

Occursus

Revista de Filosofia

Fortaleza – Volume 6, Número 2, Jul./Dez. 2021

ISSN: 2526-3676

Occursus

Revista de Filosofia

Volume 6 - Número 2 – Jul./Dez. 2021

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. 6, n.2 (2021) – Fortaleza:
EDUECE, 2018. 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

Fortaleza - Volume 6 - Número 2 – Jul./Dez. 2021
ISSN: 2526-3676

Occursus

Revista de Filosofia

Volume 6 - Número 2 – Jul./Dez. 2021

ISSN: 2526-3676

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY
Curso de Graduação em Filosofia da UECE

CAPA

O sono da razão produz monstros (1797–1799), de Francisco de Goya
Disponível em: <https://pt.m.wikipedia.org/wiki/>

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING
Carlos Wagner Benevides Gomes

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

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

João Emiliano Fortaleza de Aquino (Coordenador)

Occursus

Revista de Filosofia

Volume 6 - Número 2 – Jul./Dez. 2021

ISSN: 2526-3676

EDITOR GERENTE

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

COMISSÃO EDITORIAL

Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC – Ceará - Brasil)
Diego Barbosa de Oliveira (UFRJ – Rio de Janeiro – Brasil)
Edivaldo Simão de Freitas (UFC – Ceará - Brasil)
Fagner Menezes Castro (UFC – Ceará – Brasil)
Henrique Lima da Silva, Brasil (UFC – Ceará - Brasil)
Patrícia Silveira Penha (UFPI – Teresina - Brasil)
Suzana Oliveira de Almeida (UFPI – Teresina - Brasil)
Viviane Silveira Machado (UECE – Ceará - Brasil)

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:

8 Edivaldo Simão de Freitas/ Amanda Aparecida Salomão Lopes de Souza

ARTIGOS:

APONTAMENTOS DE POSSÍVEIS ELEMENTOS FILOSÓFICOS NA REFLEXÃO SOCIOLÓGICA DE MAX WEBER

13 Robert Brenner Barreto da Silva

ETOLOGIA E CORPO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A METAMORFOSE DO HUMANO

28 André Sousa Trindade/ Wandelson Silva de Miranda

AFINAL, QUAL TEMPO? REFLEXÕES SOBRE O CONTEMPORÂNEO EM AGAMBEN E NIETZSCHE

52 Micael Rosa Silva

O PAPEL CONSTITUINTE DOS CONFLITOS E A SUA IMPORTÂNCIA PARA O FORTALECIMENTO DO TECIDO DEMOCRÁTICO

70 Cleudo Melo Araujo

O CONCEITO DE UNIDADE NA OBRA *METAFÍSICA* DE AL-KINDI

89 Maykel Honney Souza Lobo/ Francisca Galiléia P. da Silva

A CRÍTICA DE FEUERBACH À AUTONOMIA MORAL: UMA ANÁLISE SOBRE A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO AUTÔNOMO EM IMMANUEL KANT

106 João Batista Mulato Santos

LIBERDADE EM FOCO: ANÁLISE INTRODUTÓRIA DA TEMÁTICA DA LIBERDADE EM ENSAIOS DE ISAIAS BERLIN

120 Bárbara Simões Matos

O PAPEL DA EXPERIÊNCIA NA TEORIA FUNDAMENTISTA DE SUSAN HAACK

139 Vinícius Francisco Apolinário

O DESVELAMENTO DO OUTRO: CONTRIBUIÇÕES PARA A INVESTIGAÇÃO DO CONCEITO DE LIBERTAÇÃO NA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO EM ENRIQUE DUSSEL

161 Vital Ataíde da Silva

SURPRESA COMO ELEMENTO DE CONSTRUÇÃO DO DIÁLOGO DEMOCRÁTICO

186 Andréa Maria dos Santos Santana Vieira

**O CONCEITO DE VONTADE NA OBRA DE DESCARTES E BREVES
REFLEXÕES SOBRE A CRÍTICA DE GILBERT RYLE E A CIRURGIA
PALIATIVA DE COMISSURO TOMIA**

197 Antonio Alves Pereira Júnior

**MEDIÇÕES COMO ASSUNTO FILOSÓFICO: UMA AGENDA
MULTIFACETADA**

218 Félix Pinheiro

**PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS QUE FUNDAMENTAM A PEDAGOGIA DE
HUGO DE SÃO VÍTOR NA OBRA *DIDASCALICON***

241 Iago Nicolas de Abreu Soares

**A NECESSIDADE DA FORMULAÇÃO DE UMA NOVA SEMÂNTICA E DE
UMA NOVA ONTOLOGIA COMO FORMA DE SUPERAÇÃO DAS
PROBLEMÁTICAS ONTOLÓGICAS PRECEDENTES, NO PENSAMENTO DE
LORENZ B. PUNTEL**

253 Jean Brás Guerra

**A EMERGÊNCIA DA VISÃO NATURALISTA E SEUS IMPACTOS NA
FILOSOFIA DE NIETZSCHE**

271 Aline Brasiliense Brito

ENSAIOS:

**FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS E DOS JOGOS DE
LINGUAGEM: UM PARALELO ENTRE O PENSAMENTO DE CASSIRER
E WITTGENSTEIN**

292 Matheus de S. P. Sarmento/ Matheus de S. P. Sarmento

**TRANSFIGURAÇÕES CATEGÓRICAS:
A METAMORFOSE DA *NATUREZA* ENTRE LÉVI-STRAUSS, DESCOLA E
VIVEIROS DE CASTRO**

304 Gustavo Ruiz da Silva/ Pedro Almeida Meniconi

TRADUÇÕES:

KANT E A CRÍTICA DO JUÍZO

320 Thorstein Veblen/ Tradução de Flávio Rocha de Deus

**EPÍSTOLA DE SANTO AGOSTINHO A CELESTINO: DOS TRÊS GÊNEROS
DE NATUREZA**

334 Santo Agostinho/ Tradução de Igor Belloube Barreto

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A Comissão Editorial

APRESENTAÇÃO

Prezados/as leitores/as, com este número, nós editores da Occursus – Revista de Filosofia, vinculada ao Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE), concluímos mais uma etapa de nossas publicações. O novo número totaliza um excelente apanhado de pesquisas científicas na área de Filosofia em suas diversas camadas e vertentes, da ética à crítica política, dos estudos do rigor analítico ao epistêmico da sociologia, humanidades, e outros campos de saberes. Participamos ativamente da organização das linhas de conhecimento que compõem os estudos apresentados mais adiante, mantendo um importante diálogo nacional e quiçá internacional. Nossa contribuição visa superar o sentimento de perda causado pelo período em desordem (por isso calamidade) o qual vivenciamos todos nós editores, leitores, colaboradores, pesquisadores, professores, etc. Contudo, superamo-nos, levantamos nossos olhares para novas perspectivas: novos planos, novas incidências, desde então, um novo rumo. Eis o novo volume da revista Occursus!

(i) Tendo como objetivo uma investigação na interface entre filosofia e sociologia, Robert Brenner Barreto da Silva traz uma pesquisa sobre um dos principais representantes da sociologia moderna que teria sido influenciado por pressupostos filosóficos, ou seja, o empreendimento sociológico de Max Weber é articulado em seu artigo **APONTAMENTOS DE POSSÍVEIS ELEMENTOS FILOSÓFICOS NA REFLEXÃO SOCIOLÓGICA DE MAX WEBER**, abrindo, dessa forma, as seções de artigos de nosso presente volume.

(ii) O segundo artigo de nosso volume, **ETOLOGIA E CORPO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A METAMORFOSE DO HUMANO**, apresenta uma articulação sobre os modos de ser e existir na filosofia nietzschiana pelo prisma de uma ética com base na etológica, por isso uma espécie da ontologia da imanência. De autoria de André Sousa Trindade e Wandelson Silva de Miranda.

(iii) **AFINAL, QUAL TEMPO? REFLEXÕES SOBRE O CONTEMPORÂNEO EM AGAMBEN E NIETZSCHE** é o terceiro artigo. De autoria de Micael Rosa Silva, a pesquisa se propõe a apresentar uma relação decorrente entre as pessoas e o *espírito de seu próprio tempo*, com intuito de apontar linhas

conceituais sobre a temporalidade, historicidade e outras noções terminológicas entre os filósofos sugeridos no próprio título do trabalho.

(iv) Para Maquiavel, a liberdade nasce da desunião a partir do papel constituinte dos conflitos, quando estes se inserem na desordem dos dissensos. E pensando acerca disso que o artigo de autoria de Cleudo Melo Araujo traz uma análise sobre a função dos conflitos entre grandes e o povo na construção das relações políticas, no contexto histórico do Brasil, ressaltando a importância do engajamento popular como via de equilíbrio entre as dimensões do poder nacional e a esfera social. O trabalho de Cleudo intitula-se: **O PAPEL CONSTITUINTE DOS CONFLITOS E A SUA IMPORTÂNCIA PARA O FORTALECIMENTO DO TECIDO DEMOCRÁTICO.**

(v) O quinto artigo, **O CONCEITO DE UNIDADE NA OBRA *METAFÍSICA DE AL-KINDI***, de Maykel Honney Souza Lobo e Francisca Galiléia P. da Silva submetido à revista Occursus, tem a intenção de apresentar um trabalho que discorre sobre o conceito de Unidade, cuja noção está presente na obra *Metafísica* do filósofo árabe Abu suf bn s q al- ind (801-873).

(vi) Partindo da perspectiva de Feuerbach e evidenciando as origens da ideia de autonomia moral no Iluminismo, o autor João Batista Mulato Santos escreve seu artigo, **A CRÍTICA DE FEUERBACH À AUTONOMIA MORAL: UMA ANÁLISE SOBRE A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO AUTÔNOMO EM IMMANUEL KANT**, para trazer uma crítica que pressupõe demonstrar como Kant edifica e fortalece a autonomia moral e cria, segundo Feuerbach, o ideal de um homem isolado e cindido entre dois conceitos: (a) razão e (b) sensibilidade.

(vii) A temática da liberdade, sugerida a partir da pesquisa de três ensaios de Isaiah Berlin, é o ponto-chave do trabalho investigativo de Bárbara Simões Matos. Seu artigo aborda reflexões consideráveis sobre o pluralismo de valores, e por isso a liberdade é em articulação da pesquisa bibliográfica: **LIBERDADE EM FOCO: ANÁLISE INTRODUTÓRIA DA TEMÁTICA DA LIBERDADE EM ENSAIOS DE ISIAH BERLIN.**

(viii) No artigo **O PAPEL DA EXPERIÊNCIA NA TEORIA FUNDAMENTISTA DE SUSAN HAACK**, o pesquisador Vinícius Francisco

Apolinário objetiva avaliar, em sua pesquisa, o trabalho e as discussões da teoria fundarentista de Haack, cujo debate gira em torno de justificar as crenças empíricas.

(ix) No seguinte artigo nomeado **O DESVELAMENTO DO OUTRO: CONTRIBUIÇÕES PARA A INVESTIGAÇÃO DO CONCEITO DE LIBERTAÇÃO NA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO EM ENRIQUE DUSSEL**, o principal debate está focado numa filosofia acerca da libertação, em que o processo focaliza numa exigência do reconhecimento do outro, portanto numa alteridade de senso ético-político da realidade latino americana. O autor Vital Ataíde da Silva tomou como a base do estudo a obra *1492 – O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*.

(x) Andréa Maria dos Santos Santana Vieira Buscou, em seu artigo **SURPRESA COMO ELEMENTO DE CONSTRUÇÃO DO DIÁLOGO DEMOCRÁTICO**, conjuga a proposta de interpretação formulada por Hans-Georg Gadamer, tendo em vista que a relação entre interpretação e construção do espaço político permeia uma espécie de linha horizontal dentro dum prisma democrático, isto é, conduz-se do processo de validação dessa dita democracia como inter-relação social.

(xi) No décimo primeiro artigo de nosso volume, de Antônio Alves Pereira Junior, nomeado **O CONCEITO DE VONTADE NA OBRA DE DESCARTES E BREVES REFLEXÕES SOBRE A CRÍTICA DE GILBERT RYLE E A CIRURGIA PALIATIVA DE COMISSUROTOMIA**, o autor desenvolve a ideia do entendimento do conceito da vontade na obra de Descartes e de maneira sucinta elabora pequenas reflexões a cerca da crítica de Gilbert Ryle ao cartesianismo e traz uma contextualização filosófica-reflexiva a respeito da neurociência.

(xii) Félix Pinheiro apresenta em seu artigo, intitulado **MEDIÇÕES COMO ASSUNTO FILOSÓFICO: UMA AGENDA MULTIFACETADA**, uma ideia contemporânea a respeito de conceito que vem recebendo destaque internacional a partir de teóricos como Nancy Cartwright, Bas van Fraassen, Eran Tal e Hasok Chang, porém ainda pouco discutido em âmbito nacional, segundo o autor a falta de discussão acerca do assunto, parte da ausência de trabalhos nessa área. Sendo assim, o autor nos instiga e nos leva ao seguinte questionamento: desde quando há uma filosofia das medições e em quais sentidos?

(xiii) O seguinte artigo, **PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS QUE FUNDAMENTAM A PEDAGOGIA DE HUGO DE SÃO VÍTOR NA OBRA *DIDASCALICON***, escrito por Iago Nicolas de Abreu Soares, levanta o seguinte questionamento sobre três princípios: (a) a compreensão do homem como ser racional e desejoso de sabedoria; (b) a filosofia como conhecimento dos princípios do mundo e fundamento das demais disciplinas; por fim, (c) a humildade como princípio de toda educação. O autor lança mão de um diálogo exaustivo quanto ao número de fundamentos e faz uso da obra *Didascalicon*, para desenvolver sua ideia.

(xiv) Jean Brás Guerra, autor do artigo **THE NECESSITY OF THE FORMULATION OF A NEW SEMANTICS AND A NEW ONTOLOGY AS A WAY TO OVERCOME THE PREVIOUS ONTOLOGICAL PROBLEMS, IN THE THOUGHT OF LORENZ B. PUNTEL**, aborda, em linhas gerais, os aspectos fundamentais da filosofia sistemático-estrutural de Lorenz B. Puntel. E como objetivo geral do trabalho, enfatiza acerca de uma nova semântica, a partir da ideia de superar as problemáticas de propostas ontológicas.

(xv) No décimo quinto artigo desta revista, Aline Brasiliense Brito, nos apresenta a ideia da urgência do uso da visão naturalista em seu panorama histórico, em seu trabalho **A EMERGÊNCIA DA VISÃO NATURALISTA E SEUS IMPACTOS NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE**.

(xvi) No ensaio **FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS E DOS JOGOS DE LINGUAGEM: UM PARALELO ENTRE O PENSAMENTO DE CASSIRER E WITTGENSTEIN**, os pesquisadores, Matheus de S. P. Sarmiento e Wellington W. F. Sarmiento, nos apresentam a ideia de confronto de conceitos chaves em linguagem e filósofos como Ernest Cassirer e Ludwig Wittgenstein, utilizando o desenvolvimento acerca da Filosofia das Formas Simbólicas do primeiro, e os Jogos de Linguagem do segundo.

(xvii) O décimo sétimo trabalho se trata de um ensaio acerca da ideia da transfiguração de categorias. Intitulado por seu autor como: **TRANSFIGURAÇÕES CATEGÓRICAS: A METAMORFOSE DA NATUREZA ENTRE LÉVI-STRAUSS, DESCOLA E VIVEIROS DE CASTRO**. O ensaio apresenta a teoria nietzschiana com seu fio condutor de ideia transformação da noção de Natureza dentro

do estruturalismo de Lévi-Strauss. E, por fim, introduz o pensamento de Philippe Descola sobre as diversas ontologias, bem como as ideias de Viveiros de Castro sobre a questão do perspectivismo ameríndio.

Portanto, concluímos nossa apresentação deste recente volume, fechando a publicação com dois últimos trabalhos de tradução: o primeiro trata-se da versão para o português de Texto original: **KANT'S CRITIQUE OF JUDGMENT**, contido no *Journal of Speculative Philosophy* de 1884, traduzido por Flávio Rocha de Deus. E o último trabalho, submetido por Igor Belloube Barreto, trata-se da tradução da **INCIPIIT EPISTULA SANCTI AUGUSTINI AD CELESTINUM** de Santo Agostinho.

Comissão Editorial

Edivaldo Simão de Freitas

Amanda Aparecida Salomão Lopes de Souza

APONTAMENTOS DE POSSÍVEIS ELEMENTOS FILOSÓFICOS NA REFLEXÃO SOCIOLÓGICA DE MAX WEBER

Robert Brenner Barreto da Silva*

Resumo: Esse trabalho tem como proposta realizar um breve estudo sobre possíveis fundamentos filosóficos na reflexão sociológica de Max Weber. Por objetivar uma investigação que possibilite perceber a interface entre filosofia e sociologia, torna-se oportuno avaliar em que medida um dos principais representantes da sociologia moderna teria sido influenciado por pressupostos filosóficos, uma vez que, se comparada a outras linhas pesquisa, pouco se enfatizou o caráter filosófico de sua sociologia. Para atingir o desiderato desse breve estudo, será consultada a literatura secundária e utilizada a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* como exemplificação pontual dos traços filosóficos que se pretende atribuir ao autor, na qual se destaca o conceito de *Tipo Ideal*, além de considerar pressupostos metodológicos e mesmo heranças intelectuais que tenham contribuído para dar dimensão filosófica ao referido empreendimento sociológico de Max Weber.

Palavras-Chave: Fundamentos. Pressupostos. Filosofia. Sociologia. Weber.

NOTES ON POSSIBLE PHILOSOPHICAL ELEMENTS IN THE SOCIOLOGICAL REFLECTION OF MAX WEBER

Abstract: This work aims to perform a brief study on philosophical fundamentals in the sociological reflection of Max Weber. In order to perceive the interface between philosophy and sociology, it turns to be propitious to evaluate in what measure one of the main exponents of modern sociology would have been influenced by philosophical assumptions. If compared to other research lines, few emphasis were given to the philosophical feature of his sociology. To reach the purpose of this brief study, it will be consulted the secondary literature and the *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* as an example of the philosophical traces that it intends to be attributed to the author, in which it will be highlighted the concept of Ideal Type, beyond that it will be consider the methodological presuppositions and the intellectual heritage that contributed to give philosophical dimension to the sociological enterprise of Max Weber.

Keywords: Fundamentals. Assumptions. Philosophy. Sociology. Weber.

Introdução: Definição da abordagem

Maximilian Karl Emil Weber (1864-1920) se consagrou na história do pensamento ocidental por suas contribuições ao processo de consolidação da sociologia como ciência, isto é, enquanto saber orientado por métodos e objetos específicos. Os

* Doutor em Filosofia – UFC. Professor da Universidade Estadual do Ceará – UECE. E-mail: roberttxplus@gmail.com

impactos de sua empresa teórica reverberaram em diversos outros campos afins, tais como economia, direito e ciências da religião. Entretanto, pouco se tem estudado o aspecto filosófico presente em suas reflexões sociológicas. Se não é plausível considerar Max Weber em sentido estrito um filósofo, esse trabalho, de caráter somente introdutório, pretende chamar atenção para a possível identificação de pressupostos e elementos filosóficos no pensamento sociológico de Weber.

Em primeiro lugar, é preciso delinear o *background* filosófico a partir do qual Weber constrói sua concepção de ciência social. De maneira a elucidar como a emergência da sua sociologia se deu em diálogo com influências e preocupações filosóficas. Em segundo lugar, torna-se oportuno recorrer à obra de Weber, a fim de explicitar quais são os fundamentos filosóficos que parecem orientar seus estudos e que papel eles assumem dentro do quadro geral de sua reflexão sobre os fenômenos sociais. O objeto desse estudo, portanto, é a indagação a respeito da existência de possíveis elementos genuinamente filosóficos e do papel deles no pensamento do autor.

O Background filosófico de Weber

Embora tenha sido deixada um tanto quanto de lado essa perspectiva de análise que considera a relação entre Weber e a filosofia¹, é incontornável o reconhecimento da influência que a crise do paradigma iluminista e positivista teve para a elaboração do sociólogo, a qual não se explica apenas através de postulados teóricos de natureza sociológica, mas também eminentemente de natureza filosófica. Contudo, além desses elementos que parecem moldar de alguma forma a cosmovisão a partir da qual Weber irá construir seu pensamento, é preciso investigar se, por exemplo, não há pressupostos éticos, epistemológicos e mesmo conceituais no corpo de sua sociologia.

No século XIX, grandes expectativas foram gestadas por ocasião do positivismo, corrente sociológica defendida por Comte (1798-1857), filha do Esclarecimento (*Enlightenment, Aufklärung*). Na medida em que, através dessa empresa, abriu-se

¹ Há boas exceções, como o estudo que investiga uma série de pressupostos filosóficos na obra de Weber: “Embora reconheça essas realizações, o elegante Max Weber de Anthony Kronman faz a afirmação mais incomum de que a sociologia de Weber, e especificamente sua sociologia da lei, compartilha certas suposições filosóficas com todo o *corpus* weberiano, e essas suposições fornecem um modelo consistente de homem e sociedade. A Z, , tradução nossa, p. .” “While acknowledging these accomplishments, Anthony Kronman's elegant Max Weber makes the more unusual claim that Weber's sociology, and specifically his sociology of law, shares certain philosophical assumptions with the entire Weberian *corpus*, and that these assumptions provide a consistent model of man and society.”

caminho para a tentativa de desvelar as leis da natureza, a fim de controlá-la e, assim, viabilizar a realização do anseio de progresso². Para Comte, o conhecimento científico seria o arquétipo do conhecimento verdadeiro, fora do qual os demais saberes humanos ficariam hostilizados a uma condição subalterna. As ciências positivas propaladas por Comte tinham como referencial a física, a matemática e as ciências da natureza apoiadas sobre bases as mais precisas possíveis.

Paralela à tendência científicista engendrada na modernidade a partir do positivismo, há também uma característica do pensamento moderno interessante à tarefa de contextualização de Weber. Isto é, a pretensão de abrangência observada exemplarmente nos empreendimentos de Hegel (1770-1830) e Marx (1818-1883). Ambos pressupunham ter compreendido os mecanismos que guiam a história, de modo a oferecerem predições sobre o rumo dela através do desdobramento sistemático do espírito, na perspectiva de Hegel³; e da dialética material histórica, tendo o trabalho como a categoria fundamental, na visão de Marx⁴.

Para Weber, os grandes projetos de conhecimento entraram em crise, pois demonstraram possuir limites intransponíveis. Não apenas falharam em apreender devidamente a realidade que pretendiam descrever quanto produziram implicações éticas danosas ao desenvolvimento civilizatório. Os impactos éticos desses projetos epistemológicos e científicos vieram a se mostrar reais, sobretudo no século XX, através das grandes guerras mundiais e do episódio tenebroso do nazismo, no cenário de uma Alemanha altamente intelectualizada e balizada pelo progresso científico e humanitário. Nesse sentido, a racionalidade, que fora cultivada no século anterior, não conduziu os rumos da história, como se pensara, ao humanismo e à emancipação, mas à degradação do homem. De modo a revelar a necessidade de atrelar à razão outros cuidados

²ANDREY, 2007, p.376: “[...] suas propostas para a ciência; são o corolário necessário de suas crenças políticas; de sua visão da história como um progresso contínuo do conhecimento e do espírito humano, progresso apenas possível com e dentro de uma ordem absoluta; e de sua visão de natureza absolutamente ordenada segundo leis invariáveis”.

³ CHÂTELET, 2007 apud ANDERY, p.364: “Ora, Hegel julga que chegou o tempo de responder definitivamente, de acabar a filosofia, isto é, de chegar enfim à exposição sistemática da ciência, desse saber absoluto a que a humanidade aspirava há vinte e quatro séculos; e que é a ele que essa tarefa está reservada”.

⁴ Adorno, 1977, p. 10. “o trabalho torna-se categoria essencial que lhe permite não apenas explicar o mundo e a sociedade, o passado e a constituição do homem, como lhe permite antever o futuro e propor uma prática transformadora ao homem, propor-lhe como tarefa construir uma nova sociedade”.

importantes para que ela não aspire à posição de uma autoridade tal que extrapole os princípios e valores ético-morais com os quais ela é convocada a colaborar.

Nessa perspectiva, a sociologia de Weber não é construída abstratamente, mas fundamenta-se em pressupostos filosóficos de ordem epistemológica e ética. Combater a pretensão de universalidade dos enunciados científicos é uma das tarefas básicas de sua sociologia, o que parece está intimamente relacionado aos contornos filosóficos de seu projeto. Em termos de teoria do conhecimento, Weber se aproxima do kantismo: “ndiscutivelmente, no entanto, não foi até Weber familiarizar-se com a Escola Neo-Kantiana, que ele encontrou um rico modelo conceitual adequado para a elaboração mais clara de sua própria posição epistemológica”⁵ (KIM, 2019). A concepção de conhecimento de Weber passa, por sua vez, pela delimitação da diferença entre o âmbito do real e o do conceitual, sendo este último o instrumento cognitivo disponível à razão humana para investigar o que quer que seja. É em razão disso que Freund afirma:

O conhecimento e a ação nunca se realizaram definitivamente, pois todo conhecimento requer outros conhecimentos, e toda ação, outras ações. Nenhuma ciência particular, nem tampouco o conjunto das ciências, tem condições para satisfazer nosso saber, porque o entendimento não é capaz de produzir ou de copiar o real, mas unicamente de elaborá-lo por força dos conceitos. Entre o real e o conceito, a distância é infinita (FREUND, 2003, p.12).

Por essa compreensão epistemológica fundamental, entende-se por que Weber resiste aos modelos teóricos orientados por grandes sistemas. Um dos aspectos mais relevantes a serem levados em conta na produção de boa ciência é ter muito bem delimitado o seu objeto e método, por ser pressuposta a limitação da razão e das competências cognitivas. O comentário a seguir é preciso em relação a essa discussão:

Por este motivo, Weber se opõe incisivamente a todos os sistemas, sejam eles classificadores, dialéticos ou outros, os quais depois de construírem uma teia de conceitos tão densa quanto possível, acreditam estar em condições de daí extrair a realidade. Tais filosofias que ele chama de "emanatistas" são, sob todos os pontos de vista, simulacros (Idem, pp.12-13).

No que concerne à ética, há dois quadros teóricos principais que precisam ser estudados como partes integrantes da reflexão weberiana: o idealismo alemão e a

⁵ “Arguably, however, it was not until Weber became acquainted of Neo-Kantians, that he found a rich conceptual template suitable for the clearer elaboration of his own epistemological position”.

filosofia de Nietzsche. Em relação à primeira corrente de pensamento, é instrutiva a nota da enciclopédia filosófica de Stanford:

Idealismo alemão parece ter exercido outra influência duradoura sobre Weber, discernível em sua visão ética de mundo mais do que na sua posição epistemológica. [...] A maneira com a qual Weber entendeu Kant parece ter sido proveniente de seu modelo conceitual composto pela psicologia moral e antropologia filosófica. Em oposição consciente ao utilitarismo naturalístico justificador do moderno individualismo, Kant viu a ação moral como simultaneamente principiada, auto-disciplinada e expressão da genuína liberdade e autonomia. A respeito dessa visão kantiana, liberdade e autonomia são encontradas no controle instrumental do eu e do mundo de acordo com a lei formulada pela autoconsciência (KIM, tradução nossa, 2019)⁶.

A liberdade da ação está entrelaçada a autodisciplina, isto é, a imposição do dever não como algo exterior, mas como produto da própria consciência. Dentro desse contexto é que Weber parece aproveitar o kantismo, do ponto de vista ético. A presença de certo niilismo nietzschiano, dialeticamente relacionada aos pressupostos do Idealismo Alemão e do kantismo, viabilizam compreender em parte a maneira singular com que Max Weber pensa sua própria sociologia. Vide a leitura:

Visto nessa perspectiva, a sensibilidade da ética de Weber é construída em uma firme rejeição a divinização Nietzscheana e resignação foucaultiana, ambos os quais estão radicalmente em oposição à ética kantiana do dever. Em outras palavras, o projeto ético de Weber pode ser descrito enquanto busca por uma forma não arbitrária de liberdade (o seu lado kantiano) no que ele percebe como um mundo cada vez mais pós-metafísico (seu lado nietzschiano). De acordo com Paul Honigsheim, seu pupilo e primo distante, a ética de Weber é “trágica” dem, tradução nossa, .⁷

A inclusão de Nietzsche como parte das referências está relacionada ao diagnóstico proposto pelo filósofo alemão. Weber entende que está em curso um mundo

⁶ “ German Idealism seems to have exerted another enduring influence on Weber, discernible in his ethical worldview more than in his epistemological position. This was the strand of Idealist discourse in which a broadly Kantian ethic and its Nietzschean critique figure prominently. The way in which Weber understood Kant seems to have come through the conceptual template set by moral psychology and philosophical anthropology. In conscious opposition to the utilitarian-naturalistic justification of modern individualism, Kant viewed moral action as simultaneously principled and self-disciplined and expressive of genuine freedom and autonomy. On this Kantian view, freedom and autonomy are to be found in the instrumental control of the self and the world (objectification) according to a law formulated solely from it in subjectification ”.

⁷ “ Seen in this light, Weber’s ethical sensibility is built on a firm rejection of a Nietzschean divinization and Foucaultian resignation alike, both of which are radically at odds with a Kantian ethic of duty. In other words, Weber’s ethical project can be described as a search for a non-arbitrary form of freedom (his Kantian side) in what he perceived as an increasingly post-metaphysical world (his Nietzschean side). According to Paul Honigsheim, his pupil and distant cousin, Weber’s ethic is that of “tragedy”.

pós-metafísico, mas que diante desse quadro faz-se ainda mais urgente a defesa de uma espécie de ética do dever. O destino trágico do homem em um cenário que reage a crise da racionalidade moderna deve ser mitigado pela constante busca de uma liberdade não arbitrária, orientada pela autonomia consciente das limitações inexoráveis do homem.

Enquanto propedêutica ao conjunto de reflexões propostas, pontua-se, na esteira da crise dos paradigmas apontados, a definição de uma abordagem anti-sistêmica e crítica em relação ao *status* da capacidade que o homem tem de investigar o mundo empírico. Seguindo uma influência neo-kantiana, Weber discerne muito bem as dimensões da realidade e do conceito, entre as quais há uma distância infinita, conforme fora dito. A ciência, por sua vez, não trabalha estritamente com a realidade, mas com os conceitos e esses visam a aproximar o entendimento do que se passa na realidade do mundo empírico. Porém, sempre de maneira precária e insuficiente. Logo, Weber parece se alinhar ao conjunto de tendências que lhes foram contemporâneas, dentre as quais se podem exemplificar o romantismo alemão, cujas ideias foram estabelecidas em contraste com a pretensão de abrangência e certeza da ciência moderna.

Do ponto de vista da abordagem anti-sistêmica de Weber, deve-se levar em consideração a fragilidade metodológica de um saber que se pretende universal, pois os conceitos estão limitados a determinadas particularidades da realidade. Os grandes sistemas de Hegel e Marx se mostram mais como doutrinários do que efetivamente como científicos em função de terem se prendido às suas categorias:

As diversas sociologias do século XIX foram muito mais doutrinárias do que realmente científicas. Tanto em Comte como em Marx ou Spencer, por exemplo, a síntese romântica prevalecia sobre a análise modesta, precisa e prudente. Para todos aqueles pensadores, era natural que ciência e filosofia da história concordassem intimamente, uma constituindo o prolongamento necessário da outra. *O que nos parece essencial, aqui, é que todos partiam de uma ideia da sociedade, da cultura ou da civilização entendidas como um todo, quer no sentido do espírito objetivo de Hegel, quer no do materialismo dialético de Marx, quer no da humanidade de Comte. Em outras palavras, pressupunham todos uma unidade a priori da história passada e futura, de maneira que não haveria nenhuma dificuldade de ler o pretense sentido único e global do futuro. Evoluindo o desenvolvimento histórico por fases, no sentido em que uma seria a razão necessária da seguinte, o indivíduo se vê na contingência de suportar a racionalidade imanente e progressiva do devir até a fase do pleno desabrochar final (FREUND, 2003, p.13).*

Não quer dizer, todavia, que Weber, ao rejeitar a perspectiva sistemática, deixe de possuir métodos rigorosos de análise nem que ignore as inter-relações existentes entre os diversos tipos de conhecimento. Contudo, é preciso reconhecer a condição hipotética de toda empresa científica, e quanto mais ampla é a sua missão, mais complicada ela se torna. Conforme se lê:

Ele não era um adversário incondicional da sistematização de modo geral, mas considerava que no estado atual da ciência, exposta a incessantes correções, modificações e reviravoltas por força do caráter indefinido da pesquisa como tal, seria impossível edificar sistemas definitivos. Mais exatamente, a eficácia do trabalho científico pode exigir que em dado momento o sábio tente sistematizar o conjunto dos conhecimentos adquiridos em uma ciência ou em um setor limitado de uma ciência, com a condição de *salvaguardar o caráter hipotético de semelhante prática, levando em conta outras interpretações e sistematizações possíveis com base em outras pressuposições*, e no desenvolvimento futuro da disciplina (FREUND, 2003, p.10).

Essas linhas gerais tornam possível a inserção nos excertos da *Ética Protestante*, texto clássico de Weber, de modo a viabilizar a identificação de possíveis pressupostos e elementos conceituais internos a sua obra. Ou seja, não apenas a partir de sua cosmovisão, como fora introduzido, mas também em relação ao corpo de sua sociologia, como será brevemente argumentado doravante.

Possíveis pressupostos filosóficos na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*

Após ter sido contextualizado o *background* do pensador alemão, torna-se oportuno avaliar na sua *magnum opus* “*A ética protestante e o espírito do capitalismo*”, a sociologia compreensiva de Weber; a sua concepção de ação social, o fundamento do indivíduo nesse empreendimento, o conceito de “*tipo ideal*” e como esse recurso está apoiado sobre bases filosóficas.

A sociologia compreensiva ou interpretativa, a qual pode ser relacionada à hermenêutica filosófica⁸, baseia-se na necessidade de entender o sentido contextualmente definido pelas circunstâncias das ações dos indivíduos, tendo por objeto principal a ação social, cuja fonte de análise é o indivíduo. A rigor, Weber irá

⁸ A , , p. .“Além de introduzir as idealidades, eber utiliza a ermen utica, embora não mencione o termo, substituindo-o pela sociologia compreensiva, por meio da qual busca a interpretação do sentido da ação social sintetizada no método de interpretação, no qual estão unidas a compreensão e a explicação dos fenômenos sociais”.

fundamentar as noções de compreensão e ação social de maneira mais proeminente na obra *Economia e Sociedade*, tendo por base a qual nos instrui o estudo:

Weber identifica a ação social como objecto de estudo da Sociologia e indica, ao mesmo tempo, o caminho para a Sociologia chegar a um conhecimento desta realidade: através da interpretação (*Deutung*), o Sociólogo compreende (*verstehen*) a ação social, o que o coloca em condições de explicar causalmente o seu desenrolar e os seus efeitos. No desenvolvimento desta definição, Weber descreve o objecto de estudo da Sociologia como uma forma específica da ação (*Handeln*) que pertence, por sua vez, ao domínio do comportamento humano (*menschliches Verhalten*). A ação, como forma específica do comportamento humano, distingue-se pela componente do sentido subjectivo (*subjektiver Sinn*); a ação social define-se pela referência ao comportamento de outrem através do sentido subjectivo (JAHNKE, 2013, p.176).

Não obstante a referida conceituação da Sociologia compreensiva e dos tipos ideais serem mais bem assinalados no texto *Economia e Sociedade*, essas ideias são exemplificadas e elucidadas com mais eficácia quando se vislumbra o objeto do capitalismo e a ética protestante a ele associada. A concepção de “espírito”, a que faz alusão o título da obra de Weber, expressa a ideia abrangente de cultura. Nesse sentido, investigar o “espírito” implica tentar compreender qual é o cerne simbólico-conceitual de determinado fenômeno social. Tendo como pilar de sustentação o método compreensivo, Weber entende que os cidadãos europeus não desenvolveram o sistema capitalista apenas pela base protestante, contudo reconhece que elementos importantes presentes nessa cultura contribuíram para o florescimento de tal fenômeno histórico. A esse respeito, é emblemático o seguinte trecho:

Basta uma vista de olhos pelas estatísticas ocupacionais de um país pluriconfessional para constatar a notável frequência de um fenômeno por diversas vezes vivamente discutido na imprensa e na literatura católicas bem como nos congressos católicos da Alemanha: o caráter predominante protestante dos proprietários do capital e empresários, assim como das camadas superiores da mão-de-obra qualificada, notadamente do pessoal de mais alta qualificação técnica ou comercial das empresas modernas. Não só nos lugares onde a diferença de confissão religiosa coincide com uma diferença de nacionalidade e, portanto, com um grau distinto de desenvolvimento cultural, como ocorre no Leste da Alemanha entre alemães e poloneses, mas em quase toda parte onde o desenvolvimento do capitalismo [na época de sua expansão] esteve com as mãos livres para redistribuir a população em camadas sociais e profissionais em função de suas necessidades - e quanto mais assim se deu, tanto mais nitidamente esse fenômeno aparece estampado em números na estatística religiosa (WEBER, 2004, p.29).

O uso disciplinado do dinheiro com fins a criar uma reserva para momentos de escassez ou mesmo para atingir a prosperidade digna daquela que trabalha e faz bom uso dessas posses faz parte do estudo tipológico de Weber da sociedade cuja ética é influenciada pelo protestantismo. A propósito, faz-se necessário definir esse conceito:

Ligado, sobretudo, ao sociólogo alemão Max Weber, o tipo ideal é um modelo abstrato que, quando usado como padrão de comparação, permite-nos observar aspectos do mundo real de uma forma mais clara e mais sistemática. O socialismo e o capitalismo de livre mercado, por exemplo, podem ser descritos como tipos ideais quando identificamos suas características essenciais sua essência em uma forma pura, algo exagerado, que é improvável que exista em algum lugar, exceto em nossa mente (JOHNSON, 1997, p.240).

Tipo Ideal ou tipologia pura é uma metodologia proposta por Weber, no contexto de sua chamada "sociologia compreensiva", para a investigação nas ciências humanas e, particularmente, na sociologia. Esse instrumental teórico parte do pressuposto de que a leitura que o cientista social faz dos fenômenos humanos é mediada por conceitos. O tipo ideal, portanto, objetiva reconhecer, na dinâmica da realidade empírico-concreta, um conjunto de particularidades e individualidades capazes de serem analisados através de tipos.

Com o intuito de exemplificar o uso dos tipos, podem-se analisar as ações econômicas dos indivíduos da sociedade alemã, na passagem do século XIX para o XX, a partir da tipologia do capitalismo, modelo econômico cujo funcionamento depende da busca pelo lucro e que historicamente se constituiu a partir da confluência de acontecimentos específicos, tais como o da Revolução Industrial. Enfim, torna-se possível empreender estudos sobre a referida sociedade a partir da ótica categorial do “capitalismo”.

Pode-se organizar o conjunto de signos e práticas devocionais a personagem histórica “Cristo” sob o tipo da “religião-cristã”. Pelos pressupostos epistemológicos de Weber, a ciência não estará com a tipologia pura abarcando a realidade em si mesma, mas desenvolvendo mecanismos para melhor compreendê-la. Uma vez que os tipos estão no âmbito do conceito, logo jamais poderão expressar com inteireza a realidade a que pretendem se aproximar teoricamente.

Em virtude desses pressupostos filosóficos que guiam a conceituação dos tipos, é que o sociólogo entende que naturalmente comete exageros ao postular uma tipologia

pura. Toda generalização, considerada a distância entre o domínio do conceito e o da realidade, está fadada a expressar limitadamente os indivíduos que ela busca agrupar através de uma etiqueta comum, a saber, o conjunto de crenças e costumes de um dado povo sob a categorização de “fen meno religioso ou ”, por exemplo. o que diz respeito à natureza do conceito sociológico, pode-se fazer paralelo com a distinção filosófica proposta por Kant entre a coisa em si ou realidade em si mesma (*numenum*) e os fenômenos que aparecem a nós (*fenomenum*):

«Fenômeno» como «aparecer», como mero «ser para nós», único a poder tornar-se objecto de determinações científicas. «Coisa em si» como fundo e origem de fenômeno, existente, mas incognoscível, pois o entendimento se encontra exclusivamente orientado para o sensível (MORUJÃO, 1981, p.23)

O conceito de ação social em Weber está intimamente relacionado aos seus pressupostos filosóficos. Por divergir do positivismo, sua sociologia se diferencia substancialmente da de Durkheim, o qual, primando pela objetividade e isenção científica, pôs de lado a subjetividade do indivíduo e as singularidades deste para tentar compreender a ação social tendo em vista uma dimensão geral e coletiva. A realidade social apontada por Durkheim não é indeterminada. Assim como a natureza é investigada pela física mecânica, a sociedade também possui leis e princípios, a partir das quais a atitude de alguém que decide pelo suicídio pode ser compreendida se observadas determinadas circunstâncias objetivas, capazes de serem apreendidas, por exemplo, através de índices climáticos, fatores culturais etc. Portanto, as motivações do indivíduo ficam em segundo plano. Weber, em concordância com sua epistemologia, analisa os fenômenos em seu “caso-a-caso” sem suprimir o valor científico deles.

Na sociologia compreensiva, o papel do indivíduo é crucial. Ele não é produto simplesmente do meio nem é completamente determinado pela coletividade, mas é capaz de interagir com seus semelhantes e influenciá-los ou ser influenciado. Nesse sentido, o estudo do particular não passa necessariamente pelo estudo da totalidade, antes, porém, deve-se atentar para a singularidade dos sujeitos de ação social, a saber: os agentes individuais. Na conceituação da ação social, por conseguinte, está subjacente uma noção de indivíduo que conserva heranças filosóficas importantes, tais como aquela deixada por Kant de que a ação moral deve ser analisada a partir do dever que o indivíduo impõe a sua consciência.

O imperativo categórico kantiano⁹, que exprime o princípio de que o homem deve agir como se sua ação fosse se tornar padrão para toda a humanidade, parte do que cada um pode fazer para o que toda a humanidade poderia desfrutar se cada um agisse em conformidade com leis universais postuladas pela razão. Weber não está comprometido com todas as implicações filosóficas kantianas, porque de fato concentra seus esforços no interesse sociológico: tentar compreender a dinâmica social, observadas as condições empíricas e concretas, da melhor maneira possível.

Embora a tipologia pura se baseie no esforço de compreender a realidade a partir de conceitos os mais concretos possíveis, e com isso se pretenda afastar, em tese, qualquer tipo de juízo valor, Weber sabe que o cientista social investiga de maneira contextualizada aos seus anseios, crenças e posições pessoais, não sendo viável a plena isenção desejada pelo positivismo. A sociologia compreensiva considera o estudo historicamente comparado em diálogo com as práticas sociais e particularidades hodiernas, a fim de enriquecer a interpretação dos fenômenos.

Deve-se direcionar a atenção para a concepção de que a ética protestante é, tipologicamente, o espírito do capitalismo. Poder-se-ia descrever a relação entre esses dois conceitos de outra maneira, a saber: o desenvolvimento do sistema econômico gestado na Europa fora possível, dentre outras razões, em virtude dos valores protestantes que orientavam as ações dos indivíduos. A ideia de que o trabalho dignifica o homem, as disciplinas pessoais e financeiras contribuíram para o fortalecimento do capitalismo moderno. Enquanto o catolicismo dava maior ênfase ao abandono das riquezas e preocupações mundanas, o protestantismo tratava a atividade laboral como uma das maneiras de glorificar a Deus. Ao passo que o ócio, a preguiça e a improdutividade eram rechaçados por essa ética.

[...] o amor ao próximo cristão deve ter assumido sob a pressão do isolamento interior do indivíduo exercida pela fé calvinista. [A princípio ela é de fundo dogmático.] O mundo está destinado a isto [e apenas a isto]: a servir à autoglorificação de Deus; o cristão [eleito]

⁹ Para entender o imperativo categórico A, Apud ..., p. ... “...ois, visto que, além da lei, o imperativo contém apenas a necessidade da máxima de ser conforme a essa lei, mas a lei não contém qualquer condição à qual estaria restrita, então nada resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deva ser conforme, conformidade esta que é a única coisa que o imperativo propriamente representa como necessária. Portanto, o imperativo categórico é um único apenas e, na verdade, este: age apenas segundo a máxima pela qual possa ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”.

existe para isto [e apenas para isto]: para fazer crescer no mundo a glória de Deus, cumprindo, de sua parte, os mandamentos Dele. Mas Deus quer do cristão uma obra social porque quer que a conformação social da vida se faça conforme seus mandamentos e seja endireitada da forma a corresponder a esse fim (WEBER, 2004, p.99).

Na exposição da *Ética Protestante* pode ser percebida uma discussão filosófica entre Weber e Marx. Se Karl Marx compreendeu a dinâmica social tendo como elemento fundamental a economia, isto é, as forças produtivas e materiais, Weber levou em conta como questão fundamental a cultura, donde provém a noção de “espírito”. Ou seja, as ações econômicas assim como as demais ações humanas possuem múltiplas razões e significados, e o aspecto cultural em particular revela o conjunto das idiossincrasias dos sujeitos sociais que podem favorecer ou não o êxito de determinada organização, sem que a economia seja a explicação universal para todas as grandes questões da história:

Só alhures teremos ocasião de tratar no pormenor daquela concepção do materialismo histórico em cujo segundo a qual ideias como essas são geradas como reflexo ou superestrutura de situações econômicas.” Por ora, é suficiente para nosso propósito indicar: que na terra natal de Benjamin Franklin o espírito do capitalismo no sentido por nós adotado existiu incontestavelmente antes do desenvolvimento do capitalismo (WEBER, 2004, p.48).

Em outras palavras, a tipologia dos costumes e valores agrupados através da noção de religião cristã protestante, de certa forma, já existia antes do tipo capitalismo. O estudo comparativo desses elementos sociais torna mais razoável a hipótese de que a assim chamada ética protestante seja o espírito do capitalismo do que pressupor que previamente a todas as ações sociais existia uma relação material determinante. A vinculação entre uma ética voltada para o trabalho, a religião e o capitalismo é notável:

Escreveu ele (John Wesley – Líder metodista). Religião, com efeito, deve necessariamente gerar, seja laboriosidade (*industry*), seja frugalidade (*frugality*), e estas não podem originar senão riqueza. [...] Não nos é lícito impedir que as pessoas sejam laboriosas e frugais; temos que exortar todos os cristãos a ganharem tudo quanto puderem; e isso na verdade significa enriquecer (Idem, p.159-160).

O corolário do argumento de Weber para demonstrar que o tipo protestantismo e o tipo capitalismo se coadunam tem a ver com a capacidade que um tem de justificar a prática do outro. Assim, os resultados do sistema econômico podem ser maximizados em função de uma concepção de sociedade e cultura subjacente ao desenvolvimento do capitalismo na Europa:

A ideia da obrigação do ser humano com a propriedade que lhe foi confiada, à qual se sujeita como prestimoso administrador ou mesmo como máquina de fazer dinheiro, estende-se por sobre a vida feita uma crosta de gelo. Quanto mais posses, tanto mais cresce – se a disposição ascética resistir a essa prova – o peso do sentimento da responsabilidade não só de conservá-la na íntegra, mas ainda de multiplicá-las para glória de Deus através do trabalho sem descanso. Mesmo a gênese desse estilo de vida remonta em algumas de suas raízes à Idade Média como aliás tantos outros elementos do espírito do capitalismo [moderno], mas foi só na ética do protestantismo ascético que ele encontrou um fundamento ético consequente. Sua significação para o desenvolvimento do capitalismo é palpável (Ibidem, p.155).

Nesse sentido, Weber se utiliza de conceitos para aproximar a interpretação da realidade empírica, mas não se prende as categorias como preconizavam os grandes sistemas. Com a adoção dessa postura metodológica, ele consegue apelar para a empiria e dar concretude às suas análises sociológicas. A fundamentação de sua epistemologia filosófica é o ponto de partida para a sua contribuição na esfera de uma sociologia moderna com método e objeto bem definidos.

Considerações Finais

O itinerário construído pelo presente trabalho possibilitou apreender possíveis influências e construções filosóficas na elaboração de Weber, as quais perpassam desde a sua cosmovisão (contra a universalidade do discurso científico, o niilismo e o economicismo), a propedêutica e pressupostos de seu método (distinção entre o real e o conceitual, valorização do indivíduo, kantismo ético e epistemológico).

No primeiro caso, percebeu-se o contexto iluminista e positivista com o qual ele se defrontou através de uma posição crítica ao cientificismo e a pretensão demasiado abrangente nutrida pela modernidade. O seu diagnóstico da contemporaneidade como pós-metafísica o leva a uma compreensão ética divergente ao niilismo, de modo a incliná-lo para uma postura epistemológica favorável ao kantismo, no que concerne à discussão em torno de uma ética do dever. A antropologia filosófica de viés economicista, para Weber, não consegue dar conta do aspecto “cultural” que muitas vezes participa, no curso das transformações sociais, do desenvolvimento de dado sistema econômico. Assim, Weber diversifica a interpretação da dinâmica social.

No segundo caso, a propedêutica do método envolve a distinção entre real e conceitual, de maneira a delimitar o empreendimento sociológico a esfera do que é

empiricamente conceituável. Por fim, a incumbência primordial de apontar elementos genuinamente filosóficos possibilitou, no interior da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, entender como a metodologia estruturada através do conceito de *Tipo Ideal* não pode prescindir de pressupostos filosóficos. Dada a impossibilidade de se chegar ao conhecimento das coisas como elas são em si mesmas, e com isso a falência dos grandes sistemas, deve-se buscar conceitos que se apoiem em casos concretos, tentando evitar a contaminação axiológica, privilegiando uma leitura em parte fenomenológica e em parte hermenêutica, donde se entende a sua sociologia compreensiva. Ao reconstituir a importância do indivíduo para a análise da ação social, Weber parece pressupor a ética de Kant.

Destarte, espera-se ter sido exitosa a tentativa de explicitar parte dos elementos filosóficos que compõe o horizonte compreensivo do empreendimento sociológico de Max Weber. Com essa exposição de natureza introdutória, almeja-se terem sido explicitados alguns caminhos para um estudo ulterior a respeito da possibilidade de articular filosoficamente os postulados de Weber.

Referências Bibliográficas:

ANDERY, Maria Amália [et al]. *Para Compreender a Ciência: uma perspectiva histórica*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Claudio de Castro e Costa - 5.ed- Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

JAHNKE, Hans. *O conceito da compreensão na Sociologia de Max Weber*. Coimbra: Coimbra University Press, 2013.

JOHNSON, Allan. *Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KIM, Sung. *Max Weber*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, published by Metaphysics Research Lab, 2019 <
<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/weber/>>.

MORUJÃO, A.F. *Fenómeno, Númeno, coisa em si: notas sobre três conceitos kantianos*. Revista Portuguesa de Filosofia. Tomo XXXVII, Fasc.3, Kant - 200 anos da

Crítica da Razão Pura: - Hegel 150 anos da sua morte, Julho-Setembro de 1981, pp.225-248.

MORAES, L; FILHO, A; DIAS, D. *O Paradigma Weberiano da Ação Social: um Ensaio sobre a Compreensão do Sentido, a Criação de Tipos Ideais e suas Aplicações na Teoria Organizacional*. RAC, v. 7, n. 2, Abr./Jun. 2003: 57-71.

RIBEIRO, Elton. *Kant e o fundamento da moralidade: um estudo da dedução do imperativo categórico em GMS III*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2016.

SCHWARTZ, Nancy. *Max Weber's Philosophy*. The Yale Law Journal, Vol. 93, No. 7 (Jun., 1984), pp. 1386-1398.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo Companhia das Letras, São Paulo, 2004.

ETOLOGIA E CORPO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A METAMORFOSE DO HUMANO

André Sousa Trindade*
Wandeilson Silva de Miranda**

Resumo: Como resultado de um interesse investigativo sobre o corpo, alegamos a necessidade de analisarmos os modos de ser e existir na filosofia nietzschiana pelo prisma de uma ética com base etológica. Isso, viabilizará uma desarticulação do sistema de julgamento atrelados a valores transcendentais (ontologia da transcendência), e substituí a dicotomia alma/corpo – bem/mal pela diferença qualitativa dos modos de existência, bom/mau (ontologia da imanência).

Palavras-Chaves: Corpo. Etologia. Ontologia. Afetos. Modos de Existência.

ETHOLOGY AND BODY: CONSIDERATIONS ABOUT HUMAN METAMORPHOSIS

Abstract: As a result of an investigative interest about the body in Nietzsche's philosophy through the prism of an ethics based on ethology, the present article intends to be a contribution for these studies. We argue that is possible to replace the judgment system linked to transcendent values (ontology of transcendence) with the ontology of immanence, a qualitative difference in favor of affirmative mode of existence.

Keywords: Body. Ethology. Ontology. Affection. Existence Modes.

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa pretende ser uma contribuição aos estudos sobre o corpo na filosofia de Friedrich W. Nietzsche (1844-1900). A filosofia nietzschiana viu o homem como uma transição, uma ponte ou uma corda entre o animal e o além-homem. Nietzsche (2011b, p. 261) na obra *Assim falava Zaratustra* no canto *Das Antigas e das Novas Tábuas* cita que “homem é de ser uma ponte e não um fim”. Tal afirmação criou uma linha de estudos e reflexões as mais diversas dentro da filosofia, que vão desde o anti-humanismo, ao trans-humanismo até as implicações políticas da eugenia. De qualquer modo, esse tema tornou-se um ponto fundamental para entender a

* Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação PPGFIL-UFMA (Universidade Federal do Maranhão). Integrante do Grupo de Pesquisas NeoBio: Ontologia, Corpo e Biopolítica.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ. É professor adjunto da Universidade Federal do Maranhão, leciona na graduação do Campus São Bernardo e na Pós-Graduação (mestrado) do Departamento de Filosofia - Campus Bacanga - São Luís. Coordenador do Grupo de Pesquisas NeoBio: Ontologia, Corpo e Biopolítica.

contemporaneidade. A tese nietzschiana, em último caso, indica que a superação da ideia de Homem, nos coloca em um novo limiar, ou seja, quais são as possibilidades de uma nova humanidade quando não mais fundamentada pela concepção clássica da filosofia ou pela visão teológica que esteia os valores da civilização. Neste sentido, Deleuze na obra *Foucault*, vai afirmar que “As forças, no homem, supõem apenas lugares, pontos de aplicação, uma região do existente”. Deleuze, 2002, p. 175. Dito isto, torna-se necessário pontuar para onde Nietzsche direciona suas críticas relacionadas ao corpo, e o porquê de optarmos por fazermos um recorte para delimitarmos nosso tema.

Nietzsche, através da sua filosofia do martelo, construiu uma nova ontologia do corpo, trilhando na contramão da tradição filosófica clássica e mecanicista que concebeu o corpo como uma dualidade dividida antagonicamente. Do mesmo modo, como se distanciou do materialismo¹⁰ que versava o corpo como uma substância reduzida às suas partes e ao conjunto das suas reações químicas. Platão (428 a. c – 347 a. c) na *Teoria da Imortalidade da Alma*¹¹ elaborou uma série de proposições de caráter dialético-mistagógico para guiar o homem ao conhecimento do bem. Com efeito, o homem só conseguiria alcançar o conhecimento verdadeiro ao se afastar o quanto possível do corpo e de suas paixões. No tocante a isso, o corpo ocupa dentro desta teoria dualista um caráter de subserviência à alma. René Descartes (1596 – 1650) do mesmo modo, analisa o homem partindo de uma perspectiva dual de existência, divide-o em duas partes, o corpo (*res extensa*) e o espírito (*res cogitans*). Assim, o corpo na filosofia

¹⁰ Podemos citar: O platônico e Cartesiano como correntes Dualistas, que se estruturam na dicotomia corpo e alma, entretanto, cada uma com especificidades distintas em relação ao corpo e suas funções, como também sobre a alma, sendo o Racionalismo (alma) e o Materialismo (corpo). Fundamentam a separação corpo e alma, e a valorização da alma em detrimento do corpo.

¹¹ No diálogo *Fédon*, Platão assume uma posição de caráter metafísico influenciado pela religião órfica que tinha em suas bases a imortalidade da alma e o desprezo pelo mundo material. Deste modo, assume uma perspectiva de busca da absoluta transcendência no diálogo, formando, assim, um guia ascético de negação do corpo e de afirmação da alma como a parte racional e imortal do homem. Em suma, na obra encontramos radicalmente o corpo em antítese com a alma, porém, ressalta Reale que tal posição é mais estratégica do que essencial em sua doutrina: “odavia se isso é verdade, também é verdade que essa antítese é apresentada pelo filósofo sobretudo sob a forma de uma mensagem de caráter absolutamente provocador. De fato, no plano físico e antropológico em sentido estrito, Platão assumiu posições bem mais temperadas e equilibradas considerando “natural” a conjugação da alma com o corpo, e essencial o “cuidado” do corpo. De fato, não só deu grande importância à “ginástica” e “medicina”, mas no *Timeu* entendeu o homem como um conjunto estrutural (*synamphoton*) de corpo e alma, concebido e querido pelo Demiurgo em nível programático e realizado de modo perfeito pelos “deuses criados”. Reale, 2002, p. 175).

mecanicista é comparado a uma máquina movida por uma alma, e deste modo, é responsável pelo controle do corpo, como também, na apreensão da realidade¹².

Diante de tais proposições Nietzsche rompe com qualquer forma de dualismo, ele compreende que tal dicotomia subtrai a capacidade dos afetos no corpo e sua capacidade de criação a partir da relação de afetividade do corpo com o mundo e, do mesmo modo, rompe com uma vida regida sobre bases sumamente materialistas; então, como estruturar uma nova ressignificação corporal que não esteja presa em ambas as correntes de pensamento? Como tratar do conceito *corpo* sem cair no aspecto dualista de alma e corpo, e que não esteja com a cabeça presa ao racionalismo divino - alma, nem tampouco, presa ao materialismo crasso da terra?

Como resultado de um interesse investigativo sobre o corpo, alegamos a necessidade de analisarmos os modos de ser e existir na filosofia nietzscheana pelo prisma de uma ética com base etológica. Tal procedimento viabilizará uma desarticulação do sistema de julgamento atrelados a valores transcendentos (ontologia da transcendência), e substituí a dicotomia Alma/Corpo ou Bem/Mal pela diferença qualitativa dos modos de existência, bom/mau¹³ (ontologia da imanência). Nosso propósito requer a discussão de uma tese que relacione ontologia e corpo na filosofia de Nietzsche. Para tanto, o aspecto etológico será o fio condutor para compreendermos como se dará os modos de ser e existir na filosofia de Nietzsche a partir da capacidade do corpo em afetar e ser afetado. Acreditamos na relevância e importância deste trabalho para pensarmos ontologicamente o lugar do corpo na existência e quais suas possibilidades existenciais mediante as afeções.

ONTO-ETOLOGIA

Qual fundamento conceitual nos permitirá alinharmos ontologia e etologia na filosofia nietzschiana? Nesta pesquisa utilizaremos o conceito de corpo proposto na filosofia de Nietzsche como fio condutor que guiará nossas considerações e proposições

¹² Para Descartes, lembra-se, o corpo do homem é completamente associado à máquina, a metáfora do relógio com suas engrenagens e contrapesos torna-se exemplar para adequar essa visão com a física proposta por ele. A marionete levada pela alma, o corpo, deste modo, visto como um autômato é reduzido aos elementos básicos de composição e articulação de uma máquina. Deleuze e Guattari, *Intropoloção do corpo e modernidade*, p. 29.

¹³ Cf. Deleuze, *Filosofia Prática*, p. 29.

acerca dos modos de existir. A filosofia de Friedrich Nietzsche traz uma impactante perspectiva sobre o que é a vida e quais os caminhos possíveis para vivê-la de forma plena. É a concepção de corpo que nos proporcionará pensar os modos existenciais, sejam eles para elevação da potência corporal, ou, para o declínio da potência. Essa concepção não estabelece um corpo ideal, ou algum protótipo que serviria de modelo que generalizaria a compreensão do que seja a transição do homem para o além-homem. O elemento ético da proposta nietzscheana impede tal procedimento, pois o que está em questão é própria relação dos indivíduos com seu corpo, com suas forças e suas condições imanentes, ou seja, não se trata de qualquer corpo ou de forma aleatória, mas, do meu corpo, um exercício de domínio, antes de tudo, de si mesmo, não num combate aos instintos, mas numa vida ascendente na qual felicidade e instinto são idênticos¹⁴: “ corpo é fen meno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, unidade de dominação ”. (DELEUZE, 2018, p.56).

Na obra *O Anticristo* Friedrich Nietzsche afirma, “ considero a própria vida como instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, como instinto para o poder” (Nietzsche, 2011c, §6, p, 18). O conceito de vontade de potência¹⁵ será primordial para compreendermos quando Nietzsche considera a vida como instinto de crescimento, de duração e de acumulação de forças. Como o meu corpo poderá desenvolver ou acessar um modo de existência que eleve a potência corporal? Este é um ponto importante a ser frisado, pois o corpo na filosofia nietzschiana é multiplicidade de forças em acontecimento, não é um corpo moral, sobrecarregado pelo *Tu deves*¹⁶. Por isso, Nietzsche critica o modo de existência do homem socrático-platônico fundado na moral ascética como via de caminho para o conhecimento do bem, em detrimento dos afetos, e assentado num modo de existência que rebaixa capacidade de acesso à vontade de potência de forma ativa. Quando se analisa conjuntamente ontologia e etologia não teremos mais dois campos do conhecimento separados, mas, uma *onto-etologia* – ser e existir –, sendo aplicados na compreensão dos modos de existência dos corpos. Por esta perspectiva, o corpo não será mais avaliado e ou concebido pelo aspecto moral, que

¹⁴ Cf., *O Crepúsculo dos ídolos* (O problema Sócrates, §11).

¹⁵ “A vontade de potência é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidades das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força”. (Nietzsche, 2011c, §6, p.68).

¹⁶ Cf. Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, p. 39- 43.

atribuía adjetivos de culpa aos fenômenos da corporeidade.¹⁷ Afirma Nietzsche e, seguindo esse argumento “ toda a ética até agora é ilimitadamente limitada e local além disso, cega e mentirosa em relação às verdadeiras leis. Ela não estava aí para esclarecer, porém para impedir determinadas ações – menos ainda *educar*.”

o corpo, segundo Nietzsche e, no canto *os que desprezam o corpo*, diferente do que era apresentado pelas teorias dualistas¹⁸ será o ponto de partida para apresentar uma nova forma de existir atualizada nas afecções, pois não se terá corpo e alma como duas substâncias distintas. “[...] todo eu sou corpo, e nada mais a alma não é mais que um nome para chamar algo do corpo.” (TZSCHE, 2011b, p. 51). Para isso, o corpo dentro da filosofia de Nietzsche foi concebido como uma multiplicidade de forças em acontecimento, como ele afirma nos fragmentos “o indivíduo como multiplicidade”¹⁹. Nesse sentido, para compreendermos a ontologia do corpo em Nietzsche e, se faz imprescindível compreender os modos de ser e existir tendo como base as afecções que o corpo enfrentará.

Quando Nietzsche propõe uma transmutação de todos os valores destituindo-os de qualquer aspecto metafísico e atendo-se explicitamente à imanência, ele cria uma outra perspectiva sobre a vida, uma nova ontologia na qual o corpo é parte necessária e não acidental da existência humana ontologia da imanência. Não se trata somente de uma mudança no conceito de corpo, mas, de como a vida passa a ser vista e vivida a partir de uma nova perspectiva *do e para* o corpo, instaurando assim, uma resignificação radical não só do corpo, mas também, da concepção de vida em oposição a qualquer tipo de dualismo ontologia da transcendência, pois em Nietzsche e, o orgânico não é contrário ao inorgânico, antes o que existe é uma “continuidade entre a matéria, a vida e o espírito.”²⁰

¹⁷ A perspectiva dualista sobre a vida criou o corpo adjetivado com valorações negativas, afirma Nietzsche na obra *Crepúsculo dos Ídolos* no § 1 *A razão na Filosofia*, “[...] uma ilusão que faz com que não possamos perceber o ser: onde está o impostor? Já o apanhamos, gritam alegremente, é a sensualidade! Os sentidos, *que por outro lado são tão imorais...* eles nos enganam a respeito do mundo verdadeiro.” (TZSCHE, 2008a, p.35).

¹⁸ O corpo na filosofia nietzschiana vai em contraponto a antiga *forma-homem* ligada a preceitos e fundamentos do mundo transcendente. Para isto Nietzsche vai proferir severas críticas às teorias dualistas: o platonismo; a judaico/cristã e a mecanicista, haja vista, que tais teorias expressam um caráter dual de existência separando corpo e alma, implicando uma valorização da alma ou espírito em detrimento do corpo mortal.

¹⁹ Cf., Nietzsche, *fragmentos do espólio* (julho de 1882 a inverno de 1883/1884, p. 241).

²⁰ Cf., Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, p. 59.

indissociável etologia²¹ e ontologia²² na filosofia de Nietzsche e, isto é, como desenvolver uma compreensão minuciosa sobre essa nova perspectiva sobre o corpo, sem compreender o que *de ine um corpo* e o que *pode um corpo* e como se dá o processo de criação dos modos de existência em estes parâmetros torna inviável uma abordagem sucinta sobre os modos de ser e existir de forma adequada, ativa. A etologia viabilizará fazermos essa ligação entre a ontologia da imanência e o *modus operandi* deste novo corpo, desprovido de qualquer ressentimento. A etologia neste contexto pode ser entendida como o estudo dos afetos e ou o estudo acerca da capacidade de cada corpo afetar e ser afetado. Buchanan frisa, ao analisar a uso do termo etologia em Deleuze, que será a capacidade de afetar e ser afetado que será o diferencial de cada corpo, ou seja, será o que constituirá a individualidade de cada coisa em particular:

Não só a etologia deve estudar os afetos de cada coisa (velocidades e lentidão, para afetar e ser afetado), mas também as circunstâncias que determinam como e se tais relações podem ser estabelecidas com sucesso. Os afetos não são apenas um processo dos corpos, mas o são de maneiras diferentes. É sempre um processo de diferenciação. Por exemplo, Deleuze observa que os afetos não afetam simplesmente uma determinada coisa, mas que, como um devir, podem ameaçar, fortalecer, acelerar, aumentar, diminuir ou mesmo destruir o corpo. (BUCHANAN, 2008, p.159)

Tal compreensão do uso da etologia para desenvolver uma filosofia que ontologicamente produz um novo plano no qual se expressa a vida, assimila bem o modo como Nietzsche interpreta a relação do corpo com as forças constitutivas da existência. Toda a capacidade de elevação ou declínio da potência corporal dependerá do grau de adequação ou inadequação no momento que um corpo sofre a ação de um outro corpo.

Deste modo, para que, a partir do processo de relações resulte em um corpo adequado, é necessário um jogo de domínio e subjugação. Não existe ênfase no quesito de ter uma força superior e uma força inferior, o que problematizamos aqui é a capacidade do corpo em ser afetado e, em conseguir criar momentos adequados a partir de tais forças. Neste ponto, entendemos o afeto como frisa Machado (2009, p.77) “o

²¹ “A etologia é, antes de tudo, o estudo das relações de velocidade e lentidão, dos poderes de afetar e de ser afetado que caracterizam cada coisa”. (DELEUZE, 2002, p.130).

²² Neste ponto podemos apontar dois tipos de ontologias, a habitual das Teorias Dualistas (Ontologia da Transcendência), e a proposta por Nietzsche a (Ontologia Imanente). Feito esta separação, toda crítica da filosofia de Nietzsche foi voltada para a ontologia transcendente ou metafísica, levando a desenvolver uma ontologia radical voltada para imanência, em suma, uma visão de mundo antes de tudo ética.

afeto é a transição, a passagem de um grau de realidade a outro”. este jogo de forças, dependerá exclusivamente do corpo se adequar a outros corpos que qualitativamente combinam com o seu, para a partir disso, elevar sua potência, ou, afastar quaisquer corpos que não combinam qualitativamente com o seu²³.

quanto *ontos* nos faz compreender o ser e a totalidade dos entes, o prefixo *ethos* nos remete ao modo de ser, ao comportamento, a morada ou a toca. “ assim que *ethos* pode significar o temperamento natural de uma espécie animal ou de um indivíduo, mas também a maneira habitual de ser e de se comportar [...]”.

, , p. . quanto a ontologia nietzsciana traz luz um novo entendimento sobre a vida, a etologia nos proporcionará compreender os processos das relações de forças e o tipo de corpo correspondente a tais relações, que resultará nos modos de existir. O que define um corpo é a relação entre forças dominante e forças dominadas. Assim, o corpo será um composto de forças ativas e reativas. Forças ativas podemos compreender neste contexto das afecções, como a capacidade do corpo em tender à potência – forças que comandam; e as forças reativas, que se pode colocá-las como responsáveis pela manutenção do *status quo* do corpo em subserviência às forças ativas – são forças que obedecem. A condição ativa e reativa são qualidades da força, uma não anula a outra, ambas possuem qualidades inerentes a si mesma, ou seja, à própria força, e só podemos fazer a distinção quando estão em relação, pois a força não tem caráter substancial, ela sozinha será uma força qualquer no âmbito da quantidade das forças. Para que haja uma distinção das forças de forma qualitativa é preciso haver uma ação, um jogo de forças em confronto com as demais e, somente assim, poderá haver uma expressão qualitativa da força²⁴.

O resultado, no aspecto qualitativo, será a soma adequada dos modos em relação, levando em consideração a intensidade do acesso à vontade de potência no exato momento dos afetos. Na convergência entre forças ativas e reativas é que definirá ou formará uma totalidade superior em relação ao estágio inicial do corpo. E, quando no

²³ “O objeto que convém à minha natureza determina-me a formar uma totalidade superior, que nos inclui, a ele e a mim. Aquilo que me não convém compromete a minha coesão e tende a dividir-me em subconjuntos que, em última instância, entram em relações inconciliáveis com a minha relação constitutiva (morte)”. (DELEUZE, 2002, p.27).

²⁴ Cf. ESCALANTE. La filosofía vivida: pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche. (no original “ a fuerza solo se muestra en el intercambio, tensión o juego de fuerzas. s solo desde la confrontación con otras fuerzas que una fuerza puede expresarse acrecentar su poder”. A A , 2016 p.347).

momento dessa variação de dois estados, ou seja, nessa mistura de corpos o resultado for a de diminuição da potência corporal? Neste caso, Deleuze afirma que irá comprometer a coesão e criar-se relações inconciliáveis pois não ocorreu um bom encontro. Mas, isso não significa que a potência se defasou, mas, somente assumiu uma nova configuração, com um menor grau de criação. Todo objeto que não for bom para o corpo, isto é, que for inconveniente com o meu corpo, é considerado mau, pois não se compõe ou comporá com ele; e será considerado bom, todo objeto, cuja relação se compõe com meu corpo²⁵.

Compreender o corpo pelo prisma etológico, é compreendê-lo em seu *ha itat* natural, na sua toca, local este, onde as relações de forças se expressam de forma ativa.

Logo aqui, o animal e a sua toca, mas, animal e toca se tornam um só, e para utilizarmos um conceito com mais precisão, um rizoma²⁶. “[...] qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo.” Deleuze e Guattari, p. 10.

Logo a análise ético-etológica se torna essencial para entendermos o processo das relações de forças, tanto em quantidade, quanto em qualidade, rompendo qualquer forma de dualismo sobre a vida animal e toca corpo e alma. Logo teremos aqui dualismos existenciais que tratam especificamente da essência e dos valores²⁷. Logo, “compreender as maneiras de ser no ser, este é o objeto de uma ética isto é, de uma etologia. Deleuze e Guattari, p. 10, o que Nietzsche e denominava de “mundo das forças”, relação intensiva do conjunto dos seres orgânicos e inorgânicos que ultrapassa a relação imediata de uma física, e redimensiona os seres numa expressividade pática.

Logo este foi o movimento feito por Nietzsche e na sua filosofia, pela ótica de uma ontologia imanente, retornou o corpo para seu *ha itat* natural, para sua toca imanência, onde os afetos não serão vistos como um empecilho para que o homem alcance uma vida plena, e “vida plena” aqui, só pode ser pensada enquanto uma vida em permanente adaptação na existência, jamais enquanto *status* a ser conquistado, como uma meta, pois toda meta tem um fim. Logo este posicionamento a noção de estabilidade e fixidez dos corpos vai na contramão da filosofia de Nietzsche e, por isso ele não se propôs elaborar uma utopia para vida. Logo contudo, propôs uma nova perspectiva corporal capaz de selecionar em meio as relações de forças, um modo de existência ativo. Logo

²⁵ Cf. Deleuze, *Filosofia Prática*, p.40.

²⁶ Cf. Deleuze. *Mil platôs - Capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1, p. 15.

²⁷ Cf. Deleuze. *Cursos sobre Spinoza*, p. 134-135.

modo de existência seria capaz de superar o fardo do *Tu deves* moral, e limpar as águas turvas de um conceito de corpo construído de forma dual, e, fundamentado na ontologia da transcendência nietzsc e no *relógio de aratustra* vai afirmar que, “ a verdade, é o homem um rio turvo. preciso ser o mar para receber um rio turvo, sem tornar imundas as suas águas. [...] pois bem, eu vos ensino o Além-homem. ele é esse mar [...]”. Zaratustra, II, b, p. 10. A mudança radical feita por Nietzsche ao propor uma ressignificação do corpo, foi o de encontrar na imanência um sentido para vida. Na primeira parte do *Zaratustra* no canto *Das três metamorfoses*, temos uma apresentação etológica subdividida em três modos de existência: o camelo, o leão e a criança. Esse canto propõe uma mudança radical de perspectiva, isto é, como o espírito se transforma em camelo; o camelo em leão e o leão em criança. Nietzsche apresenta o homem como uma transição, e como tal, precisa sair do seu estado de camelo e alcançar o estado de criança. Em suma, tornar-se um criador de si mesmo, desprovido de quaisquer ressentimentos de culpabilidade sobre o corpo, nada mais de *Tu deves*, mas, o que eu posso, o que *o meu corpo pode*.

MODO DE EXISTÊNCIA CAMELO: o espírito de carregador

Nietzsche mostra as três configurações do espírito humano, isto é, três estágios que o homem transitará. Não se trata aqui de uma transformação da forma corpo, mas, no modo de existir. Em suma, não se trata de uma transformação, mas de uma mudança na perspectiva de estar e compreender o mundo. Com relação a isso, Nietzsche utiliza a imagem do camelo para exemplificar um modo de existência de “carregador”. camelo²⁸ é um animal que dispõe de forças para altas cargas, e dotado de obediência e paciência. Partindo deste princípio, Nietzsche se utiliza destes aspectos para de forma poética apresentar como a vida foi submetida a um processo de extirpação do seu local natural (ontologia imanente), e projetada para um plano transcendente dotado de valores ascéticos que subjugaram o corpo retraindo sua capacidade afetiva (etologia dos afetos) em prol de uma busca pelo conhecimento da verdade. A vida adentrou em uma dimensão moral, com isso, teve-se, um triunfo das forças reativas, isto é, uma vida

²⁸ Camelo: símbolo do espírito paciente que suporta a carga do conhecimento e tem prazer em gozar de sua força. Cf. (NIETZSCHE, 2011b, p, 39).

reativa sendo estruturada a partir de um pensamento voltado a valores transcendentos. Deleuze, na obra *Nietzsche*, frisa que:

Ao mesmo tempo que o pensamento se torna assim negativo, vemos a vida depreciar-se, deixar de ser activa, reduzir-se às suas formas mais fracas, a formas doentias só compatíveis com os valores ditos superiores. *Triunfo da reactividade sobre a vida activa e da negação sobre o pensamento afirmativo.* (grifos do original). (DELEUZE, 2018, p, 19).

Se temos uma vida fundada sobre valores superiores dotados de verdade moralmente construídas como via de caminho para se alcançar o bem, então, temos do mesmo modo, um tipo de pensamento reativo fruto do modo de existência *camelo* (carregador). E carregador aqui, é uma qualidade deste modo de existir, pois goza desta força em suportar a carga dos valores superiores. O espírito tornado besta de carga, é o corpo tornado fardo da alma, que goza de sua capacidade ascética (negação da vida), pois compreende pelo prisma deste modo de existência, que o corpo é um impedimento para que o homem compreenda de forma sublime, o Ser.

A teoria socrática-platônica depositou todas as adjetivações positivas sobre um modo de existência com valores em um além-mundo. Desta feita, mantendo uma subserviência do corpo à alma, pois todo o labor terreno, todo sofrimento existencial foi atribuído ao corpo, e por isso, o homem socrático-platônico deveria se afastar deste objeto terreno. Um modo de existir fundado no ressentimento, tendo como base uma vida de negação aos afetos alegres que aumentam a potência do corpo, não poderia criar um modo de existência afirmativo, mas, um estilo de vida ascético de negação da vida. Em suma, um corpo carregado demasiadamente pelo fardo do *Tu deves* é aquele que tira da existência, por meio da experiência, somente momentos de ressentimentos em relação à vida²⁹. Neste ponto, o filósofo deixou de ser um fisiólogo ou médico para se tornar metafísico.³⁰

O filósofo avalia a sua vida segundo a sua atitude em suportar pesos, em carregar fardos. Estes fardos, estes pesos são precisamente os valores superiores. Tal é o espírito de peso que reúne no mesmo deserto o carregador e o carregado, a vida reactiva e depreciada, o pensamento negativo e depreciador. (DELEUZE, 2018, p, 20).

²⁹ “[...] a experiência nos ensina que se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de nos separar do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas”. (FÉDON, XI, 125, a).

³⁰ Cf. Deleuze, *Nietzsche*, p. 19.

Uma vida reativa, de negação aos afetos alegres, torna o corpo um campo de ressentimentos às forças ativas, limita e impede a vida afirmativa. Este é o fardo de um modo de existência com qualidade de carregador. Esse ato de negação da vida, levou o homem a uma vontade de nada, estagnada no deserto. Assim, o modo de existir foi construído a partir da negação da vida afirmativa, criando assim, uma vida depreciativa. Todo processo de compreensão da realidade terá como base os valores superiores ontologia da transcendência e uma visão equivocada da realidade “ todos os nossos motivos conscientes são fenômenos de superfície: por trás deles se trava a luta de nossos instintos e estados, a luta em torno do poder”. O carregador tornou-se escravo de sua própria força, o espírito tornado em besta se tornou um escravo de seu próprio modo de existência. Tornou-se um carregador fraco em potência e afetos alegres, diferente de um criador, de um espírito livre. O espírito tornado em besta de carga exulta da sua força, em suportar o modo de existência construído a partir da sua forma de compreensão e interpretação sobre a vida (valores superiores . “[...] toda realidade é produto de uma interpretação, isto é, de uma avaliação [...]” , , p. . este ponto, podemos afirmar que todo modo de existir, é fruto de interpretação e avaliação sobre a vida, seja vinculada a uma ontologia transcendente ou imanente. Dois corpos podem ao mesmo tempo serem afetados por um mesmo objeto simultaneamente, no entanto, o resultado desta afecção será distinta em ambos os corpos³¹. Um corpo poderá a partir das relações de forças, retirar para si características que aumente sua potência corporal, de outra forma, poderá, das relações de forças agregar a seu corpo características que diminuem a potência corporal, produzindo assim, momentos tristes. Assim, a perspectiva sobre a vida, será primordial para determinar que tipo de corpo resultará de cada afeto de comando.

Nietzsche na obra *A Gaia Ciência* § 301 aborda sobre a carga de valores no mundo, “ que quer que ten a valor no mundo de oje não tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores ” Z , , p. 1). De início, se a natureza é isenta de valor, logo, o homem é quem emprega valores aos objetos e insere-os moralmente com graus de valoração (Bem e Mal). O espírito tornado em besta de carga, envolto nos valores superiores, regozija-se da sua capacidade em sobrecarregar-

³¹ Cf. (E3P51).

se com valores superiores moralmente construídos e fundamentados pela razão. Sócrates proclamou um modo de existir que de acordo com sua filosofia levaria o homem a alcançar a verdade acerca dos objetos. Porém, criou mais uma ilusão com promessas de conduzir o homem através da razão a uma vida plena, virtuosa e feliz. Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos* em *O problema de Sócrates* § 11 e 12 faz duras críticas a este modo de existência anunciado por Sócrates de negação aos instintos em prol de uma vida galgada de forma racional. “A mais crua Luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença-e de modo algum um caminho de volta “virtude”, “saúde”, “felicidade” [...]”. Z..., 17, p. 18 – 19). Sócrates, afirma Nietzsche, nunca foi um médico, mas somente um doente.

Doravante, o modo de existência fundado na moral extirpou do homem sua capacidade de lidar com seus afetos de forma natural, enquanto estes são uma potência do corpo a ser trabalhada de forma afirmativa. O homem foi tirado do seu habitat, da sua toca. Como compreender de forma perspicaz a vida, senão, em sua toca – imanência? A busca incansável pela verdade, como se fosse o sumo bem para uma vida afirmativa, sobrecarregou o corpo com todas as adjetivações negativas possíveis. E qual a rota de fuga para romper com este modo de existir de carregador? Continuar a “[...]sustentar-se com bolotas e ervas do conhecimento, e fazer jejuar a alma por amor da verdade ” *Das três metamorfoses* (NIETZSCHE, b, p. .

a tentativa de superação do modo camelo, da vida fraca e reativa, o homem apressou ainda mais os passos para o seu deserto. Contudo, no trajeto, a sua vontade de nada e de ressentimento sobre a vida, vem si mesma, a saída para uma superação do ideal ascético, que tolera e sustenta uma vida fraca e reativa. reparado está um novo estágio, um novo modo de existir, será o *modo Le o*. Porém, estará ele dotado de poder e capacidade para conquistar a liberdade de criação de novos valores. A morte de Deus ecoou um momento barulento, não temos com este evento uma transmutação dos valores, pois para ser uma transmutação, requereria que o próximo modo de existir fosse afirmativo, e não negativo. vista disso, o homem se descobriu como assassino de Deus, e com todo o seu fulgor, assumiu o seu lugar na história³². substituir Deus, foi sua maior conquista, no entanto, só adquiriu um novo peso. modo de existir do

³² Cf. Deleuze, *Nietzsche*, p. 28.

espírito tornado em besta camelo, gozará ainda mais da sua capacidade de carregador, pois o niilismo não fora superado, mas, assumiu uma outra forma, isto é, o niilismo fora potencializado ao seu último grau.

niilismo significava até á pouco uma depreciação, negação da vida em nome dos valores superiores. agora negação dos valores superiores, substituição dos valores humanos demasiados humanos a moral substitui a religião a utilidade, o progresso, a própria história substituem os valores divinos. tudo mudou, porque é a mesma vida reactiva, a mesma escravatura, que triunfava sombra dos valores divinos e que triunfa agora pelos valores humanos. D Z , , p. - .

Aqui temos o mesmo modo de existência, o mesmo carregador que deu mais alguns passos para o deserto do niilismo como afirma Deleuze. Com as mesmas nuances, os mesmos pressupostos sobre a vida. A vida continuou reativa, e escrava dos valores que outrora eram divinos, agora, apenas moral. A morte de Deus foi aos olhos do homem um dos maiores feitos, desta maneira, preparado estava o caminho para uma nova aurora, para um novo modo de existência. Ademais, o homem conseguiu romper o cordão entre a terra e o sol, entre o corpo e os valores superiores. Contudo, não estava preparado para uma transmutação dos valores, o *Eu posso* foi sugado pelo barulho da morte de Deus, e sucumbiu-se sob uma nova forma do niilismo.

que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol para onde se move ela agora para onde nos movemos nós para longe de todos os sóis não caímos continuamente para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções existem ainda em cima e em baixo não vagamos como que através de um nada infinito (NIETZSCHE, 2012, p.137).

Este novo aspecto do niilismo trouxe então uma nova figura, um modo de existência em que o corpo se mantém aprisionado por valores racionais e morais. O espírito de carregador já não estava relacionado aos valores divinos, agora, piores dos homens assumem esse papel. Nietzsche compreendeu que o advento da morte de Deus potencializou exponencialmente a vida negativa, a vida reativa. Em suma, novas faces do niilismo. Os valores superiores foram destruídos e rompidos sua conexão com o corpo, o homem encontra-se em um modo de existência onde as forças reativas se sobrepuseram às forças ativas. Assim, não pode responder satisfatoriamente aos problemas da vida, sejam os mais simples gestos de afetos ou os problemas existenciais mais complexos, pois destruiu todos os valores.

corpo é relação de forças ativas e reativas, como afirma Deleuze , p. que “Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais que expressam a relação da força com a força”. precisamente essa relação da força ativa com a força reativa que determinará o modo de existência de cada corpo. Como cada corpo se relaciona com os seres é que determinará o modo resultante das suas forças ativas. seja, um acesso no mais alto grau vontade de potência de forma ativa ou, em um alto grau vontade de potência negativa e *rau* aqui pode se entender pela intensidade de acesso de cada corpo na duração de suas afecções, isto é, pela intensidade gradativa da vontade de potência em cada ato singular. Escalante , p. sustenta que “A intensidade gradativa da potência de cada coisa singular se mede nos afetos que pode produzir”. No entanto, para que essa intensidade ao acesso à vontade de potência se converta em um modo de existência afirmativo, requererá do corpo um ato antes de tudo de caráter ético-etológico. Contudo, o caminho percorrido pelo espírito de carregador foi o inverso, optou por trilhar um caminho com afetos fundados em juízos morais, que não têm uma relação natural com a vida, mas, de imposição do *Tu deves*. Por fim, a pior de todas as formas emergiu nessa nova face do nihilismo. *aratustra* de Nietzsche e exclama, denunciando esta nova figura criadora de uma cultura enferma.

ede eu vos mostro o *ltimo homem*. “ ue é amor ue é o criar ue é anelar ue é estrela ”. Assim perguntará o último homem, piscando os olhos. A terra tornar-se-á, exígua, e sobre ela, veremos saltitar o último homem que tudo amesquinhará. Sua espécie é indestrutível como a da pulga o último homem é o que viverá por mais tempo. NIETZSCHE, 2011b, p. 27).

último homem, é um modo de existência das forças reativas e da vontade de nada elevado até as últimas consequências. neste caso, o aspecto depreciativo sobre a vida se manteve, afirma Deleuze , p. - “[...]o negativo como vontade de potência, a vontade como vontade de nada”, continuaram sustentando estes novos valores que já nasceram velozes, pois a depreciação sobre a vida se manteve. A morte de Deus foi um momento barulhento, que foi abafado pelo o último dos homens, que na tentativa de criar seu próprio modo de existir, destruiu os valores superiores e os valores humanos. nada mais faz sentido para esta nova forma, para este novo modo de existir.

corpo, produto de uma vida qualificada pelos juízos de valor, manteve-se sobrecarregado, mas é no deserto que esse corpo inicia sua transmutação, e a crença na vontade de nada, na vontade de potência negativa encontra um ponto de mudança.

necessário que o último dos homens perca seu protagonismo e que a vontade negativa seja convertida para a vontade afirmativa. Para isso, se requererá um outro modo de existir capaz de se contrapor ao *Tu de es* dos juízos de valores sobre a vida. Faz-se necessário que o espírito tornado em besta de carga se esvaneça e esmaieça, transfigure-se para um novo estágio do espírito humano.

MODO DE EXISTÊNCIA LEÃO: o espírito do sagrado não

Faz-se necessário uma mudança no espírito, uma transmutação para um novo modo de existir. O espírito tornado em besta de carga alcança o seu deserto³³, e nesse ponto pode alcançar o segundo estágio da sua transmutação. “Lá, nessa solidão extrema, produz-se a segunda metamorfose; o espírito torna-se leão; quer conquistar a liberdade, e ser amo em seu próprio deserto”. Nietzsche, 2011b, p. 39. O modo de existir leão³⁴ traz consigo toda sagacidade e determinação do querer libertar-se da carga dos valores superiores do seu estágio precedente. O corpo no modo camelo, era o corpo subserviente à alma, a crença em um além-mundo, aos valores “superiores” e aos valores morais. Agora tornado em leão, adquire a capacidade para questionar, criticar e a dizer não à estrutura moral estabelecida.

O corpo nesse modo de existência leão, defronta-se com todo um conjunto de regras morais que inibem, ou reprimem o espírito de senhor, a sua vontade livre que se dispõe a iniciar sua crítica e recusa aos valores superiores que construíram o conceito de vida, de corpo. Como criar valores novos em um ambiente onde todos os valores já foram criados e estabelecidos como verdade. Teria esta capacidade criativa o modo de existência leão?

Do modo leão é a força, não a criação. O modo de existência leão goza da sua capacidade da vontade livre, para dizer “eu quero”, decidir se continuará submisso as regras, ou se decidirá buscar meios para conquistar o direito de criar valores. Entretanto, o espírito tornado em leão, no ato da sua segunda metamorfose, não adquiriu a capacidade para criar valores, pois o rapace leão, ainda tem em si o peso dos antigos

³³ Deserto: é símbolo dionisíaco do cepticismo, da ausência de alegria e de vida, do objetivismo vulgar. É naturalmente polissignificável, pois simboliza abandono, solidão, descrença etc. Mas aqui tem também a primeira referência. Cf. (NIETZSCHE, 2011b, p. 39). *Das três metamorfoses*.

³⁴ O estágio do espírito tornado. Leão: é o símbolo do poder, da majestade, da independência, do querer dionisíaco, que leva à vitória. Cf. (NIETZSCHE, 2011b, p. 39). *Das três metamorfoses*.

valores, e como detentor de uma vontade livre, precisa despir-se das sobras da carga divina. Por fim, este modo tornou-se um negativo convertido³⁵.

Criar valores novos, nem mesmo o leão o pode; mas a liberdade para a criação nova, isso pode o poder do leão. Para conquistar a própria liberdade, o direito sagrado de dizer não, até ante o dever, para tanto, meus irmãos, é preciso ser leão. (NIETZSCHE, 1987, p. 100).

O espírito tornado em leão ainda traz consigo resquícios da vida depreciativa, por isso não tem a capacidade para criar valores novos. No entanto, na transmutação, houve uma mudança no aspecto qualitativo da força. Diferente do *último dos homens* que prefere se extinguir passivamente, *o homem que quer perecer*, busca uma morte ativa³⁶, é preciso perecer para preparar o caminho para o último estágio do espírito anunciado por *Zaratustra*. O espírito do sagrado “não” só emerge no modo leão, pois para dizer não aos juízos de valores que estruturam a vida precisa ser um leão para tal empreitada. Em suma, precisa ter o ímpeto, audácia, força de leão para conquistar a liberdade, romper o elo das forças reativas com a vontade de nada. Tal feito é necessário para uma mudança de perspectiva sobre a vida. “Quando as forças reativas rompem sua aliança com a vontade de nada, esta, por sua vez, rompe sua aliança com as forças reativas. Inspira ao homem um novo gosto: destruir-se, mas destruir-se ativamente”. (DELEUZE, 2018, p. 221). Deleuze enfatiza que quando há uma desagregação entre as forças reativas e a vontade de nada, abre possibilidade para o novo modo. A relação de afetividade entre o homem reativo e seu objeto passa por uma desagregação de valores, e é neste ponto, que ocorrerá uma transmutação de uma vontade passiva, para uma vontade ativa, e por vez, leva o homem a querer uma nova perspectiva, a romper com a vontade de nada, a destruir-se, mas, de forma ativa. Neste aspecto, destruir-se, não se refere a um aniquilamento concreto do corpo, antes se refere, a um permitir-se mudar, querer aniquilar-se em prol de mais potência. Esse *homem que quer perecer*, prenuncia o além-homem (*Übermensch*), prepara o caminho para um novo modo de existir afirmativo.

³⁵ Cf. Deleuze, *Nietzsche*, p. 240.

³⁶ Um dos pontos centrais na formulação do *ethos* do indivíduo dionísíaco, segundo Nietzsche, é a capacidade de uma “eterna alegria”, mesmo diante do “aniquilamento”; esse ponto, seria a distinção proposta pelo próprio Nietzsche na compreensão da Tragédia: os afetos que estão envolvidos no drama não são o medo, a purificação e a piedade (como defende Aristóteles), mas uma realização de si mesmo, um júbilo acima do medo e da piedade (cf., *O Crepúsculo dos ídolos*, o que devo aos antigos), ou seja, não é a contenção da força que está em questão, mas o excesso como conquista e realização.

Esta desagregação entre as forças faz do negativo um modo afirmativo, o negativo transmutado em modo leão é detentor do sagrado “não” que somente o afirmativo pode dizer, pois agora estar transmutado, pois a vontade de potência negativa perdeu sua qualidade no ato da transmutação. O homem que quer perecer, convertido em afirmativo, é o homem da destruição ativa “[...] ele quer ser superado, vai além do humano, já no caminho do além-do-homem, ultrapassa a ponte, pai e ancestral do além-do-homem”. Dostoevski, Z, 1998, p. 100. Para este entendimento sobre a destruição ativa do corpo, precisa-se distanciar este personagem da filosofia de Nietzsche de quaisquer aspectos utópicos de corpo a ser alcançado. Como frisa Nick Bostrom em *A History of Transhumanist Thought*, que o autor do *Zarathustra* não tinha como foco de sua filosofia uma transformação do homem através da tecnologia, mas, uma transformação cultural e um crescimento de si através da mudança nas tábuas de valores³⁷.

A destruição ativa significa: o ponto, o momento de transmutação na vontade de nada. A destruição se torna *ativa* no momento em que, estando rompida a aliança entre as forças reativas e a vontade de nada, esta se converte e passa para o lado da *afirmação*, se relaciona com uma *potência de afirmar*, que destrói as próprias forças reativas. A destruição se torna ativa à medida que o negativo é transmutado, convertido em potência de afirmar “o eterno prazer do vir a ser”, “*prazer no destruir*”, “*afirmação do fluir e do destruir*”. Dostoevski, Z, 2018, p. 221-222, (Grifos do autor).

Somente o homem da destruição ativa pode conquistar a liberdade para criticar os juízos de valores estabelecido. Ele pode gozar do poder para destruir a si mesmo em prol de novos valores. *Zarathustra* entoa que criar valores novos não será atribuição para este modo de existência devido ainda estar imerso nas águas imundas – a cultura: “conquistar o direito de criar valores novos é a mais terrível empresa para um espírito resignado e respeitoso”. (NIETZSCHE, 2011b, p. 41). Este *homem que quer perecer*, ao ter enjoos do que foi produzido pelo mais desprezível dos homens³⁸, e ao provocar uma cisão com as forças reativas e a vontade de nada, converte um modo de existir negativo, em um modo de existir afirmativo. Doravante, ainda levará tempo para que alcance o sentido da transmutação. Sua potência afirmativa lhe proporcionou a capacidade de criticar o seu próprio modo de estar no mundo, e isso, lhe conduziu para

³⁷ f. Dostoevski, N. “A History of Transhumanist Thought”. *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14, Nr. 1, 2005. p. 4.

³⁸ Cf. Nietzsche. Assim falava Zarathustra, *Prólogo V*, p. 26 – 29.

além. Não mais o modo reativo e fechado nos valores morais como causa de si mesmo, mas, um negativo convertido em afirmativo. Dessa maneira, a corda para ultrapassar o abismo do niilismo foi posta.

O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-homem: uma corda sobre um abismo. [...] A grandeza do homem consiste em ser uma ponte e não uma meta; o que se pode amar no homem, é ser ele uma ascensão e um declínio. [...] Amo aos que sabem viver senão com a condição de perecer, porque, perecendo, eles passam além. (NIETZSCHE, 2011b, p. 22).

A destruição ativa foi a qualidade admirada por Zaratustra nesse modo de existir, pois a determinação para a mudança é expressivamente um aniquilamento do corpo moral em prol de um corpo ético composto de afetos de experimentação e que diz não aos afetos de julgamento. O declínio anunciado por Zaratustra é a base para um novo modo de existir, e assim, tal modo só é possível com a destruição do *homem que quer perecer*, pois ele compreendeu que seu poder de dizer não, seria o fio condutor para o além-homem. Nestes termos, como já frisado, o modo leão não poderia criar valores novos, sendo que ele mesmo era fruto de valores que já tinham nascido velhos. Contudo, tem em si, forças convertidas em afirmativas para conquistar a liberdade de criar o caminho, criar a ponte entre o ancestral e o além-homem. Exclama *Zaratustra!*

Amo ao que vive apenas para conhecer e quer conhecer para permitir que um dia viva o Além-homem. Essa é a sua maneira de querer a própria perda. [...] Amo ao que trabalha e inventa, a fim de erigir um dia a morada do Além-homem, e preparar para ele a terra, os animais e as plantas. Essa é a sua maneira de querer a própria perda. [...] Amo aquele cuja alma pródiga recusa qualquer gratidão, nem devolve o que quer que seja; porque dá sempre e nada reserva para si. (NIETZSCHE, 2011b, p. 22-23).

Se já temos um modo negativo convertido em ativo, e do mesmo modo, as forças ativas já manifestadas, então, o espírito tornado em leão, estar preparado para o próximo estágio. Faz-se necessário um novo modo de ser e existir, modo este, em que o corpo alcança suas maiores potencialidades na existência. Um modo de existir onde não há inserção da dualidade existencial, ocasionando assim, uma qualificação da vida por meio da moral como ocorre nas teorias dualistas. O caminho para o próximo estágio do espírito humano, segundo Nietzsche, ocorre quando o corpo retorna para seu habitat natural, e assim, compreendido, antes de tudo, pela sua capacidade de afetar e ser afetado na existência. Mas, o que pode fazer a criança onde o leão não o pode “mas,

dizei-me, irmãos que pode fazer a criança, onde o próprio leão foi incapaz “ or que o rapace leão deve tornar-se criança? (NIETZSCHE, 2011b, p. 42).

MODO DE EXISTÊNCIA CRIANÇA: o espírito do sagrado sim

O resultado da metamorfose é tornar-se criança, se tornar o além-homem (*Übermensch*) como um modo de existir, visando sempre a melhor forma de estar no mundo, tirar o melhor proveito de cada encontro, tornar adequado cada encontro com outros corpos, visando sempre a elevação da potência. Mas por que o modo criança é visto como resultado do canto *Das três Metamorfose*? Nietzsche viu na figura da criança o aspecto da inocência perante a existência, a prática dos seus atos não tem em si, finalidades. “noc ncia é a criança, o esquecimento, novo começar, jogo, roda que gira sobre si mesma, primeiro movimento, santa afirmação”. (NIETZSCHE, 2011b, p. 42).

O aspecto autotélico deste modo proporciona ao homem uma nova perspectiva sobre a existência, pois o modo criança é detentor do *sagrado sim*, isto é, o *sim* para uma vida afirmativa fundada na capacidade do corpo em afetar e ser afetado, serão os afetos de comandos que determinarão seu modo de estar na vida. O modo criança alcança a capacidade para dizer sim para vida somente após sua peregrinação pelo modo anterior – modo leão. Para dizer sim, foi preciso dizer o *não do leão*, o não aos juízos de valores impostos à vida. Este modo, é o último estágio da metamorfose, o momento em que o espírito humano se torna criador, o momento em que o corpo é retornado para seu *habitat natural* – imanência. O estágio do leão conquistou a liberdade para o advento de novos valores que somente a criança seria capaz de criar.

Nietzsche em *Assim Falava Zarathustra* no canto *Nas Ilhas Bem-Aventuradas*, afirma, “riar é a grande emancipação da dor, e o alívio da vida. as para que exista o criador, necessitam-se muitas dores e transformações.” Z , 2011b, p.119). O espírito tornado em criança é um pulso do devir, são momentos a serem alcançados pelo corpo, e a intensidade das afecções e atualizações é determinada pelo grau de acesso à vontade de potência afirmativa. Em suma, a cada acontecimento na sua mais célebre realização, ele supera a si mesmo, em si mesmo, pois sua plenitude independe da forma

corpo, pois ele não é um fim, ele não detém o poder, é atravessado pelas múltiplas forças que compõem a existência.

O *jogo* praticado pela criança no ato da brincadeira, é o jogo que tem um fim em si mesmo, não temos aqui um aspecto teleológico.³⁹ A criança ao brincar, ao se divertir, não busca uma satisfação extrínseca, mas, suas ações são imanentes a si, são intrínsecas, não há um porquê, muito menos um para quê. A sua inocência em estar no mundo proporciona a criação de valores sobre a realidade a partir dos afetos livres que compõem seu *ethos*. A partir das afecções, é que este modo de existência criará momentos para si, que eleve sua potência corporal, criando assim, momentos alegres, afirmativos. Diferente do modo de carregador, que toda a sua atividade existencial estava pautada em uma finalidade transcendente, em valores superiores, moral. Assim, toda ação humana neste modo do espírito tornado em besta de carga, era extrínseca, pois seu corpo estava dissociado de uma ontologia da imanente.

No âmbito ético-etológico, o corpo é avaliado pela sua capacidade de ser afetado, ou seja, pelo que pode, e não pelo que é. A cada afeto de comando, novas configurações de existência é criado. Assim, a vontade de potência no corpo não visa uma conservação, mas um aumento no grau da capacidade de criar realidade, tirando proveito de cada instante deste mar de forças, como se este, fosse o último momento de sua existência, por fim, um corpo criador. “[...] cada potência extrai em cada instante sua última consequência.” (TZSCHE, 2011a, § 297, p. 380). Nietzsche é categórico ao afirmar que, “Deves criar um corpo superior, um primeiro movimento, uma roda que gire sobre si; deves criar um criador. (NIETZSCHE, 2011b, p. 100). Um corpo capaz de aumentar seu grau de qualidade durante a afecção, capaz de no ato dos afetos de comando aumentar sua qualidade de existir de forma adequada, pois somou a si características alegres, boas. O resultado desta relação durante as afecções dependerá da estrutura de cada corpo e de como cada corpo se adequará.

O corpo criador do modo criança tem a capacidade para criar valores a cada configuração existencial, pois estar na sua toca, e nela, é suprido todas as suas necessidades criativas - imanência. A sua realização na existência dependerá exclusivamente da sua capacidade de adequação no ato das relações de forças. Vejamos

³⁹ Na última transformação aparece uma das características mais fortes da filosofia de Nietzsche, o elemento heraclítico, sintetizada no fragmento “o tempo é um menino que brinca jogando dados regime de criança”. Utilizamos a tradução de Damião Berge. O logos heraclítico, introdução ao estudo dos fragmentos).

o que Espinoza na Proposição 51 do livro III da *Ética* irá afirmar, “Dois homens podem, portanto, ser afetados, no mesmo momento, de maneiras diferentes. [...] podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto”. (E3P51). Roberto Machado ao escrever o capítulo *Espinosa, o ser e a alegria*, afirma que, “A afecção é o estado de um corpo quando ele sofre a ação de outro corpo, é uma mistura de corpos em que um corpo age sobre outro e este recebe as relações características do primeiro”. (MACHADO, 2009, p.74). Espinoza é assertivo e ao mesmo tempo provocativo quando lança a questão sobre “o que pode um corpo⁴⁰”, e neste ponto, deve-se separar dois estágios fundamentais nessa problemática. A primeira diz respeito da relação do corpo com o meio e com os demais corpos em relação. A segunda diz respeito a sua capacidade de ser afetado, isto é, até que ponto sua natureza permitirá ser afetado.

O motivo é que, quando tenho um encontro no qual a relação característica do corpo que me afeta, que me modifica, se combina com a relação característica de meu corpo, minha potência de agir aumenta. [...] Ao contrário, quando teno um encontro no qual a relação característica do corpo que me afeta compromete ou destrói parte da relação característica de meu corpo, minha potência de agir diminui e, no caso extremo, pode até mesmo se destruída. (MACHADO, 2009, p.76).

A partir de um determinado centro de força ou ponto de aplicação⁴¹ escolhido pelo corpo, é que a vontade de potência agirá, seja uma vontade dominadora, seja uma vontade dominada, isso dependerá do grau de adequação e inadequação de cada corpo em relação aos outros corpos, pois onde há vida existirá aquele que manda e o que obedece. Deleuze em *Conversações* é enfático ao sintetizar que não basta que a força se exerça sobre outras forças, também é preciso que ela se exerça sobre si mesma: será digno de governar os outros aquele que adquiriu domínio de si”. (Deleuze, 2001, p. 140 – 141). Ademais, a mesma vontade dependendo da intensidade, poderá hora mandar, hora obedecer. No *Assim Falava Zaratustra* no canto *Do Domínio de Si*, Nietzsche e fala que, “em toda parte onde encontrei a vida, ouvi falar de obediência. Tudo o que vive obedece. E eis o segundo ponto: manda-se naquele que não sabe obedecer a si mesmo. Isso é frequente entre os vivos”. (Nietzsche, 1988, p. 132).

⁴⁰ O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que pode o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer. Pois ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções [...]” (E3P2S1).

⁴¹ Cf. Deleuze, *Foucault*, p.132.

justamente essa relação de oposição da vontade de potência à outras vontades de potência que garantirá ao ser humano a sua efetividade na existência e a criação de novos modos de ser. “oda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de poder, para poder ser vontade de poder”. -LAUTER, 1997, p. 84).

Foi justamente esta capacidade de transformação e adaptação sobre a existência que levou Nietzsche a admirar Lamarck nas suas intuições sobre a existência de uma força ativa, uma força de metamorfose⁴². Vemos neste ponto uma mudança de perspectiva sobre a existência, pois, não se trata de uma adequação ao meio de forma reativa, mas uma adequação ativa no ato das relações entre os corpos, tendendo a captar para si as características dos outros corpos ou momentos, que elevará sua potência corporal resultando em um momento alegre, ativo; em suma, uma potência de transformação que permite o surgimento de algo novo, ou como lembra Deleuze (2018, p. , “[...] c ama-se de nobre a energia capaz de se transformar”.

REFERÊNCIAS:

STIEGLER, Barbara. **Nietzsche et la biologie**. Paris: PUF, 2001.

BROSTROM N. **Transhumanist values**. Review of Contemporary Philosophy 4, 2005b: <http://www.nickbostrom.com/ethics/values.pdf>.

BUCHANAN, Brett. **Onto-Ethologies: The Animal Environments in Uëxkull, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze**. NY: Sunny Press, 2008.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro, ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 1. Gilles Deleuze, Félix Guattari; Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro, Editora 34, 1995 (Coleção TRANS).

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica: Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. radução de laudia ant Ana artins revisão da tradução Renato Ribeiro – São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles. **et s e e a f osof a**. raduzido por ariana de oledo arbosa,

⁴² Cf. Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, p.59.

- vídio de Abreu il o. ão aulo n- edições, .
- DELEUZE, Gilles. **sp nosa e o p o ema a p ess o.** radução de Deleuze – , coordenação de uiz . . rlandi. ão aulo ditora , edição .
- DELEUZE, Gilles. **Curso Sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981. Tradução para português Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. 3ª ed. Fortaleza: edUECE, 2019.
- ESCALANTE, Raúl E. de Pablos. **La filosofía vivida: pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche.** Tese (Doutorado em Filosofia) - Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Madrid. p. 584 fls. 2016.
- LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e modernidade.** Tradução de Fábio dos Santos Creder Lopes. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- REALE, Giovanni. **Corpo, alma e Saúde:** o conceito de homem de Homero a Platão. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.
- MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia.** Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche.** Tradução: Oswaldo Giacóia. São Paulo: ANNABLUME, 1997. (Coleção E: 6).
- NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos do espólio** (julho de 1882 a inverno de 1883/1884). Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: UnB, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos do espólio** (primavera de 1884 a outono de 1885). Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: UnB, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **onta e e pot n a.** radução, refácio e notas de ário D. erreira dos antos. etrópolis, ozes, a.
- NIETZSCHE, Friedrich. **ss m a a a a at st a** um livro para todos e para ninguém. radução e notas explicativas da simbólica nietzsc iana de ário erreira dos antos. ed. etrópolis- ozes b.
- NIETZSCHE, Friedrich. **nt sto** aldição contra o cristianismo radução, notas e apresentação de enato Z ic . – orto Alegre, , c.
- NIETZSCHE, Friedrich. **m o Bem e o a** relúdio de uma ilosofia do uturo. radução de Ant nio arlos raga. edição scala. ão aulo. d.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos:** ou como se filosofar com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza, 1ª edição. São Paulo, Companhia de Bolso, 2017.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2ª edição, 6ª reimpressão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

, olange. **t a e p o t a e m** **st te es p** sis, et os, nomos.
radução onstança arcondes esar. ão aulo aulus, .

AFINAL, QUAL TEMPO? REFLEXÕES SOBRE O CONTEMPORÂNEO EM AGAMBEN E NIETZSCHE

Micael Rosa Silva*

Resumo: Este trabalho tem o objetivo de fazer uma reflexão sobre a contemporaneidade, ou mais especificamente, sobre a relação decorrente entre as pessoas e o *espírito de seu próprio tempo*. Para isso, iremos considerar as ideias do ensaio *O que é o contemporâneo?* de Giorgio Agamben, relacionando-as, em seguida, com as concepções de “extemporaneidade” e “história” de Nietzsche.

Palavras-chave: Agamben, Nietzsche, contemporâneo, extemporâneo (*Unzeitgemässe*), tempo.

AFTER ALL, WHAT TIME? REFLECTIONS ON THE CONTEMPORARY IN AGAMBEN AND NIETZSCHE

Abstract: This work aims to reflect on the contemporaneity, or more specifically, about the relationship arising between people and the *spirit of their own time*. For that, we will consider the ideas of the essay *What is the contemporary?* by Giorgio Agamben, following then relating them to Nietzsche's conceptions about “extemporaneity” and “history”.

Keywords: Agamben, Nietzsche, contemporary, extemporaneous (*Unzeitgemässe*), time

Introdução:

É bem comum e amplamente difundida – até mesmo para facilitar seu estudo e compreensão – a divisão histórica da filosofia em quatro períodos distintos. A manutenção desta divisão pode ser claramente observada em qualquer curso universitário de Filosofia, onde as disciplinas são organizadas de acordo com a produção histórico-filosófica das distintas épocas: *antiga, medieval, moderna e contemporânea*.

Não queremos entrar no mérito da discussão se tal forma de dividir a filosofia merece ou não ser revista. Porém, não podemos ignorar a problemática que é demarcar, com precisão, cada um destes períodos histórico-filosóficos; tarefa que se torna ainda

*Micael Rosa Silva é Mestre em Filosofia pela UERJ e Doutor em Filosofia pela Puc-Rio. É professor de Filosofia da Educação no Departamento de Pedagogia da UEL e Professor de Filosofia no Colégio de Aplicação da UEL.

mais árdua e perigosa quando nosso foco é balizar a viragem da época *moderna* para essa outra época subsequente que chamamos, genericamente, de *filosofia contemporânea*.

Essa delimitação obviamente não é meramente cronológica, isto é, não é simplesmente pelo fato de um pensador viver em determinado período, que fará dele um filósofo *moderno* ou *contemporâneo*. Antes disso, há certas tendências de pensamento que demarcam o início de uma nova era. Quanto à origem da *filosofia contemporânea* – ao menos dessa que ficou designada como “filosofia continental”, em contraposição à “filosofia insular”, do pensamento analítico – pode ser discernida no momento em que se instituiu, como tema fundante do discurso filosófico, a problemática do sujeito do conhecimento diante da crítica contundente aos alcances e limites cognitivos da razão. Desse modo, Kant representaria o momento de arranque, de trânsito, enquanto Hegel e Schopenhauer encetariam a “contemporaneidade”.

Essas afirmações, ditas tão superficialmente, carecem de uma reflexão mais aprofundada, visando proporcionar um entendimento mais amplo, no âmbito da própria filosofia, sobre o que é a *contemporaneidade*. Entretanto, tal reflexão deve ir muito além de questões exclusivamente *diacrônicas*, ou seja, de se investigar, a partir de uma vertente historiográfica, as orientações filosóficas de uma época e como se deu sua evolução no tempo. É necessário pensar a *filosofia contemporânea* também de maneira *sincrônica*, “trans-histórica”, atribuindo aos autores, suas obras e sistemas uma compreensão sempre atualizada⁴³. Procedendo desse modo, poderemos nos apropriar de um saber filosófico-discursivo sem restrições temporais, sem uma setorização histórica e, portanto, conferindo a potencialidade desse saber ser constantemente número.

Com isso levantamos outra problematização sobre a *contemporaneidade*, que não mais diz respeito à divisão histórica da filosofia, nem mesmo às tendências de pensamento dessa ou daquela época; todavia refere-se a um terceiro eixo de reflexão, direcionado pelo questionamento “como é possível apropriar-se de um saber filosófico-discursivo temporalmente remoto de nós, entretanto, ainda assim, ser dele

⁴³ Sobre as perspectivas diacrônicas e sincrônicas da história da filosofia Cf. CANTISTA, 2006. p

contemporâneo?”, dito de outro modo: “de quem e do que somos contemporâneos?” e, por consequência, “o que é o contemporâneo?”.

Tais questionamentos foram feitos por Giorgio Agamben em um curso de Filosofia destinado à Faculdade de Arte e Design do IUAV de Veneza, em 2006, e mais tarde publicada na forma de ensaio. Neste, o pensador italiano se vale de uma série de argumentos, exemplos e alegorias que nos possibilitam re-pensar o *tempo* para além de uma dimensão puramente cronológica e periódica.

Sabendo disso, nosso trabalho buscará refletir sobre de que modo é possível perceber o *espírito do nosso tempo*. Utilizaremos como fio-condutor as indagações feitas por Agamben em diálogos com outros pensadores, especialmente Nietzsche. Para isso, dividimos nosso itinerário em duas partes: a primeira será responsável por reconstruir as ideias de Agamben; a segunda se ocupará em demonstrar o que Nietzsche entende por um “pensador extemporâneo” e por que ele mesmo se considera como tal. Nesta segunda etapa apresentaremos alguns argumentos da segunda *Consideração intempestiva*, porém não nos restringiremos a ela, apenas destacaremos alguns pontos que ressaltam a intempestividade nietzschiana.

I – O que é o *contemporâneo* para Giorgio Agamben

No ensaio *Che cos'è il contemporaneo?* a indagação inaugural de Agamben é exatamente esta: “De quem e do que somos contemporâneos? E antes de tudo, o que significa ser contemporâneo?” (AGAMBEN. 2013, p. 57). Sua intenção com esta pergunta não é entender o período histórico-filosófico que sucedeu cronologicamente a filosofia moderna, tampouco questionar quais autores de nós são contemporâneos, no sentido vulgar da palavra. Ora, o ponto é que podemos nos deparar com textos de autores séculos distantes de nós e outros muito recentes, contudo, em ambos os casos devemos ter o desafio de tornarmo-nos deles contemporâneos.

Inicialmente Agamben quer dizer que *ser contemporâneo* de algum autor está ligado ao modo e a intensidade com que os seus textos e pensamentos são capazes de nos afetar. Neste sentido, a exigência de se tornar contemporâneo de determinado discurso filosófico é similar à capacidade de *espantar-se* diante dele. O espanto aqui, tal

como assinalou Heidegger, é o que “carrega a filosofia e impera em seu interior” (HEIDEGGER, 1973, p. 219). Heidegger está fazendo referência à expressão grega *τὸ θαυμάζειν*, o *pathos* ao qual Platão e Aristóteles declararam ser a origem e a prática de todo o filosofar⁴⁴. Ser contemporâneo é, então, um assombrar-se, uma disposição afetiva que nos convoca por um apelo e, ao mesmo tempo em que nos faz retroceder pelo fato de ser assim e não de outra maneira, também nos mantém “atraídos e como que fascinados por aquilo diante do que se recua” (HEIDEGGER, Idem).

O contato com os autores do passado, distantes ou recentes, se ocorrido de outro modo, seriam apenas erudição histórica, sem nenhuma potencialidade de atualização. Assim sendo, podemos dizer que a contemporaneidade do pensamento é a *forma* como se pensa o conteúdo. Consequentemente, além de demonstrar essa conectividade com textos remotos, a intenção de Agamben é demonstrar que “ser contemporâneo” também significa ter uma singular relação com o seu próprio tempo: adere-se a ele e, simultaneamente, distancia-se dele para melhor compreendê-lo. Ser contemporâneo é ser anacrônico, diferentemente daqueles que coincidem plenamente com sua época e por isso não conseguem, de fato, vê-la. Estes não são contemporâneos, porque sem dissociação não é possível manter os olhos fixos sobre seu tempo, é inviável compreender as nuances de sua época.

Para melhor ilustrar essa concepção sobre o que é o contemporâneo, Agamben recorrerá a uma sorte de exemplos e metáforas, assim como à poesia a fim de distanciar-se da noção de tempo como uma mera experiência cronológica-causal. Primeiramente o filósofo faz referência ao poeta russo Osip Mandelstam, que escreveu em 1923 a poesia “O século”. Segundo a interpretação agambeniana, essa poesia, mais que refletir sobre os séculos e as eras no sentido cronológico dos termos, reflete sobre a contemporaneidade do poeta, ou seja, a relação dele com o tempo. O poeta é aquele que deve manter fixo o olhar em seu tempo e para isso distanciar-se dele. O desafio do poeta é a atualidade da poesia: colocar o passado e o futuro da imagem no mesmo instante, e com seu ritmo nos descolar de nosso tempo. Para Agamben, o poeta e o contemporâneo mantêm o olhar fixo em seu tempo para perceber nele não as luzes, mas sim o escuro; o

⁴⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 2, 982b 12. PLATÃO. *Teeteto*, 155c-d.

contemporâneo não se deixa cegar pelas luzes de seu tempo, mas é aquele que sabe ver o que está oculto na obscuridade.

O argumento encontrado pelo pensador italiano para elucidar a visão do contemporâneo vem da neurofisiologia: ele afirma que, na ausência de luz, determinadas células chamadas de *off-cells* entram em atividade e produzem aquela peculiar espécie de visão que chamamos de escuro. Segundo este argumento, a escuridão não é, portanto, apenas privação de luz, ou uma não-visão, pelo contrário, é resultado de células presentes em nossa retina responsáveis justamente por enxergar o pretume; da mesma forma que o escuro da contemporaneidade não é apenas passividade e sim implica uma habilidade que equivale a neutralizar a luminosidade características de uma época para descobrir suas trevas. O contemporâneo percebe o escuro de seu tempo como algo que lhe é próprio e por isso não cessa de interpretá-lo: “Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo” (AGAMBEN, 2013, p. 64).

Outro exemplo de Agamben sobre o contemporâneo também diz respeito à escuridão, mas agora aquela densa treva que circunda as estrelas que percebemos ao mirar o firmamento noturno. Sabendo que existem infinitos corpos celestes luminosos, a penumbra que vemos no espaço requer uma explicação, dessa vez retirada da atual astrofísica: no universo em expansão, as galáxias mais remotas se distanciam de nós numa velocidade muito maior que àquela da luz, que por sua vez não consegue nos alcançar, então aquilo que percebemos como o escuro no céu é essa luz que viaja em direção a nós numa velocidade altíssima, mas não pode nos alcançar, isso porque a velocidade em que as galáxias se distanciam é superior àquela da luz em nossa direção. A metáfora consiste em dizer que ser contemporâneo é o mesmo que “perceber no escuro do presente essa luz que procura-nos alcançar e não pode fazê-lo” (AGAMBEN, 2013, p. 65). E isso significa dizer que os contemporâneos são raros, é essencial ser corajoso e perceber no escuro da época uma luz que, dirigida a nós, se distancia infinitamente.

Nestes termos, o tempo da contemporaneidade não ocorre enquanto *Χρόνος* (*Kronos*), ou seja, o tempo cronológico, do relógio que é perfeitamente representado

pelo titã faminto que cotidianamente nos devora, sem possibilitar o conhecimento de nosso “agora”. Essa imagem ilustra perfeitamente as pessoas que estão agrilhoadas aos afazeres cotidianos como que “devoradas pelo tempo” e, por isso, incapazes de enxergar e entender as engrenagens de seu tempo. Na contemporaneidade há a necessidade de distanciamento do cronológico, isto é, há a urgência do intempestivo, do anacronismo que nos permite apreender o nosso tempo na forma do *καιρός* (*kairós*), o “agora” que, por sua vez, pode ser experienciado como um “muito cedo” que se confunde com “muito tarde”; ou um “já” que é também um “ainda não”. Com esses paradoxos, Agamben quer demonstrar que o tempo do contemporâneo, o *kairós*, converge-se em um ponto de encontro entre outros tempos e gerações, de modo que dividindo e interpolando o tempo, é possível transformá-lo. Ao colocar o “agora” em relação com os outros tempos, conseguimos perceber nele a história de maneira inédita (Cf. AGAMBEN. 2013, p. 72).

O exemplo dado na continuidade do ensaio, para melhor explicitar a experiência do tempo chamado de contemporaneidade, que se constitui como o “agora” é o da moda. O que melhor caracteriza a “moda” é que ela introduz uma descontinuidade no tempo, dividindo-o (tempo) segundo sua atualidade ou inatualidade, isto é, seu estar ou não-estar na moda. Apesar de sutil, essa divisão é perceptível e quem a percebe, por perceber, certifica seu estar na moda. Contudo, não é possível de objetivá-la e fixá-la no tempo cronológico. O “agora” da moda, o instante em que ela vem-a-ser não é identificável por nenhuma marcação cronológica.

Agamben atesta esta impossibilidade de marcação da moda em qualquer cronômetro ao questionar se esse instante da moda é o momento em o que o estilista concebe o traço, ou naquele em que o desenhista confere à costureira a confecção do protótipo? Ou no momento do desfile, onde a peça é levada por aquelas, as únicas que estão sempre na moda, as *modelos* e, por isso, paradoxalmente, nunca o estão realmente? Em outras, palavras o tempo da moda se institui sempre adiantado a si e, por isso, também sempre atrasado (Cf. AGAMBEN. 2013, p. 66 – 69). O “agora” da moda é inapreensível assim como o *καιρός* do contemporâneo, ambos comportam uma dissociação. Mas a temporalidade da moda tem outra conexão com a

contemporaneidade: ela cria sempre tendo em vista uma peculiar relação com os outros tempos – certamente com o tempo passado e talvez com o futuro. A moda pode encontrar, “citar” e, por conseguinte, reatualizar qualquer momento do passado; pode-se revocar, voltar a chamar e revitalizar até mesmo o que foi declarado como morto.

Essa relação especial com o passado assinala outro aspecto importante: a contemporaneidade se inscreve no presente marcando-o como *arcaico*. Somente quem percebe no que é mais atual os indícios e assinaturas do passado, diz Agamben, pode dele ser contemporâneo. O autor vai buscar na terminologia grega antiga *αρχή* (*arché*), ou seja, “princípio”, “origem” para designar o tempo “arcaico”. É importante entender que *αρχή*, neste contexto, não se situa só em um passado cronológico, todavia é contemporânea do devir histórico e age perenemente nele, ou seja, mesmo posteriormente continua atuando, como o embrião que continua agindo nos tecidos do organismo maduro, ou o bebê na vida psíquica do adulto. Entre o moderno e o arcaico há um encontro, por isso, pode-se dizer que a via de acesso ao presente é uma arqueologia, que não retrocede a um passado remoto, mas sim àquilo que no presente não podemos viver. O jogo aqui é se relançar à origem sem poder alcançá-la, já que o presente não é outra coisa senão parte do não-vivido. Ser contemporâneo é, então, voltar ao presente que nunca estivemos.

Apresentados estes exemplos, podemos perceber que na concepção filosófica de Agamben sobre a contemporaneidade há uma nova compreensão de *tempo* que, por sua vez, se dissocia do *tempo cronológico*. O contemporâneo exige uma descontinuidade. Não é apenas quem, ao perceber a penumbra do presente apreende sua resoluta luz; é também quem, dividindo e intercalando o tempo, está em condições de relacioná-lo com outros tempos e com isso adquire as condições de transformá-lo. Para o desafio de ser contemporâneo e “enxergar a luz invisível que é a escuridão do *agora*” é imprescindível o afastar-se de seu tempo, obter uma visão panorâmica, ser intempestivo. É por essa razão que Agamben traz Nietzsche ao debate ao fazer uma citação já na primeira seção de seu ensaio: “contemporâneo é ser intempestivo”⁴⁵.

⁴⁵ Agamben cita Roland Bathers, para suscitar Nietzsche em seu texto: AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo*. p. 58.

Friedrich Nietzsche é lembrado como o jovem filólogo que ganhou notoriedade em pensar os gregos e publicar sua obra *O Nascimento da tragédia*. Entretanto, é importante dizer que este voltar os olhos para a Grécia não é um exercício exclusivamente exegético, mas uma estratégia do filósofo alemão para compreender o *espírito do seu tempo*, projetando a sombra de seu presente sobre o passado, com a intenção de compreender as trevas do “agora”.

Com o intuito de acertar as contas com o seu tempo e tomar uma posição em relação ao presente, Nietzsche publica em 1874 as “*Considerações Intempestivas*”. Já na abertura da *segunda consideração* podemos ler: “intempestiva esta consideração o é, porque procura compreender como um mal, um inconveniente e um defeito algo do qual uma época justamente se orgulha, isto é, sua cultura histórica, porque eu penso que somos todos devorados pela febre da história e deveremos ao menos disso nos dar conta” (NIETZSCHE. *Apud.* AGAMBEN. 2013, p. 58). Nietzsche, aos olhos de Agamben é contemporâneo, pertence verdadeiramente ao seu tempo, entretanto, justamente por não coincidir com ele; ora, é contemporâneo exatamente por sua inatualidade e por sua (des)conexão e dissociação em relação ao que é comum em seu presente. Em outras palavras, Nietzsche é e se percebe como intempestivo. Nossa próxima etapa neste trabalho é exatamente explorar as características do pensamento nietzschiano que o destacam enquanto pensador extemporâneo.

2ª parte – O pensamento extemporâneo de Nietzsche

É comum entre os intérpretes de Nietzsche considerá-lo um pensador extemporâneo. Na própria obra nietzschiana há um sem-número de fragmentos e imagens onde o filósofo se coloca como alguém “inatual”, ou ainda, à frente de seu tempo e crítico severo de sua época. Estas características de seu filosofar fazem dele, de acordo com as especulações de Agamben até aqui expostas, um pensador contemporâneo. Nestes termos, Nietzsche é contemporâneo porque pensa contra o seu tempo, em toda sua obra coloca em cheque a tradição e a mesmice de sua época. O próprio filósofo considera que essas características fazem de seu pensar “autêntico”.

Trata-se de um pensamento inatual, ou seja, sua filosofia martela contra o que é comum e o corriqueiro. A oposição às nuances de seu presente é a forma pela qual Nietzsche constrói sua crítica à cultura moderna ocidental. Criticar o seu tempo urge como a principal exigência de um filósofo, tal qual ilustra a máxima escrita no prólogo do livro *O Caso Wagner*: “Que exige um filósofo de si, em primeiro e último lugar? Superar em si o seu tempo, tornar-se “atemporal”. Logo, contra o que deve travar o seu mais duro combate? Contra aquilo que o faz filho deste tempo” (NIETZSCHE. 2009, p. 9).

Sob essa premissa, apenas dois anos após a publicação de sua primeira obra, Nietzsche traz à tona as *Unzeitgemässe Betrachtungen*⁴⁶, primeira referência explícita à sua intempestividade. Sobre elas, escreve mais tarde em sua autobiografia: “As quatro extemporâneas são integralmente guerreiras. Elas demonstram que eu não era nenhum “João Sonhador”, que me diverte desembainhar a espada – e também que tenho punho perigosamente destro” (NIETZSCHE. 2008, p. 64).

Contudo, ser intempestivo não é o mesmo que ser “intemporal”; no caso de Nietzsche, encarar o seu tempo como um guerreiro, desembainhar a espada e estar pronto para o duelo são as marcas de sua intempestividade: “O primeiro ataque”, diz o filósofo se referindo à primeira *Consideração extemporânea* de 1873, “dirigiu-se à cultura alemã, à qual eu descia os olhos com inexorável desprezo. Sem sentido, sem substância, sem meta: uma mera *opinião pública*”. (NIETZSCHE. *Idem*). Este ataque esgrimista não é outra coisa senão a capacidade de pensar o que é inerente à sua época de outro modo. Para isso, é necessário ser estranho ao seu tempo, ser como um, estrangeiro, um estranho em seu “hoje”. É dessa forma que descreve os filósofos nas linhas iniciais do §212 de *Além do Bem e do Mal*: “Cada vez mais quer me parecer que o filósofo, sendo por necessidade o homem do amanhã e do depois do amanhã, sempre se achou, teve de se achar em contradição com o seu hoje: seu inimigo sempre foi o ideal de hoje”. (NIETZSCHE. 2003, p. 118).

⁴⁶ Utilizamos as palavras “extemporâneo” e “intempestivo” como sinônimos, ambas em referência ao termo empregado por Nietzsche *Unzeitgemässe* que, de forma simplista, pode ser entendido como a negação de *zeitgemässe*, formado por *zeit* (tempo) + *gemäß*, (correspondente ao; apropriado ao), portanto “aquilo que não corresponde ao tempo”.

Não podemos confundir a crítica nietzschiana à sua época com uma espécie de nostalgia ou saudosismo ao tempo passado, como se o “antigamente” fosse sempre melhor e fonte de inspiração para a época atual que, por consequência, seria símbolo de decadência, tal qual sugere Woody Allen em seu filme *Midnight in Paris*. Tão pouco essa crítica diz respeito à voz de um mensageiro ou revolucionário que prevê e almeja um futuro superior, melhorado por um processo histórico entendido como teleológico e evolutivo. O distanciamento crítico de sua época é, antes disso, uma avaliação cultural e moral, isto é, entender as sutilezas dos valores decadentes de seu tempo e, para tal, é imprescindível um desvio, tornar-se remoto com um olhar distante e panorâmico ou, nos termos de Agamben, uma argúcia para enxergar o escuro de sua época.

Esse acerto de contas com seu hoje é mais evidente na *segunda Consideração Intempestiva*, intitulada “*As vantagens e desvantagens da história para a vida*”; nela Nietzsche pergunta qual o valor ou não-valor da história? Esta pergunta já se mostra extemporânea, uma vez que sua época – oitocentista – se orgulha em demasia do conhecimento histórico. A crítica à historiografia de sua época, mostra como ela contribuiu para a formação da consciência histórica, para ele, o excesso dessa consciência no homem moderno é uma “doença”. Tal diagnóstico pode ser claramente observado em *Ecce homo* quando escreve que a *segunda intempestiva* traz à luz o que há de perigoso, de corrosivo e contaminador da vida na maneira de se fazer ciência: “Neste ensaio, o sentido histórico de que tanto se orgulha este século foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio” (NIETZSCHE, 2008, p. 64). Importante ressaltar que a crítica nietzschiana não se dirige unilateralmente à história como fonte decadência da cultura, ela obedece à lógica do *φάρμακον* (*pharmakon*), pode ser remédio ou veneno de acordo com sua dosagem; Assim sendo, a *segunda Consideração* avalia as alternativas de o homem posicionar-se com os modos de rememorar os eventos, ou seja, de que modo o passado é factualmente entendido?

Sem dúvida, a vida tem necessidade do serviço da história, segundo Nietzsche ela interessa aos seres vivos por três razões: por que eles agem e perseguem um fim, porque eles conservam e veneram o que foi, porque eles sofrem e tem necessidade de libertação (NIETZSCHE, 2008, p. 82). Dessa relação correspondem três tipos de

história, ou seja, três formas do homem moderno, o “homem da cultura histórica” retomar o passado: se a história destaca os eventos tornando-os significativos, narra sucessivos acontecimentos grandiosos da humanidade impelindo uma transformação do presente, trata-se da história monumental (*monumentalische*): espelha ao homem do presente, permitindo que este saiba que é possível agir de forma grandiosa; mas a história monumental despreza que há uma preparação para os grandes acontecimentos, podendo causar grandes danos ao presente omitindo que os fatos não se repetem. Por outro lado, se a história venera todo o passado a fim de conservar o presente, trata-se da história antiquária, (*antiquarische*): atenta para os detalhes de uma tradição e procura nela um sentido. Isso é o que levaram os renascentistas italianos a redescobrir o espírito itálico. A história antiquária prende-se no presente impossibilitando criar o novo, “mumifica a vida no passado”. Já se a história dirige expectativas esperançosas para o futuro, tem o presente enquanto abertura para o porvir, trata-se da história crítica (*kritische*): condena o passado, pois o presente precisa de novas aberturas, mas se esquece que o presente também é herdeiro de equívocos pretéritos.

Importante dizer que em todos os tipos de histórias existem as vantagens e as desvantagens para a vida, cabe a ela a tarefa de criar o novo através do olhar reminiscivo. A história deve estar a serviço da vida, por isso lemos nas primeiras linhas do prefácio à *segunda Intempestiva* as seguintes palavras: “Além disso, odeio tudo aquilo que somente me instrui sem aumentar ou estimular a minha atividade. Estas são as palavras de Goethe que poderiam dar início à nossa consideração sobre o valor e o não-valor dos estudos históricos.” (NIETZSCHE, 2005, p. 66). A citação de Goethe é uma epígrafe que evidencia a crítica à história enquanto acúmulo de conhecimento do passado como um valor em si mesmo. A história só tem valor quando está atrelada à vida, ou seja, torna o existir mais abundante.

Destarte, quando lança olhar sobre sua época, Nietzsche percebe que não é mais a vida que governa e pondera o conhecimento antigo; os homens modernos passam a se afogar no saber histórico, há entre eles um excesso de historicidade, uma desarmonia entre memória e esquecimento, visto que a doença histórica é a desmesura da memória.

É preciso também do esquecimento para lembrar, é necessário o equilíbrio entre memória e esquecimento para uma historiografia a favor da vida.

O esquecimento é vital para a saúde de um indivíduo, de um povo e de uma cultura. Sem o esquecimento, diz Nietzsche, “seria semelhante àquele obrigado a se privar do sono, ou a um animal que só pudesse viver ruminando continuamente o mesmo alimento” (NIETZSCHE, 2005, p. 72-73). A saúde está ligada, portanto, ao equilíbrio entre o sentido histórico e o sentido a-histórico, entre memória e esquecimento, ou, como diz Agamben, ao anacronismo, visto como um ponto de encontro entre o “agora” e o passado, de forma que possamos ver a história de maneira inédita e atualizada, e o presente passível de constante re-interpretação e transformação.

Chama-nos a atenção que esse modo “saudável” de se relacionar com a história só é possível mediante a “força plástica” (*plastische Kraft*). É esta força que permite o indivíduo desenvolver-se de maneira original e independente, tornando tudo que é estranho e longínquo em próximo e próprio. Entretanto, no exame de sua época, em especial a Alemanha moderna, Nietzsche percebe que inexiste tal força plástica; o cientificismo histórico transformou todo o passado em “coisa factual”. Com o exagero da memória e, conseqüentemente, com a instauração da consciência histórica, a vida se tornou acrítica, sem possibilidade nenhuma de amadurecimento da cultura. Não seria nenhum exagero se comparássemos a modernidade do século XIX, analisada e descrita na segunda *Intempestiva*, paralisada criativamente devido à presença em excesso de *Μνημοσύνη* (Mnemosine), com o personagem *Funes, o memorioso* de Borges:

No conto de Jorge Luís Borges, pertencente ao livro *Ficciones* de 1944, o narrador nos relata sobre Ireneo Funes, rapaz cuja memória era tão poderosa que não lhe permitia faltar nenhum detalhe. Agrilhado em sua capacidade de recordar, Funes era incapaz de raciocinar, sua vida resume-se a um constante observar os pormenores da percepção. O “cronométrico personagem”, depois de acidentarse em uma estância, torna-se paralítico sem esperança de cura. No entanto, Funes adquiriu, em substituição à perda dos movimentos, uma percepção e memória infalível. Tão grandiosa é a capacidade de memorar, que Funes considera sua imobilidade um preço mínimo. A

habilidade em recordar dos mínimos detalhes era demasiadamente surpreendente que o personagem se lembrava do ato de criar novas lembranças. No final do conto, antes de nos informar que Ireneo Funes morreu aos 21 anos de uma congestão pulmonar, desabafa o narrador: “Pensei que cada uma de minhas palavras (que cada uma de minhas atitudes) perduraria em sua implacável memória; entorpeceu-me o temor de multiplicar gestos inúteis” (BORGES, 2007, p. 108).

O surpreendente conto de Borges nos apresenta o personagem que ilustra perfeitamente a época em que Nietzsche vive e critica: a modernidade sofre do cientificismo histórico que exige uma capacidade de memória infalível igual a de Funes. As semelhanças entre o conto e a realidade analisada na segunda *Consideração* se estendem ainda mais quando observarmos que tanto o personagem quanto a cultura moderna se encontram paralisados, incapazes de refletir, criticar e criar o novo. Na perspectiva nietzschiana a cultura moderna sofre de uma imobilidade teórica devido à primazia do espírito científico. Repleto de dados historiográficos, o homem desata o laço entre a teoria e a vida, considerando essa cisão um preço mínimo a se pagar pelo conhecimento histórico, do mesmo modo que Funes acredita ser a paralisia um preço mínimo pelo dom adquirido.

Outro aspecto importante que aproxima metaforicamente o personagem de Borges à modernidade investigada por Nietzsche é o modo pelo qual se relacionam com o instante, ou melhor, como ambos são incapazes de viver e experimentar o instante. Funes não pode viver à “própria estaca do instante”, porque viver no repente átimo tem como condição o esquecimento. O instante, por sua vez, aparece como condição para felicidade, uma vez que “Aquele que não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa de vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é felicidade, pior ainda, nunca fará algo que torne outros felizes”. (NIETZSCHE, 2005, p. 72).

O instante (*Augenblick*) é abertura para a temporalidade, um piscar de olhos que se destaca entre dois vazios já esquecidos. No entanto, ao proferir o juízo “quem não se instala no limiar do instante, não é feliz”, Nietzsche não está fazendo um elogio exclusivo ao esquecimento, está apenas apontando para sua importância em uma época

que supervalorou a memória; o equilibrado jogo entre memória e esquecimento torna a vida saudável e criadora: com este jogo, o que é lembrado possui uma existência livre, tornando a história útil à vida, pois eleva sua potência inovadora.

Como observamos até aqui, o exame da historiografia feito por Nietzsche na segunda *Consideração Intempestiva* caracteriza-o como um pensador *contemporâneo*: distancia-se o suficiente para não se cegar com a luz de sua época. Não obstante, o modo como critica a consciência histórica, exacerbada de uma memória estagnante, lhe confere o *status* de antípoda de Funes. Se por um lado, o emblemático personagem de Borges aponta para o poder indefectível da lembrança, característica da imobilidade criativa da modernidade inepta para o novo; por outro lado, Nietzsche aponta para os benefícios do esquecimento e as possibilidades do porvir.

No entanto, se direcionarmos nossa atenção ao detalhe da morte de Funes, mencionada apenas de modo sucinto nas linhas finais do conto, encontraremos outro radical ponto de contraste entre o personagem e o filósofo. Sem muitas informações, sabemos que Funes morre devido à fraqueza nos pulmões, uma insuficiência pulmonar. A filosofia nietzschiana, por sua vez, exige pulmões fortes. Esta imagem indica com precisão a extemporaneidade nos escritos de Nietzsche, como ele mesmo observa:

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um ar forte. É preciso ser feito para ele, senão há o perigo nada pequeno de se resfriar. O gelo está próximo, a solidão é monstruosa – mas quão tranquilas banha-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira! Quantas coisas sente-se *abaixo* de si! – filosofia, tal como até agora entendi e vivi, é a vida voluntária e dos gélidos cumes (NIETZSCHE, 2008, p. 17).

A efígie que Nietzsche nos traz acima, altamente imagética e ilustrativa, revela seu pensar intempestivo edificado em oposição à época ilustrada por Funes de Jorge Luis Borges. O pensamento intempestivo é uma tarefa das alturas, ou seja, trata-se de uma atividade que exige um distanciamento das multidões e de tudo que se constitui enquanto vulgar e comum, em outras palavras, para um pensamento autêntico, contemporâneo/extemporâneo é impreterível uma espécie de solidão filosófica, uma pausa diante do que concerne seu tempo, um afastar-se dos discursos políticos,

estéticos, epistemológicos proeminentes de seu *tempo*, para então, entendê-los e transformá-los.

Esse pensamento transformador necessita do isolamento e do reencontro consigo; a solidão se impõe como condição prévia para um olhar extemporâneo, neste sentido, a ela é o encargo necessário para construção do pensamento que se erige como autenticidade. Portanto, a solidão é premissa para compreender o que é próprio do seu tempo sem por ele se contaminar. Na imagem acima desenhada por Nietzsche as alturas correspondem exatamente ao retorno solitário a “si mesmo”, uma característica primordial de ousadia e coragem para experimentar o perigo dos cumes, que não significa outra coisa senão dispor-se a pensar notoriamente a contracorrente.

Tanto Nietzsche como Agamben reconhecem a dificuldade deste modo de ser em relação ao seu tempo, por isso o primeiro diz que “para atingir o ar puro e gélido dos cumes é preciso ter pulmões fortes”, enquanto o segundo reconhece que os contemporâneos são raros e que ser contemporâneo é uma questão de coragem.

Para os fortes que correm o risco de “resfriar-se” e vencer os obstáculos do ambiente inóspito das alturas, têm a solidão como prerrogativa de saúde, recuperação e, sobretudo, retorno a si, sendo assim um retorno à própria força criadora. A energia para o absoluto isolamento está ligada ao ruminar, ao criar e ao amadurecer as íntimas ideias sem o risco de contágio com o que é comum a seu tempo. A solidão possibilita que Nietzsche distingua-se de todos vícios modernos e ponha-se à distância do que ocorre ao seu redor. Sobre esta distância escreve “... as quem comigo tem afinidade pela *altura* do querer, experimenta nisto verdadeiros êxtases do aprender: pois eu venho de alturas que a ninguém cruzou ...” (Zarathustra, III, p. 10). O distanciamento que o filósofo impõe entre si e os homens modernos, os “filhos do tempo” decorre do reconhecimento da esterilidade destes últimos em criar, ou seja, em fazer da vida uma potência criadora.

Em suma, a crítica presente na segunda *Consideração Intempestiva* consiste em reconhecer a consciência histórica, comum à modernidade, com uma inclinação extrema ao memorar, o que torna a história uma ciência parálitica e infértil. Crítica, que por sua vez, só é possível porque, desde seus escritos de juventude, Nietzsche decreta como pedra-de-toque de seu avaliar a aliança indissociável entre solidão e intempestividade. Ambos serão o crivo de seu pensamento. Por isso, Agamben reconhece em sua obra, não apenas nas *Unzeitgemässe Betrachtungen*, um exercício filosófico legitimamente

contemporâneo, capaz de afastar-se das demandas de seu *tempo* ao mesmo tempo em que mantém fixo o olhar em sua época, ao ponto de “fraturar as vertebras de seu tempo (ou ainda, perceber a falha ou ponto de quebra), fazendo dessa fratura lugar de compromisso” A A , , p. .

Considerações finais:

Ser contemporâneo significa, para Agamben e Nietzsche, estabelecer uma relação única com o próprio tempo. Trata-se de um pertencimento à época, todavia sem o compromisso de se submeter àquilo que a define, pelo contrário, compete-se a ela ao mesmo tempo em que dela se afasta. Dito de outro modo, ser *contemporâneo* é encontrar-se estreitamente ligado ao tempo através de uma dissociação e um anacronismo. Caso contrário, (se aderirmos completamente ao tempo, coincidindo plenamente com todos os seus aspectos), não poderemos nos considerar contemporâneos, justamente por não sermos capazes de fixar os olhos sobre a “luz de nossa época” com tanta proximidade sem o risco iminente de por ela se cegar e, por consequência, ficamos impossibilitados de compreendê-la de fato.

Com isso em mente, devemos enfatizar que ser contemporâneo é uma característica obrigatória a todo filósofo. Ele, devido aos atributos que lhe concernem, deve ser como um estrangeiro em seu próprio país. Ainda que atento às discussões inerentes ao momento em que vive, sejam elas de cunho ético, estético, político ou mesmo de certas orientações epistemológicas, o filósofo, para ser efetivamente contemporâneo, deve percebê-las com estranhamento, com o difícil exercício da retirada e do “distanciar-se”.

Essa tarefa do filósofo, tendo em vista as marcas de nossa atualidade, é ainda mais complexa. Ele deve encontrar linhas de fuga da racionalidade dominante que é, ao mesmo tempo, reacionária e estagnante, que tende a nos prender a um presente que se mostra como imutável, imobilizando qualquer tentativa de ação transformadora.

Somado a isso, há uma sedução nas vertentes discursivas de nossa época que acabam dificultando o empreendimento de egressão do contemporâneo. Basta observar as hodiernas discussões políticas que arrebatam a sociedade como um todo. Ora, é parte integrante do *espírito do nosso tempo* os debates que tende a setorizar ideologicamente o discurso político. Existem mecanismos de atração que fascinam para tal debate de

modo que é praticamente impossível dele se apartar. No entanto, por trás destas discussões políticas, presentes na boca de qualquer pessoa, certamente operam engrenagens ocultas, só perceptíveis por aqueles que se propõem ao distanciamento do que está à luz.

É importante dizer que não são apenas nas expressões políticas que encontramos mecanismos de sedução. Também encontramos tendências temporais/cronológicas que orientam o discurso no que diz respeito às artes, aos valores morais e ao debate científico. Os aparelhos de captura são hoje tão robustos e atuantes que a cada dia se torna cada vez mais difícil desvencilhar-se deles.

O academicismo latente disfarçado de erudição, o conhecimento livresco que torna qualquer um apto às discussões superficiais, o acesso à informação de modo acelerado e ininterrupto são apenas alguns exemplos desses mecanismos de captura que impedem o pensamento legitimamente contemporâneo. Tais dispositivos proporcionam um encanto pelo o que é comum à época, uma atração pelas questões do momento, contudo, precisamente pelo motivo de estarmos capturados, acabamos embaralhados e confusos.

Por isso a solidão do filósofo é imprescindível para o sucesso de seu encargo. A solidão aqui não é efetivamente o isolamento social, mas o recolhimento, uma paragem em relação aos discursos e dispositivos de atração que definem sua época, para então se tornar mais arguto no entendimento da realidade. Por esse ângulo, tal como afirma Bachelard, “através da solidão é que o filósofo é restituído ao destino da meditação primeira. Pela solidão, a meditação tem toda a eficácia do espanto” (BACHELARD, 1994, p. 193). Assim sendo, o pensador contemporâneo rompe com aquilo que é considerado comum pelo encadeamento do tempo, assumindo sobre ele ampla compreensão e atuação eficiente, ou melhor, trans-formadora.

Bibliografias:

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Ed. Argos, 2013.

BACHELARD, Gastón. *O Direito de sonhar*. Trad. José Américo Motta Pessanha (e outros). Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1994.

BACHELARD, Gastón. *A intuição do instante*. Trad. Antônio de P. Danesi. Campinas: Verus, 2010.

BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CANTISTA, Maria José. *Filosofia Contemporânea*. Porto: Edição FLUP, 2006.

HEIDEGGER, Martin. "Que é isto – a Filosofia?" In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 211-222. (Col. Os Pensadores).

NIETZSCHE. *Alem do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NIETZSCHE. *Ecce homo: Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

NIETZSCHE. *Escritos sobre história. Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Sobrinho, N. (org). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005.

NIETZSCHE. *O Caso Wagner: Um problema para Músicos & Nietzsche contra Wagner: Dossiê de um Psicólogo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

O PAPEL CONSTITUINTE DOS CONFLITOS E A SUA IMPORTÂNCIA PARA O FORTALECIMENTO DO TECIDO DEMOCRÁTICO

Cleudo Melo Araujo*

Resumo: Maquiavel, na análise dos humores, pressupõe a oposição dos desejos que mobilizam os homens para obtenção de objetivos conflitantes. Esta disputa origina uma concorrência entre homens e forças políticas envolvidas. Seria possível uma coletividade entre grandes e povo? Maquiavel ressalta o papel constituinte dos conflitos ao inscrever a ordem da lei na desordem dos dissensos, concluindo que a liberdade nasce dessa desunião. O artigo analisa a função dos conflitos entre grandes e povo na construção das relações políticas, contextualizando eventos importantes na história do Brasil, ressaltando a importância do engajamento popular como via de equilíbrio de forças na esfera política.

Palavras-chave: Maquiavel. Humores. Conflitos. Relações políticas. Liberdade.

THE CONSTITUENT ROLE OF CONFLICTS AND ITS IMPORTANCE FOR STRENGTHENING THE DEMOCRATIC TISSUE

Abstract: Machiavelli, in the analysis of moods, presupposes the opposition of the desires that mobilize men to obtain conflicting goals. This dispute gives rise to competition between men and the political forces involved. Would it be possible for a collectivity between the great and the people? Machiavelli stresses the constituent role of conflicts by inscribing the order of the law in the disorder of dissent, concluding that freedom is born out of this disunity. The article analyzes the role of conflicts between the great and the people in the construction of political relations, contextualizing important events in the history of Brazil, emphasizing the importance of popular engagement as a way of balancing forces in the political sphere.

Keywords: Machiavelli. Moods. Conflicts. Political relations. Freedom.

INTRODUÇÃO

No capítulo XV da sua mais conhecida obra, *O Príncipe*, Maquiavel faz uma dura crítica queles que “[...] imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram de verdade” (Machiavelli, 1999, p. 10). Ainda o secretário florentino alertando que “[...] há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver que aquele que abandona o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a arruinar-se que a preservar-se” (Machiavelli, 1999, p. 10).

* Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

Dessa forma, o filósofo enfatiza a importância de nos atermos à análise da realidade fática e não nos perdermos em devaneios idealistas.

Nessa esteira de pensamento, Maquiavel sugere que o caminho para a realização da política, ou a construção de uma nova realidade, deve se apoiar nos estudos da realidade factual, com as suas diversas facetas por meio das quais ela se apresenta. Esse seu realismo político vai de encontro às idealizações naturais segundo as quais a política pode se realizar sobre a concórdia permanente.

De acordo com Ames, p. , “A característica essencial do desejo humano é sua imoderação e desmedida. O homem é insaciável, seu desejo se dirige a tudo e sem qualquer controle interno”. O desejo seria, portanto, uma potência sempre presente e, assim sendo, jamais pode ser integralmente saciado. Além disso, Maquiavel nos adverte sobre essa importante limitação quando afirma que “a natureza criou os homens de maneira que podem desejar qualquer coisa, mas não podem conseguir qualquer coisa” (A A *apud* AMES, 2009, p. 181).

Tendo em vista que o desejo é algo individual, ele pode causar oposição entre os homens, pois a satisfação de um desejo poderá ser uma contraposição natural ao desejo de outrem. Dessa forma, os homens se opõem entre si não porque são malvados, mas porque existe uma rivalidade na consumação dos seus desejos. Assim sendo, se não é possível esperar a convergência de todos a partir de uma propensão natural ao bem comum, como ou o quê, então, tornaria possível uma coletividade política?

Sob esta perspectiva, o conflito entre os homens, portanto, seria algo inevitável e, devido a esta característica, deveria ser considerado como um fator essencial e indispensável à boa realização política.

Segundo Adverse (2017), Maquiavel reserva ao conflito um lugar que transcende a dimensão histórica. Ele estende universalmente o conflito que divide a cidade entre grandes e povo, mas apenas fazendo-o sob a condição de igualmente estender os desejos dos grandes e do povo. Nesse sentido, Maquiavel não permite uma restrição no espaço e no tempo.

Ainda segundo Adverse (2017, p. 145), a distinção entre grandes e povo não deve ser tomada como “uma distinção de fato, pois o que faz com que os grandes sejam Grandes e que o povo seja o povo não é que eles tenham, por sua fortuna, por seus costumes, por suas funções um estatuto distinto associado a interesses específicos e divergentes”. O que marca a posição específica de cada classe é que “uns desejam

comandar e oprimir e os outros não sê-lo [...] uma classe não existe senão pela falta que a constitui em face da outra” D *apud* ADVERSE, 2017, p. 146). Ou seja, as classes sociais não existem senão por seu enfrentamento e, por conseguinte, assim também o é com os desejos políticos.

O povo não é redutível a uma classe social ou econômica. Antes, ele é o nome que adquire a classe política que opõe resistência ao desejo de dominação tido pelos grandes. Quanto a estes, o mesmo raciocínio deve valer, embora de forma mais nuançada porque seu desejo tem sua origem no desejo econômico de assegurar e ampliar seus bens. Por essa razão, quando elevados à categoria de conceitos, o conflito e os desejos não podem ser explicados pela referência a qualquer elemento, salvo o elemento político.

É natural que entendamos a presença do conflito como algo fundamental para a mobilização das forças políticas, porém o esperado é o seu desaparecimento assim que cada uma das partes, nobres e plebe, empreender a atividade política que lhes é própria. Finalmente, neste momento, o conflito poderia se dissolver na retomada da “normalidade” da vida política. No entanto, para Maquiavel, é justamente o contrário que ocorre. O conflito não desaparece quando as partes da cidade realizam aquilo que lhe é próprio, tendo finalmente seu resultado.

Segundo o modelo do conflito político, proposto por Maquiavel, ao desejo desmesurado dos grandes pela dominação absoluta, opõe-se um desejo não menos desmesurado e absoluto do povo de não sê-lo, isto é, de não ser dominado nem de dominar. Mas Adverse (2017) alerta que tal leitura não pode ser considerada como um esvaziamento de todo conteúdo político envolvido. Não se trata apenas da satisfação dos interesses privados (defesa da propriedade, segurança etc), mas também da defesa do interesse comum (pátria, liberdade no duplo sentido – externa e interna).

Para Maquiavel, o que funda a relação política não é nem a regulação do desejo de poder (dos grandes), nem a regulação do desejo de liberdade (do povo). O que baseia a relação política é, pelo contrário, a diferença definitiva dos humores. O desejo do povo parece um poder menor do que o dos grandes, mas é maior, pois exigindo a liberdade, ele exige bem mais do que o poder. O desejo do povo não tem, pois, como ser saciado sem eliminar o desejo dos grandes, cujo modo de ser se realiza no domínio sobre aquele.

Tanto o desejo do povo de não ser oprimido quanto o dos grandes de oprimir, se efetivados, imporiam-se ao conjunto das relações políticas e seria a aniquilação mesma da liberdade. Não há o desejo pelas mesmas coisas nem por coisas diferentes, mas um modo diferente de desejar. Assim, não tem como esse conflito ser resolvido nem eliminado porque cada um dos dois desejos tem um modo de desejar diverso. O conflito acontece porque a maneira como grandes e povo querem ser livres é diferente: para os grandes, ser livre é poder dominar e comandar; para o povo, ser livre é não ser dominado nem comandado. Cada um quer impor ao outro a sua maneira de ser livre. Cada desejo, assim, tenta impor-se ao conjunto do corpo político.

A fim de comprovar a sua tese, Maquiavel nos traz um exemplo: segundo o florentino, a discórdia (conflito) em Florença não produziu os mesmos efeitos benéficos que em Roma porque:

[...] as inimizades que no início surgiram em Roma entre o povo e os nobres se definiam disputando, e em Florença combatendo; as de Roma terminavam com uma lei, as de Florença com a morte e o exílio de muitos cidadãos; as de Roma sempre aumentavam a *virtú* militar, as de Florença de todo a apagavam; ...enquanto o povo de Roma desejava gozar as supremas honras com os nobres, o de Florença combatia para estar só no governo, sem que os nobres deste participassem. (MAQUIAVEL *apud* AMES, 2009, p. 187)

A chave do problema estaria, portanto, na transformação do desejo popular. Se os conflitos não produziram em Florença os mesmos efeitos benéficos que em Roma, isso se deve à diversidade dos fins a que o povo se propunha: compartilhar o poder com os nobres, em Roma; governar sozinho, em Florença.

povo, ao pretender ficar “só no governo”, identificaria o seu humor ao dos grandes, rivalizando com eles na maneira de consumir os objetivos. Exatamente neste ponto, segundo Maquiavel, teria início a ruína da vida política. Essa ruína é resultado do “mau conflito”, isto é, aquele em que o povo deixa de ser rival dos grandes para ser tal como os grandes. Assim, passa a dividir com eles o desejo pelos mesmos bens (honras e riquezas) e a desejar exercer o poder como sua finalidade última.

Nesse contexto, as causas da ruína de todas as repúblicas, segundo o florentino, se encontram na substituição da necessidade pela ambição. A ambição funda suas raízes na natureza humana e, nesse sentido, demarca o campo da ação política dentro de limites estreitos, desenhados pela psicologia das paixões. A necessidade, por sua vez,

desarticula a lógica das paixões, introduzindo um elemento da realidade, um dado externo ao espírito do homem e ao círculo de suas vontades: a violência da dominação. A lógica da necessidade é caracterizada pela imperatividade. Ela é o estímulo que obriga os homens a agirem, em detrimento do que possam desejar. No campo político seu efeito seria notável: ela conduz os homens a agirem de maneira distinta daquela que sua suposta natureza determina.

De acordo com Maquiavel, o que determinou a decadência das repúblicas foi precisamente a substituição do “combater pela necessidade” pelo “combate pela ambição”. Isso começou pela plebe quando quis pleitear onrarias e riquezas dos nobres. O conflito que então surge adquiriu uma forma diferente do conflito anterior porque não se tratava mais do antagonismo entre dois desejos essencialmente opostos, e sim do embate entre dois desejos que queriam a mesma coisa, a saber, as riquezas. Há uma deposição do espírito público, que coincide com o próprio desaparecimento da política, ou a sua redução ao mero jogo de interesses. Esta dinâmica dos desejos, por corresponder à condição humana em geral, torna homogêneas as classes políticas, terminando por mitigar o espaço público em proveito de sua privatização, quer dizer, sua ocupação por facções.

Para Maquiavel, o conflito civil deve ser o lugar da emergência da liberdade. Cada um (grandes e povo) persegue uma finalidade própria cuja realização plena, em vez de lhe permitir a fruição completa, impossibilita-a de modo absoluto, pois arrasta a vida coletiva à ruína. O desejo de liberdade do povo não seria mais conciliável com a vida coletiva do que o desejo de poder dos grandes. O desejo de liberdade absoluta do povo somente é compatível com a vida política na medida em que é anulado em sua realização total. Quando isso não acontece, o resultado é o mesmo que a realização do desejo de dominação absoluta dos grandes: a instalação da tirania. Isso assim se efetivaria, dado que a liberdade absoluta coincide com a anarquia plena, pois pressupõe a ausência de toda ordem fundada na coação e, assim, abre caminho à tirania. A paz civil, dessa forma, supõe boas instituições e boas leis.

O CONFLITO E O SEU PAPEL CONSTITUINTE

Ao inscrever a ordem da lei na desordem dos dissensos, Maquiavel descartou a ideia de uma ordem institucional como solução definitiva da desordem dos dissensos.

Consequentemente, nenhuma lei é capaz de resistir definitivamente ao risco da corrupção.

O embate dos humores entre grandes e povo obriga a rever de forma permanente a ordem institucional da cidade. Maquiavel renuncia de forma categórica à ideia de que existem leis capazes de regular definitivamente os conflitos dos desejos. A lei, considerada como potencialmente corrompível, somente se mantém por um contínuo retorno à origem, isto é, por uma contínua exposição à história e aos conflitos.

Neste ponto, pode-se concluir que a lei se corrompe precisamente quando se acredita tê-la definitivamente adquirido, quando é posta como aquilo que não deve ser permanentemente reinterpretado. Maquiavel se depara com o desafio de pensar a política antes de tudo como tendo sua fonte viva no conflito, inscrevendo a ordem na desordem e tendo o conflito sempre à vista.

A questão é, pois: as leis e as instituições na base das quais as repúblicas se governam são o resultado da dinâmica de confronto entre as forças sociais que dividem de modo insuperável todas as cidades, de modo que se torna possível falar de um “papel constituinte” do conflito.

Segundo Adverse, tais “papéis constituintes” aparecem como única alternativa para a criação de um ordenamento institucional republicano. A inclusão do povo no governo republicano não resultou, de acordo com Maquiavel, de uma concepção teórica, abstrata, de constituição mista segundo a qual esta deveria necessariamente comportar a participação de todas as partes da cidade para alcançar sua perfeição. Ao contrário, os grandes, tendo o monopólio do governo, tinham por objetivo impor ao conjunto da coletividade política o seu domínio e interesses particulares. Só se evitou isso pela intervenção decidida do povo, através dos chamados levantes populares. Neste ponto é importante destacar que o freio contra as pretensões dos grandes viria, portanto, da resistência popular e não da lei. Esta teria como única forma de surgimento a ação extralegal do conflito, isto é, a luta e resistência do povo às pretensões de monopólio do governo pelos grandes.

Maquiavel não atribui ao conflito um valor em si, e sim um valor instrumental: é o meio através do qual foi possível Roma construir o ordenamento jurídico-político que a manteve livre. Os conflitos, tais quais os humores, são naturais e impossíveis de serem suprimidos.

Não se pode, no entanto, relacionar a concepção do equilíbrio dos humores à ideia moderna de pesos e contrapesos. Para Maquiavel, o equilíbrio só é alcançado mediante a criação de leis e instituições capazes de regular a possibilidade de cada parte (de cada humor) do corpo político perseguir e alcançar seus interesses em um processo contínuo de confronto com os desejos dos outros.

Nesse sentido, a política se apresenta como um âmbito impossível de ser assegurado de modo definitivo. De todo modo, Maquiavel não pensa que a alternativa para enfrentar as variações da fortuna esteja em colocar a sorte da cidade nas mãos de um homem de excepcional *virtù*. Em situações regulares, ele coloca sua confiança nos dispositivos institucionais, qual seja, o ordenamento político impessoal nascido do confronto dos humores que constituem a cidade.

O agir político não deve tentar manter um equilíbrio supostamente natural e presumível dos humores, mas recombinar constantemente as relações de força na cena pública. Segundo Maquiavel, somente estruturas institucionais impessoais serão capazes de construir um ordenamento político aberto capaz de envolver os cidadãos na produção da *virtù* necessária ao seu funcionamento e conservação.

Maquiavel considera os conflitos como a primeira, e até mesmo a única, fonte da qual se originaram todas as estruturas institucionais que cooperaram positivamente para a grandeza e a liberdade da cidade, constituindo-se na verdadeira causa de todo bem político. O conflito é a fonte de todas as leis que se fazem em favor da liberdade. Segundo o florentino, se não tivesse o confronto entre grandes e povos (entre quem quer dominar e quem não quer ser dominado) não haveria espaço político para o viver livre, mas só para luta por bens e interesses privados e, dessa forma, não haveria vida política.

Nesse cenário de conflitos, de tempos em tempos, uma das partes controla as reivindicações da outra, mas o controle para que nenhuma se imponha sobre as demais não é feito pela estrutura constitucional da república, mas pelo jogo de relações de força. O povo age politicamente fora da esfera das instituições formais, para além da formalização legal. As leis em favor da liberdade pública nascem, fundamentalmente, não dos debates nas assembleias, mas das ruas, da resistência ativa do povo em relação às pretensões dos grandes. O conflito, portanto, só se torna constituinte quando tenciona a coletividade política até o seu limite.

De acordo com Raimondi (2005, p. 49 *apud* AVERSE, 2019, p. 266), os tumultos são necessariamente eventos fora das leis e das instituições em vigor, na

medida em que aparecem quando os meios pelos quais se exprimem habitualmente são insuficientes, ineficazes ou corrompidos. Como a lei é resultado dos tumultos eles não podem ser institucionalizados ou regulados. Um tumulto regulado deixaria, dessa forma, de ser tumulto.

Entretanto, os tumultos devem ser regulados de algum modo para evitar violência bruta e a mera busca por interesses privados. Mas, adverte Maquiavel, essa regulação deve ser política e não jurídica. Deve-se saber que não é possível eliminá-los e que virão de maneira imprevisível.

Nesse sentido, Raimondi (*apud* AVERSE, 2019) afirma que os conflitos são governados, mas ao mesmo tempo são os próprios conflitos que desenvolvem uma função de governo no interior das instituições republicanas – a isso ele dá o nome de “governo dos conflitos”. As ordenações lei e ordem do corpo político não são resultado do consenso obtido no decurso de um debate racionalmente conduzido, mas sim da necessidade que constrange as partes à criação de mecanismos institucionais como condição mesma de sobrevivência do corpo político. Os conflitos governam em sentido “subjetivo”, isto é, como sujeitos da ação política na medida em que são eles, os conflitos, os autores da lei.

Por outro lado, pode-se falar em “governo dos conflitos” na medida em que a função do aparato institucional legal é a de canalizar aqueles mesmos conflitos que produziram este mesmo aparato para dentro do ordenamento jurídico-político de modo a evitar que sua livre expansão produza a degradação da vida política ao dar espaço a lutas facciosas orientadas à obtenção de vantagens privadas em prejuízo do bem público.

O conflito deve, assim, permanecer em potencial para ser capaz de levar a coletividade política à consecução do bem comum. A lei, oriunda do conflito, tem, portanto, um caráter contingente e não pode ser cristalizada, tendo em vista o caráter mutável do jogo de forças. Na visão de Maquiavel, só é possível neutralizar o conflito à custa da destruição do ordenamento político. A continuidade no tempo do corpo político depende da manutenção do princípio que gerou tal conflito.

O papel constituinte do conflito se dá na medida em que ele é canalizado por instituições em cuja origem está o próprio conflito. No entanto, tal canalização pressupõe uma participação efetiva e protagonista do povo.

O PODER DO POVO: CENÁRIO BRASILEIRO

A modernidade faz uma separação clara entre o exercício da autoridade soberana (representante ou ator) e sua origem ou fundamento (povo ou autor). A consequência desse modelo foi a exclusão fática do povo do exercício da soberania. Apenas do ponto de vista lógico-formal o povo permanece autor das ações. A crise das democracias atuais de certa forma pode ser remetida ao esgotamento deste modelo, em que o povo, formalmente autor das decisões políticas, não se percebe, porém, como tal nas ações de seu representante ou ator.

Em contraposição ao que será a tese dominante do contratualismo moderno, Maquiavel vê nas tentativas de neutralização do conflito um desejo de eliminar o princípio vital do próprio ordenamento político, por meio da judicialização, por exemplo, como acontece no constitucionalismo liberal contemporâneo.

A alternativa para uma república estável e duradoura não está no emprego de políticas prudenciais, nem no seu governo por uma única pessoa excepcional por sua *virtù*, ou mesmo por um conjunto de pessoas. A solidez da república está nas suas instituições e no modo como delas fazem parte seus cidadãos.

Vê-se, dessa forma, que a participação popular na gestão e construção das leis é de extrema relevância. A nossa própria Constituição Federal - CF, em seu art. 1º, parágrafo único, traz como pressuposto que todo o poder emana do povo.

A Carta Magna de 1988 possibilita ao povo a capacidade de propor novas leis para o país. No entanto, um projeto de iniciativa popular não pode ser apreciado pelo Congresso Nacional se não tiver adesão de, no mínimo, 1% do eleitorado, além da adesão de 0,3% do eleitorado de, pelo menos, cinco estados da federação, conforme preconiza o art. 61, § 2º, CF. Considerando que, atualmente, o Brasil possui 147,9 milhões de eleitores aptos a votar⁴⁷, 1% do eleitorado nacional equivale hoje a, aproximadamente, 1,5 milhão de pessoas. Sendo esse número relativamente alto, não é à toa que apenas quatro projetos de iniciativa popular tenham se tornado novas leis desde a promulgação da atual Constituição⁴⁸.

⁴⁷ Disponível em: <https://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2020/Agosto/brasil-tem-147-9-milhoes-de-eleitores-aptos-a-votar-nas-eleicoes-2020>. Acesso em: 09 dez. 2020.

⁴⁸ Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/em-quase-30-anos-congresso-aprovou-4-projetos-de-iniciativa-popular.ghtml>. Acesso em: 09 dez. 2020.

Um desses projetos foi o que deu origem à Lei nº 8.930/1994. Originalmente, a chamada Lei de Crimes Hediondos, de nº 8.072/1990, que trata de crimes de maior gravidade, não tinha o crime de homicídio qualificado em seu rol. Tal crime pressupõe, além da intenção de matar, algum fator que torne o crime ainda mais grave, tais como: motivo fútil ou torpe, meios cruéis, acobertamento de outro crime e dificuldade de defesa.

contexto de produção desta lei reflete muito bem o “papel constituinte” dos conflitos dos humores e a sua canalização feita pelas instituições, a que nos referimos neste trabalho.

Ocorre que, em dezembro de 1992, a atriz Daniella Perez, de 22 anos, filha da autora de telenovelas Glória Perez, foi brutalmente assassinada pelo seu colega de novela, Guilherme de Pádua, e sua esposa, Paula Nogueira Thomaz.

O episódio causou profunda comoção popular, visto que Daniella era protagonista de uma novela da Rede Globo naquele mesmo ano.

Além disso, a mãe da atriz se indignou com as relativas facilidades que tiveram os autores do crime: mesmo sendo acusados de homicídio qualificado, tiveram direito à fiança e, quando condenados, puderam cumprir parte da pena em regime semiaberto.

O caso ganhou tamanha notoriedade que Glória Perez conseguiu emplacar uma campanha para a coleta de 1,3 milhão de assinaturas, a fim de apresentar um projeto que incluía o homicídio qualificado no rol dos crimes hediondos. Em 1994, o projeto foi sancionado.

Outro importante exemplo de projeto de lei que teve iniciativa e pressão populares e que convém ser destacado é o da Lei nº 9.840/1999, que trata do combate à compra de votos. Esse projeto teve início com o lançamento do movimento “ombate a corrupção eleitoral”, do grupo omissão rasileira ustiça e az - CBJP, que fez parte da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em fevereiro de 1997. O objetivo da Comissão era coibir a compra de votos, crime que ainda era muito praticado no país inteiro, através da cassação do mandato do condenado e pagamento de multa.

Dessa forma, foi elaborado um projeto que modificava duas leis: a Lei nº 9.504/97, que dispõe sobre as eleições para todos os mandatos, de vereador a presidente da República; e o Código Eleitoral (Lei nº 4.737/1965). Após mais de um ano de pesquisas, preparação técnica e divulgação, o projeto foi trazido ao público.

Trinta e duas entidades apoiaram e ajudaram a CBJP a alcançar 1,06 milhão de assinaturas, que era a quantidade necessária na época para poder apresentar o projeto à Câmara Federal. A tramitação foi relativamente rápida e, em 1999, o projeto foi finalmente promulgado.

No entanto, talvez o mais famoso dos casos de leis que surgiram de iniciativa popular seja o da Lei da Ficha Limpa (Lei Complementar nº 135/2010). A mais recente lei criada por iniciativa popular, a Lei da Ficha Limpa foi uma iniciativa do Movimento de Combate à Corrupção Eleitoral - MCCE e mobilizou vários setores da sociedade brasileira, entre eles, a Associação Brasileira de Magistrados, Procuradores e Promotores Eleitorais (Abramppe), a Central Única dos Trabalhadores (CUT), a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), organizações não governamentais, sindicatos, associações e confederações de diversas categorias profissionais, além da Igreja católica. Foram obtidas mais de 1 milhão e 600 mil assinaturas em apoio.

De acordo com Tanaka (2011), coordenadora de campanhas da Avaaz.org. no Brasil:

[...] algumas pessoas chegaram a dizer que a campanha Ficha Limpa foi a primeira grande mobilização popular por uma questão política desde o movimento dos caras-pintadas que pediram o *impeachment* do então presidente Fernando Collor de Mello.

Essa lei torna inelegíveis para cargos eletivos pessoas que no passado tenham cometido algum crime de natureza eleitoral ou alguma outra infração relacionada ao seu mandato. Assim, cria-se um sistema simples com o objetivo de barrar a candidatura a cargos eletivos de candidatos que, segundo os critérios dispostos no novo diploma legal, não tenham os requisitos morais necessários ao exercício do mandato político, em face de suas condutas pregressas desabonadoras e que, por isso, representariam um risco ao sistema representativo se não fossem afastados da disputa eleitoral.

A lei buscou cumprir o que estava disposto no parágrafo 9º do artigo 14 da Constituição, estabelecendo, através de uma lei complementar, os casos em que uma pessoa se torna inelegível para um mandato político.

Em nossa história política, temos outros grandes e importantes exemplos de como o protesto popular pode exercer o seu “papel constituinte”, na concepção de Maquiavel, e promover um fortalecimento do tecido social e político de um país.

movimento civil “Diretas á” de reivindicação por eleições presidenciais diretas no Brasil, ocorrido entre 1983 e 1984, é um desses capítulos da nossa história política. Contando com a participação de partidos políticos, representantes da sociedade civil, artistas e intelectuais, a reivindicação pela possibilidade de eleições diretas para a Presidência da República no Brasil se concretizaria com a votação da proposta de emenda constitucional “Dante de Alveares” pelo Congresso Nacional em 1985.

Outra importante manifestação popular que exerceu forte influência no cenário político do Brasil foram os protestos no Brasil em 2013. Também conhecidos como Manifestações de Junho ou Jornadas de Junho⁴⁹, foram manifestações populares que ocorreram por todo o país e inicialmente surgiram para contestar os aumentos nas tarifas de transporte público⁵⁰, principalmente nas principais capitais. Foram as maiores mobilizações no país desde as manifestações pelo *impeachment* do então presidente Fernando Collor de Mello em 1992⁵¹, e chegaram a contar com até 84% de simpatia da população⁵².

Inicialmente restrito a poucos milhares de participantes, os atos pela redução das passagens nos transportes públicos ganharam grande apoio popular em meados de junho, em especial após a forte repressão policial contra os manifestantes. Quatro dias depois, um grande número de populares tomou parte das manifestações nas ruas em novos diversos protestos por várias cidades brasileiras⁵³ e até do exterior⁵⁴. Em seu ápice, milhões de brasileiros estavam nas ruas protestando não apenas pela redução das tarifas e a violência policial, mas também por uma grande variedade de temas como os gastos públicos em grandes eventos esportivos internacionais, a má qualidade dos serviços públicos e a indignação com a corrupção política em geral⁵⁵. Os protestos geraram grande repercussão nacional e internacional.

⁴⁹ Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,passeata-dos-cem-mil-caras-pintadas-e-movimento-passe-livre-debatem-jornadas-de-junho,1107798>. Acesso em: 12 dez. 2020.

⁵⁰ Disponível em: <http://g1.globo.com/brasil/linha-tempo-manifestacoes-2013/platb/>. Acesso em: 12 dez. 2020.

⁵¹ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/06/1296834-protesto-em-sao-paulo-e-o-maior-desde-manifestacao-contra-collor.shtml>. Acesso em: 12 dez. 2020.

⁵² Disponível em: <https://noticias.r7.com/brasil/manifestacoes-agradam-a-84-dos-brasileiros-diz-pesquisa-ibope-06082013>. Acesso em: 12 dez. 2020.

⁵³ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/06/1294919-maioria-da-populacao-e-a-favor-dos-protestos-mostra-datafolha.shtml>. Acesso em: 13 dez. 2020.

⁵⁴ Disponível em: <https://operamundi.uol.com.br/politica-e-economia/29445/franca-alemanha-portugal-e-canada-terao-protestos-em-solidariedade-aos-manifestantes-de-sp>. Acesso em: 13 dez. 2020.

⁵⁵ Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/governo-brasileiro-e-pressionado-por-historicos-protestos,f614e49fccf5f310VgnCLD2000000ec6eb0aRCRD.html>. Acesso em: 13 dez. 2020.

Em resposta, o governo brasileiro anunciou várias medidas para tentar atender às reivindicações dos manifestantes⁵⁶ e o Congresso Nacional votou uma série de concessões (a chamada "agenda positiva")⁵⁷, como ter tornado a corrupção como um crime hediondo, arquivado a chamada PEC 37, que proibiria investigações pelo Ministério Público, e proibido o voto secreto em votações para cassar o mandato de legisladores acusados de irregularidades. Houve também a revogação dos então recentes aumentos das tarifas nos transportes em várias cidades do país, com a volta aos preços anteriores ao movimento⁵⁸.

Como exemplos mais recentes da importância da participação popular efetiva na construção da vida política do país, podemos citar também a mudança de posicionamento de alguns Ministros do Supremo Tribunal Federal – STF no caso da possibilidade de reeleição para o cargo de presidente da Câmara de Deputados e do Senado Federal dentro da mesma legislatura. Expressamente proibida na Constituição Federal, tal possibilidade vinha construindo maioria favorável até sofrer um revés devido à forte pressão popular⁵⁹.

A movimentação popular foi também decisiva em outros momentos, tais como os protestos dos estudantes em 2019 contra a redução do orçamento das universidades federais e o bloqueio de bolsas de pesquisa realizados pelo Ministério da Educação⁶⁰. Após a pressão popular, o governo recuou e diminuiu o corte orçamentário anteriormente previsto⁶¹.

O governo também precisou ceder diante do apelo do povo e de centrais de trabalhadores para que o auxílio-emergencial destinado às classes mais baixas,

⁵⁶ Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/06/21/em-pronunciamento-dilma-diz-que-chamara-prefeitos-e-governadores-para-discutir-mobilidade-urbana.htm>. Acesso em: 12 dez. 2020.

⁵⁷ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/142365-presidente-da-camara-sugere-agenda-positiva-para-fechar-ano.shtml>. Acesso em: 12 dez. 2020.

⁵⁸ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/rio-sp-anunciam-reducao-nas-tarifas-dos-transportes-8745978>. Acesso em: 12 dez. 2020.

⁵⁹ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/12/decisao-do-stf-que-barrou-brecha-para-reeleicao-no-congresso-teve-reviravolta-apos-pessao-publica.shtml>. Acesso em: 14 dez. 2020.

⁶⁰ Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2019/05/15/cidades-brasileiras-tem-atos-contrabloqueios-na-educacao.ghtml>. Acesso em: 14 dez. 2020.

⁶¹ Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/05/22/bolsonaro-recua-e-devolve-rdollar-158-bi-dos-recursos-para-educacao>. Acesso em: 14 dez. 2020.

necessário diante do quadro pandêmico que se instalou neste ano de 2020, fosse incrementado de R\$ 200,00 (proposta inicial do governo) para R\$ 600,00⁶².

Mais recentemente, a pressão popular também exerceu forte influência na votação para a regulamentação do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação – FUNDEB. Após ter sido fortemente modificado na Câmara dos Deputados, o relatório previa, dentre outros pontos prejudiciais, o uso do fundo público para a manutenção de entidades privadas de ensino. Ao ser enviado para o Senado Federal, o texto retornou à sua redação original, que garantia o uso das verbas exclusivamente para a educação pública. Por regra legislativa, a Câmara dos Deputados recebeu este novo texto e aprovou com a redação originária⁶³.

É notório, portanto, que a movimentação popular exerce forte poder de influência nas decisões que circundam a vida pública do país. Ademais, no contexto contemporâneo, vários países ao redor do mundo já testemunharam como a mobilização *online* pode ter um grande impacto sobre a política. Com a campanha Ficha Limpa, por exemplo, esta tendência internacional foi finalmente comprovada no Brasil.

A *internet* possibilita a disseminação e a criação de oportunidades de mobilização popular, levando a voz de cidadãos comuns para momentos políticos decisivos, seja em questões como o meio ambiente, direitos humanos, campanhas eleitorais ou outras questões políticas e sociais. Estamos presenciando o surgimento de uma nova forma de engajamento que permite uma participação popular mais abrangente, atingindo um número cada vez maior de pessoas, e efetivando a ideia de Maquiavel de pensar a política tendo a sua fonte viva na mobilização, no conflito e na resistência. Através da *internet*, qualquer um que se preocupe com questões políticas importantes, encontra uma maneira de se manifestar estando em qualquer lugar do mundo.

O componente *online* da campanha pela Ficha Limpa, coordenada pela Avaaz, é o maior e o melhor exemplo do poder desta ferramenta. Ao longo de quatro meses, a propagação da Ficha Limpa pela *internet* aconteceu de forma crescente e surpreendente. Os alertas de campanha chegaram aos quatro cantos do país, gerando repercussão

⁶² Disponível em: <https://economia.ig.com.br/criseeconomica/2020-04-09/bolsonaro-reinvindica-autoria-do-auxilio-emergencial-de-r-600.html>. Acesso em: 15 dez. 2020.

⁶³ Disponível em: <https://cnte.org.br/index.php/menu/comunicacao/posts/cnte-na-midia/73635-mobilizacao-garante-vitoria-do-fundeb-no-senado-pressao-agora-e-na-camara>. Acesso em: 17 dez. 2020.

mediática, engajando pessoas em diversas ações e principalmente levando a mensagem da sociedade civil diretamente aos ouvidos dos deputados e governantes. Os alertas de campanha foram disseminados para mais de 1.600.000 pessoas através da ferramenta “Avisar seus amigos”, sem contar as que foram propagadas diretamente. A petição *online*, somada aos números coletados em papel pelo Movimento de Combate à Corrupção Eleitoral, ganhou centenas de milhares de assinaturas em poucas semanas, empurrando o total de assinaturas para além de 2 milhões de brasileiros. A campanha Ficha Limpa se tornou um *trending topic* (assuntos mais postados) do twitter por uma semana. A lista de apoiadores da Avaaz cresceu, ao longo da campanha, de 130.000 pessoas para 600.000 pessoas, tornando o Brasil o maior país entre os 5,2 milhões de membros da Avaaz em todos os países do mundo. Estes são apenas alguns números para ilustrar o alcance da campanha e o seu sucesso em se difundir pelo país. E isso se deu, em boa parte, devido à forte mobilização popular através da *internet*.

Quando as formas de comunicação mudam e evoluem, a política também precisa mudar. Urge a necessidade de termos mais espaços e canais de participação democrática, sejam eles meios oficiais do governo ou sejam por iniciativas não governamentais. Agora que temos a clara percepção do que podemos alcançar, sabemos que ao lutar por causas importantes e urgentes nunca mais seremos ignorados. É necessário, portanto, que tenhamos em mente a mobilização das forças políticas como algo fundamental em uma democracia, promovendo freios e resistências que possibilitem que cada parte do corpo político alcance seus interesses em um processo contínuo de confronto com os desejos dos outros.

Cabe aos nossos representantes políticos se adaptarem e evoluírem também, estando atentos aos anseios da sociedade e sabendo que servem ao interesse público, e não a uma satisfação de desejos privados. Eles têm a responsabilidade de representar os interesses da sociedade, sabendo que o povo também está atento e pronto para a construção de estruturas impessoais de governo que serão capazes de viabilizar um ordenamento político aberto, capaz de envolver os cidadãos na produção da virtude necessária ao seu funcionamento e conservação.

CONCLUSÃO

Maquiavel nos diz que o caminho para realização da política, ou a construção de

uma nova realidade, deve se apoiar nos estudos da realidade factual, com as várias facetas com que ela se apresenta. O florentino afasta-se das clássicas formulações de Platão e mesmo de Aristóteles, de uma cidade ideal fundada sobre a razão, e também se distancia dos medievais que incorporaram ao pensamento dos filósofos a providência divina. A política, o Estado, os governos, são construções absolutamente humanas, independentes de quaisquer considerações metafísicas e assim devem ser analisadas.

Além de um método para a análise da realidade política, Maquiavel também propõe uma ação interventora para mudança desta realidade. Ele entende que há um alto grau de complexidade na vida política e no comportamento dos homens que exige avaliação rigorosa e que considere todos os fenômenos que se apresentam.

O realismo político de Maquiavel considera que na política não há uma resposta pronta, definitiva e adequada que possa abranger todas as situações em diferentes momentos. Como não há soluções universais, cada momento é um momento particular, cada fato exige resposta adequada a partir tanto das experiências modernas, como do acúmulo das lições do passado, sendo assim um conhecimento empírico.

O homem não se comporta completamente pela razão e é dirigido por paixões que se sobrepõem ao mundo racional. O realismo é uma metodologia: “é uma declaração de método: a via para o conhecimento político é a observação direta e o registro, sem colorações emotivas, daquilo que acontece” A , , p. apud GUIMARÃES, 2015, p. 9).

Maquiavel nos propõe um método de análise para a ação. Uma ação que celebra a política em defesa de uma causa justificadora da utilização de meios para a concretização de interesses públicos, quais sejam: a fundação de um Estado seguro, livre e duradouro, a defesa da liberdade, da república, a defesa da pátria. É nesse sentido que se procura conjugar este realismo com os ideais acima referidos, ou seja, ideais republicanos, defendidos por Maquiavel, capazes de superar uma visão privatista da política e dar-lhe um caráter público “por isto uma república deve abrir caminho a quem busca a popularidade pela ação pública, mas deve fechá-la aos que querem alcançá-la pela conduta privada” A A , , p. apud A , 2015, p. 9).

Maquiavel constrói sua teoria política tendo como elemento primordial esta realidade conflituosa entre os homens e seus humores. É nesta perspectiva que defende o modelo republicano, por considerá-lo aquele que permite a absorção das energias

geradas nos conflitos para garantia da liberdade e estabilidade na comunidade política.

Este pensador florentino compreende o conflito como uma condição inerente à própria política. O conflito é fundamental para o equilíbrio das relações na vida política. Deve-se, porém, observar que o secretário, quando se refere aos conflitos, afasta de suas considerações a possibilidade de conflitos pessoais produzirem fatos positivos para a vida política. Maquiavel analisa as tensões sociais, os humores dos grupos que se debatem no espaço público, e esta tensão é constante. Não há, dessa forma, uma sociedade perfeita no mundo da verdade efetiva das coisas. O equilíbrio do corpo político também não seria fruto da bondade de seu dirigente ou de uma vontade transcendente.

Maquiavel entende que é vã a tentativa de extirpar os conflitos na sociedade, primeiro, porque é da natureza humana, conforme aqueles humores; segundo, porque seria negar a dialética que tem mesmo movido a marcha política para frente. O conflito, por si só, não é bom. Ou seja, não se deve ver como bom o conflito pelo conflito, tendo em vista que tal fato pode levar à anarquia, à desordem. A questão importante é saber reconhecer as causas do conflito e administrá-lo com eficácia, tirando dele um resultado positivo para o equilíbrio do corpo político e o fortalecimento do Estado.

Dentro dessa ótica política, a nossa Constituição Federal de 1988 pressupõe o poder ao povo e assegura o seu direito de manifestação, conforme consta em seus arts. 1º, parágrafo único, e 5º, inciso XVI, respectivamente.

Vimos exemplos aqui no Brasil de mobilizações populares que resultaram em um equilíbrio de forças políticas, impedindo que o desejo socioeconômico, privado e elitista, se ampliasse e assegurasse uma ampliação maior do seu *status quo*. O papel constitutivo dos conflitos, conceito defendido por Maquiavel, mostra-se relevante para a construção de instituições democráticas e para o fortalecimento do tecido social. E em um momento que vivemos a expansão cada vez mais rápida das mídias e redes digitais, fazer um bom uso delas se mostra imprescindível, tendo em vista o seu grande poder de capilarização e viabilização de engajamento popular.

Como dito, os elogios de Maquiavel aos conflitos se justificam quando estes conduzem a um equilíbrio das forças políticas, pois somente assim é possível oferecer estabilidade ao governo e criar leis favoráveis à liberdade. Não há, na visão de Maquiavel, que se ansiar pelo desaparecimento dos conflitos uma vez que o desejo de alguma das partes - grandes ou povo - seja realizado. Ao contrário, deve o conflito ser

considerado como um fator essencial e indispensável à boa realização política.

Por este motivo, ações de criminalização de manifestações populares que contrariem os interesses das classes hegemônicas não são saudáveis dentro de uma visão republicana. Vale deixar claro que criminalizar não é apenas utilizar a força policial para reprimir manifestações - tratando-as como caso de polícia - mas também caracterizar ou tipificar uma determinada ação como um crime. Utilizando mecanismos legais, a intenção muitas vezes é fazer com que ações e pessoas sejam vistas e julgadas pela opinião pública ou pelo órgão estatal responsável como atos criminosos e bandidos.

A ação em face dos conflitos, como proposto por Maquiavel, deve se direcionar sempre no sentido de preservar os interesses coletivos. Ação que carrega, em seu conteúdo, um compromisso com os valores republicanos.

A análise maquiaveliana sobre os conflitos, além de inovadora, revela que há também naquele pensamento a expressão de uma ética política, uma vez que os conflitos devem ser administrados em defesa da liberdade, para garantia da república.

Maquiavel propõe que as tensões das lutas políticas, dos humores da cidade, encontrem seu lugar em um poder político bem ordenado. Não há exclusão de nenhuma parte em conflito; ao contrário, como exemplificado, a exclusão de forças participantes do cenário político levou à ruína da república romana e às grandes crises em Florença.

O tratamento aos conflitos proposto pelo secretário florentino se coaduna, portanto, com um ambiente democrático. O modelo republicano de Maquiavel não exclui nenhum segmento social. A república pensada pelo filósofo florentino tem a marca da tolerância, do diálogo e da composição com as forças contrárias, valores tão caros e necessários em nossa democracia atual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ADVERSE, Helton. Maquiavel, o conflito e o desejo de não ser dominado. **Filosofia, política e cosmologia: ensaios sobre o renascimento**, São Bernardo do Campo, Editora UFABC, p. 133-159, 2017.

AMES, José Luiz. Liberdade e conflito – o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 119, p. 179-196, jun., 2009.

AMES, José Luiz. O papel constituinte dos conflitos em Maquiavel. **Síntese**, Belo Horizonte, n. 145, v. 46, p. 255-281, mai./ago., 2019.

BLUME, Bruno André. 4 projetos de iniciativa popular que viraram leis. **Politize**, 2015. Disponível em: <https://www.politize.com.br/4-projetos-de-iniciativa-popular-que- viraram-leis/>. Acesso em: 09 dez. 2020.

CALGARO, Fernanda. Em quase 30 anos, Congresso aprovou 4 projetos de iniciativa popular, **G1**, 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/em-quase-30- anos-congresso-aprovou-4-projetos-de-iniciativa-popular.ghtml>. Acesso em: 09 dez. 2020.

GUIMARÃES, Carlos Nunes. Realismo político e conflito. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 12, n. 2, p. 13-31, dez., 2015.

LADEIRA, Beatriz Maria do Nascimento. Compreendendo a Lei da Ficha Limpa. **Revista Eletrônica da EJE**, Brasília, ano 5, n. 4, p. 22-27, jun./jul., 2015.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser; revisão da tradução Zélia de Almeida Cardoso. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

TANAKA, Graziela. Ativismo online na Ficha Limpa: a Internet está mudando a política. **TI Especialistas**, 2011. Disponível em: <http://www.tiespecialistas.com.br/2011/01/ativismo-online-na-ficha-limpa-a-internet- esta-mudando-a-politica>. Acesso em: 09 dez. 2020.

ZOCCAL, Mariana Pinto. Manifestar-se é um direito? - 05 anos de “jun o” e a criminalização do direito de protesto. **Justificando**, 2018. Disponível em: <https://www.justificando.com/2018/05/25/manifestar-se-e-um-direito-05-anos-de-junho- e-a-criminalizacao-do-direito-de-protesto/>. Acesso em: 30 dez. 2020.

O CONCEITO DE UNIDADE NA OBRA *METAFÍSICA* DE AL-KINDI

Maykel Honney Souza Lobo*
Francisca Galiléia P. da Silva*

Resumo: O presente artigo tem por objetivo discorrer sobre o conceito de Unidade presente na obra *Metafísica* do filósofo árabe Abu suf bn s q al- ind (-873). Neste sentido, são apresentadas as diversas formas que o filósofo interpreta o conceito de Unidade, tanto na realidade sensível quanto na realidade divina. Pretende-se, assim, explicar como al- ind desenvolve uma argumentação a fim de defender a tese de que a unidade presente nas coisas sensíveis são causadas pela Unidade Verdadeira. Para tanto, faz-se uso de uma pesquisa bibliográfica tendo como texto central do estudo a obra *Metafísica*.

Palavras-chave: Al- ind nidade metafísica ausalidade ilosofia rabe.

D D *MÉTAPHYSIQUE* D -KINDI

Résumé: Cet article vise discuter du concept d'unité présent dans l'œuvre *Métaphysique* du philosophe arabe Abu suf bn s q al- ind (-873). Il cherche à présenter les différentes formes dont le philosophe interprète le concept d'Unité dans la réalité sensible et dans la réalité divine, et à expliquer comment al- ind développe un argument afin de défendre la thèse selon laquelle l'unité présente dans les choses sensibles est causée par le Vrai Unité. À cet effet, une recherche bibliographique est effectuée en utilisant l'œuvre *Métaphysique* comme texte central de l'étude.

Mots-clés: al- ind nité étap sique ausalité ilosop ie Arabe.

I. Introdução

Al- ind - d. é identificado como o primeiro filósofo “puro” entre os árabes⁶⁴. Nascido em uma família aristocrata em Bagdá, presenciou um forte desenvolvimento cultural da civilização islâmica a partir da expansão imperialista. O crescimento do império Islâmico, marcadamente, os primeiros séculos do Califado

* Graduando em Licenciatura em Filosofia plena na Universidade Federal do Ceará; bolsista de Iniciação Científica (PIBIC- pesquisador do projeto intitulado “ processo de recepção da filosofia rega entre os árabes ou das raízes gregas do pensamento político no mundo isl mico” e membro do rupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UFC/CNPq

* Professora Doutora do Curso de Graduação e do Programa de Pós-Graduação em de Filosofia da Universidade Federal do Ceará; coordenadora do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM- q e do projeto “ processo de recepção da filosofia Grega entre os árabes: ou das raízes gregas do pensamento político no mundo isl mico”.

⁶⁴ termo “puro” é atribuído aos filósofos que não enxergavam a ilosofia apenas como um instrumento de fundamentação da religião islâmica. Para um estudo mais aprofundado deste tema, ver: BADAWI, Abdurrahmân. *Histoire de la Philosophie en Islam*. Paris: Vrin, 1972, p. 385.

Abássida, proporcionou aos árabes o avanço das ciências e foi determinante para o contato e recepção da Filosofia Grega no oriente islamizado. É neste contexto e em vista de refletir sobre as demandas da cultura que fazia parte, que emerge o pensamento filosófico alkindiano.

Estando na vanguarda do processo de consolidação da Filosofia entre os muçulmanos, al-Kindi se configura como um filósofo que não apenas formulou uma filosofia própria, mas que participou, diretamente, das traduções das obras gregas como revisor dos textos traduzidos, especialmente os aristotélicos, incluindo a obra apócrifa *Teologia*⁶⁵. Como exemplo disto, tem-se o seu papel no estabelecimento das chamadas *Casas da Sabedoria*⁶⁶. Já no que concerne a sua produção filosófica, al-Kindi destinava principal preocupação na relação entre Filosofia e Religião. Neste sentido, buscou fazer uma síntese filosófica que fosse compatível com a religião islâmica sem, todavia, reduzir a filosofia à condição de mero instrumento de fundamentação para o islamismo.

A filosofia de al-Kindi é construída a partir de uma forte influência do pensamento aristotélico. Como foi característico no medievo oriental, Aristóteles foi considerado o filósofo por excelência. Deste modo, a filosofia desenvolvida neste contexto incorporou teses da doutrina aristotélica, principalmente aquelas que versam sobre a Causa Primeira e as realidades inteligíveis.⁶⁷ A influência aristotélica é explícita em al-Kindi e isto é perceptível não somente pelas suas referências diretas ao discípulo de Platão mas, igualmente, pela sua produção filosófica dedicada a explicar o filósofo grego.⁶⁸

⁶⁵ Cf, TER REEGEN, Jan G.J. A Teologia do Pseudo-Aristóteles. **Kairós. Revista Acadêmica da Prainha**. Ano VII, nº 1. Janeiro/junho, 2010, p. 19

⁶⁶ PEREIRA, Rosalie Helena de S. Bayt al- i ma e a transmissão da filosofia grega para o mundo islâmico. Disponível em: https://www.academia.edu/3342900/Bayt_al_Hikma_e_a_Transmiss%C3%A3o_da_Filosofia_Grega_para_o_Mundo_Isl%C3%A2mico. Acesso em Janeiro de 2020.

⁶⁷ É importante ressaltar que a filosofia aristotélica no mundo árabe carrega traços característicos da filosofia neoplatônica. Isto ocorreu devido à atribuição de textos apócrifos de cunho neoplatônico ao corpo das obras aristotélicas. Destacadamente, podemos citar o caso do escrito *Teologia*, um texto que consiste em uma paráfrase dos livros das *Enéadas* de Plotino. Sobre este assunto, cf. BADAWI, **op.cit.**, p. 85; REEGEN, **op.cit.**, pp.9-42.

⁶⁸ Como exemplo disto, pode-se citar o texto *Sobre os livros de Aristóteles e o que se precisa saber para alcançar a Filosofia* no qual al-Kindi se propõe a explicar o corpo das obras aristotélicas, a quantidade de livros contidas em cada obra e o caminho metodológico que deve ser percorrido para a produção filosófica. cf, AL- D , Abu suf bn s q. obre los libros de Aristoteles lo que se precisa saber para alcanzar la Filosofia. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986, p. 25.

No que respeita à *Metafísica* alkindiana, ela foi escrita do califado abássida. Uma prova disto são as inúmeras passagens em que o filósofo os menciona e agradece pelo suporte que os califas Al- a m n e Al- u ta im têm lhe fornecido. Por meio deste tratado metafísico, al-Kindi intenta provar a unicidade de Deus como uma fundamentação última para a realidade sensível. Por esta razão, a fim de concordar com a religião islâmica, defende a tese de que o mundo não é eterno, mas criado por meio da ação divina. Conforme al-Kindi desenvolve sua argumentação, ele nos apresenta duas formas distintas de unidade: (1) uma unidade accidental, que está relacionada com a multiplicidade; e (2) uma unidade verdadeira, simples e absoluta, que é identificada com Deus. Para o filósofo, toda unidade presente nas coisas sensíveis são unidades aparentes, formas ilusórias de unidade, porque são divisíveis em partes e se relacionam com a multiplicidade.

A partir da compreensão de que não existe uma unidade verdadeira na realidade sensível, al-Kindi busca descobrir qual é a causa, isto é, a razão última da existência desta unidade sensível. Assim, ele demonstra que é impossível que a unidade accidental (própria da natureza sensível) seja causa de si mesma. Com base nessa impossibilidade, argumenta em defesa da tese de que a unidade accidental é causada pela Unidade Verdadeira. Seguindo, pois, nesta via argumentativa, o presente artigo tem por objetivo discorrer sobre o conceito de Unidade presente na obra *Metafísica* do filósofo árabe al-Kindi a fim de esclarecer as duas formas de unidade que o filósofo definiu no seu tratado metafísico e explicar de que forma elas estão relacionadas.

II. A obra *Metafísica*

Al-Kindi escreve sua *Metafísica* sob o propósito de buscar uma fundamentação última para a realidade sensível. Neste sentido, o filósofo busca demonstrar de que forma esta é causada por uma realidade divina, negando a eternidade da realidade sensível. Além disto, al-Kindi defende a tese de que as formas de unidade presente nas coisas sensíveis são formas accidentais, ou seja, não são unidades verdadeiras. O texto seria, como ele mesmo afirma no final da primeira parte da obra⁶⁹, estruturado em duas partes. Porém, a segunda parte do tratado nunca foi encontrada. A obra, portanto,

⁶⁹ No final do capítulo 4, al-Kindi afirma “continuiremos con lo que a de seguir de modo natural, con el favor de Aquel que posee el poder completo, el poderío perfecto la profusa generosidad” AL-KINDI. *Metafísica*. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986. p. 87).

caracteriza-se como incompleta, mas contém em si uma proveitosa exposição para compreender a filosofia alkindiana.

Ao longo do texto da *Metafísica*, a influência aristotélica é claramente expressa, principalmente quando o autor parte da compreensão de que o verdadeiro conhecimento é o conhecimento das causas⁷⁰. Portanto, para ele e tal como em Aristóteles, o entendimento da verdade pressupõe compreensão da Filosofia Primeira. Afinal, esta tem como objetivo o estudo do primeiro princípio, a causa primeira, sendo o primeiro princípio, de acordo com o filósofo árabe, a unidade verdadeira⁷¹.

Para uma melhor compreensão da Filosofia Primeira, al-Kindi faz uma exposição acerca da percepção humana. Segundo o filósofo, há dois modos de percepção: o primeiro, uma percepção sensível, que ocorre quando o sentido humano entra em contato com aquilo que é sensível. Acontece que, quando apreendidos, os objetos sensíveis passam a ser representados na alma e, por meio desta representação, podem ser imaginados. Por definição, esta percepção sensível diz respeito à apreensão das realidades individuais por meio dos sentidos.

O segundo modo de percepção corresponde à percepção intelectual. Esta diz respeito às realidades universais. Desta forma, de modo distinto da percepção sensível, a percepção intelectual não diz respeito a algo que possua uma imagem. Para al-Kindi, a formação de uma imagem na alma envolve a apreensão dos aspectos sensíveis dos objetos individuais, tais como a cor, o gosto, o som e a textura.⁷² A partir desta apreensão, os objetos podem ser representados na alma. O conceito de *gênero*, por exemplo, não possui nenhuma representação material, porque ele não tem, em si, aspectos sensíveis como as coisas individuais. No entanto, apesar de ser um conceito puramente intelectual, ele é apreendido por intermédio da coisa sensível. Entendido isto, observa-se que, há dois modos de percepção intelectual: (1) uma na qual se apreende por mediação da coisa material, como é o caso do gênero; e (2) outra na qual não há qualquer mediação com a matéria, mas que é apreendida por meio de uma dedução lógica.

⁷⁰ “Assim, como resultado de todas as considerações precedentes, o termo que estamos investigando enquadra-se na mesma ciência, a qual deve especular sobre primeiros princípios e causas, uma vez que o bem, ou seja, o fim, é uma das causas.”, cf. A , et. , , b -11, p. 45

⁷¹ “ a parte de la filosofía que es más excelsa noble en rango es la ilosofía rimera, es decir, el conocimiento de la erdad rimera, que es causa de toda verdad.”, cf. A -KINDI. **op. cit.**, p. 46.

⁷² **Op.cit.**, p. 51.

Para o filósofo, a percepção do *limite*⁷³, que é a percepção de uma figura, nos objetos sensíveis é uma forma de percepção intelectual que é apreendida por mediação da coisa material. A identificação do *limite* de um objeto pode ser percebida por meio da cor deste objeto. Contudo, ocorrem, neste exemplo, duas formas distintas de percepção: a percepção da cor, que é meramente sensível, e a percepção do limite da cor, que é o mesmo que a percepção da figura do objeto. São duas formas distintas de percepção, mas estão relacionadas: a cor, em si, não é uma percepção intelectual, mas é a partir dela que se extrai a percepção intelectual do *limite*. De acordo com al-Kindi, “ a percepción del límite, que es la figura, es una percepción intelectual que tiene lugar por medio de la sensación; pero, en realidad, no es sensible.”⁷⁴

Quanto ao segundo modo de percepção intelectual, não existe qualquer mediação com a matéria. Nesta forma de percepção, o uso das premissas lógicas conduz ao reconhecimento de conclusões necessárias. É por meio deste segundo modo de percepção que al-Kindi fundamenta o conceito de Unidade Verdadeira. Como será apresentado na seção VI, a Unidade Verdadeira é aquela que não possui matéria e nem está relacionada com a matéria, sendo, portanto, deduzida logicamente. Assim, mais do que meramente um destaque metodológico sobre os distintos modos de percepção, este é um ponto fundamental para a compreensão da natureza da Unidade Verdadeira.

Diante do exposto, tem-se que os conceitos universais, como *gênero* e *espécie*, não possuem qualquer representação na alma, porque não há formação de imagem a partir de um objeto particular e, sendo assim, nem referencial empírico. Seguindo, pois, nesta diferenciação, al-Kindi utiliza argumentos⁷⁵ para comprovar que não pode haver objeto infinito em ato, mas apenas infinito em potência, e que todo corpo existe dentro do corpo do universo não havendo nada material que não esteja contido nele. Estas conclusões são realizadas somente a partir do uso da percepção intelectual, porque não é possível qualquer representação quanto a elas.

Da tese de que não pode haver algo infinito em ato, al-Kindi conclui que o tempo, o movimento e corpo possuem propriedades finitas e que são simultâneos.⁷⁶ Ou seja, só há corpo se, e somente se, houver tempo; e só há tempo se, e somente se, houver

⁷³ **Op.cit.**, p. 51.

⁷⁴ **Idem.**

⁷⁵ Para mais informações sobre esse assunto, cf. **Op.cit.**, p. 55

⁷⁶ **Op.cit.**, p. 59.

movimento. O entendimento desta articulação é fundamental para compreender que: (1) o tempo é tão somente a contagem do movimento; e (2) o corpo só existe em movimento. A geração do corpo, portanto, já é uma classe de movimento porque se trata de uma conversão do não-ser ao ser. E, uma vez que há movimento, há tempo.

Assim, a realidade sensível e o processo de geração dos corpos se encontram no âmbito da finitude. Condicionados ao tempo, não estão, pois, inseridos naquilo que respeita a eternidade. Afinal, como esclarece al-Kindi,

Lo eterno es lo que no ha sido no-ser en modo alguno; el ser de lo eterno no tiene un "antes" existencial; la subsistencia de lo eterno no depende de otro; lo eterno no tiene causa; lo eterno no tiene sujeto, ni predicado, ni agente, ni motivo es decir, aquello por lo que es , porque no hay otras causas anteriores a ésta.⁷⁷

Não possuindo causa anterior nem exterior a si, a eternidade só compete a Deus. Por outro lado, sendo causada por algo anterior e exterior a si mesmo e criada a partir do nada, como defende al-Kindi⁷⁸, a realidade sensível não é eterna. Se a eternidade pudesse ser uma propriedade do corpo, a pluralidade deveria se constituir como infinita em ato, o que implica num absurdo. É esta defesa de al-Kindi, da distinção entre a realidade sensível e aquilo que é eterno, o primeiro passo da sua metafísica. A partir daqui, ele desenvolve a ideia do primeiro princípio como unidade verdadeira presente, acidentalmente, nas coisas sensíveis.

III. O conceito de *Unidade*

Al-Kindi afirma a existência da unidade de duas maneiras: (1) como unidade accidental; e (2) como unidade verdadeira. Por *unidade accidental*, al-Kindi defende a tese de que toda unidade presente nas coisas sensíveis não consistem em uma Unidade Verdadeira. Segundo o filósofo, a realidade sensível não contém, em si, uma unidade verdadeira porque sempre está numa relação de sujeito e predicado. No seu entendimento, a Unidade Verdadeira só pode existir naquilo que é simplesmente

⁷⁷ *Op.cit.*, p. 54.

⁷⁸ Na epístola *Sobre o Agente Primeiro*, al-Kindi defende a tese da criação do mundo sensível, isto é, a geração do ser a partir do não-ser. Cf. AL-KINDI. *Sobre el Agente Primero*. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986, p. 100.

unidade, isto é, não se pode afirmar nada sobre ela que não seja tão somente que ela é uma unidade. Deste modo, toda forma de predicação de um sujeito já admite que este sujeito é alguma coisa a mais do que simples unidade. Logo, conclui-se que toda forma de predicação é uma forma de negação da simples unidade, envolvendo-a com a multiplicidade.

O filósofo esclarece que, para as classes de predicados, há uma divisão entre aqueles que são essenciais e os que são acidentais. Os predicados essenciais, por sua vez, diferem-se em extensivos ou distintivos. Os predicados extensivos são predicados de muitas coisas, sendo, portanto, conceitos universais que estabelecem uma unidade entre elas. O gênero e a espécie são predicados extensivos sendo que o gênero é predicado de muitas espécies e estabelece uma unidade entre elas e a espécie é predicado de muitos indivíduos, estabelecendo também uma unidade entre eles. Por outro lado, os predicados distintivos são aqueles que estabelecem uma diferença específica entre as espécies. Enquanto isto, os predicados essenciais determinam o que é próprio de um indivíduo e que não é de forma accidental.⁷⁹

A outra classe dos predicados, a dos acidentais, corresponde àquela que se predica dos indivíduos, mas não de maneira essencial. Para um melhor entendimento deste tipo de predicação, al-Kindi estabelece uma diferenciação na classe de acidentes. Por um lado, há o acidente que pertence a apenas um indivíduo, como algo que é peculiar deste. Como exemplo deste tipo de acidente, al-Kindi explica “o que está em una substancia, o está en una sola cosa, peculiar de ella tan solo, como la risa en el ombre el rebuzno en el asno.”⁸⁰ A este tipo de acidente, al-Kindi denominou de *propriedade*. Por outro lado, há o acidente que é comum a muitos indivíduos, como a cor branca presente nas folhas de papel ou a honestidade presente em todos os indivíduos que são honestos.

Já no que concerne ao conceito de unidade, al-Kindi elabora uma extensa exposição sobre os diversos modos que se predicam do “uno”. O primeiro deles diz respeito ao que é contínuo e não-multiplicável, constituindo as diversas classes de predicados existentes, tais como: o *gênero*, a *espécie*, o *indivíduo*, a *diferença específica*, a *propriedade* e o *acidente comum*. A unidade estabelecida por esses predicados ocorre por meio do agrupamento da multiplicidade em um só conceito. As

⁷⁹ Op.cit., p. 62.

⁸⁰ Idem.

diferentes espécies, por exemplo, são agrupadas no conceito de *ser vivo*, que é um gênero. Portanto, configuram-se como formas de predicação da unidade.

O autor também esclarece que a unidade predica tanto as coisas naturais quanto as coisas artificiais. Por naturais, tem-se, por exemplo, as partes do corpo humano, o animal, a planta, a água e realidades semelhantes a estas. Já aquilo que é produzido artificialmente, como produto de uma técnica, pode ser explicado a partir do exemplo da casa utilizado por al-Kindi:

Una casa es continua por naturaleza, aunque su composición sea continua por accidente, es decir, por ser ejecutada por una profesión técnica. Es una por naturaleza; su composición es una por profesión técnica, porque sólo llega a ser una por unidad accidental; pero la casa misma es una por unidad natural.⁸¹

Apesar da casa ser produto de uma técnica - o que constitui a sua artificialidade - ela ainda sustenta uma unidade natural, porque se mantém como objeto contínuo por natureza. Toda unidade natural é também uma unidade acidental, porque toda unidade presente naquilo que é sensível está associada com a multiplicidade. Assim, a unidade natural está presente também naquilo cuja composição é feita por outrem, ou seja, oriunda da técnica. Caso não houvesse unidade natural nas coisas artificiais, elas não poderiam existir. Isto ocorre desta forma porque, para al-Kindi, a unidade pode ser compreendida em diversos sentidos relativos, como a relação entre o *todo* e a *parte*. Por *todo*, compreende-se o agrupamento de coisas semelhantes ou dessemelhantes, isto é, uma unidade existente a partir do agrupamento da multiplicidade. No entanto, as partes do todo também formam unidades à parte, distintas da unidade do todo. Afinal, só é possível que haja uma unidade no todo se as partes também forem unas.

Diante disso, al-Kindi conclui que os modos relativos de predicação da unidade não são formas reais da unidade. São, então, puramente formas acidentais, porque estão envolvidas com a multiplicidade. Para atingir o critério de uma unidade verdadeira, a unidade não pode estar numa relação de sujeito e predicado com qualquer outra realidade. Quer dizer, a predicação a partir do sujeito já assume uma relação entre uma coisa e outra, indicando uma multiplicidade. Portanto, as unidades que se predicam nas coisas sensíveis são unidades “impostas”, uma vez que não consistem em uma unidade

⁸¹ **Op.cit.**, p. 63.

essencial. Isto fica claro quando voltamos ao exemplo da casa: a unidade presente nela é uma unidade imposta, porque ela é constituída de uma multiplicidade de coisas, tal como o todo é constituído de suas partes. São, pois, formas ilusórias de unidade, porque são múltiplas ao mesmo tempo.

A constatação de que esses tipos de unidades, mencionadas acima, são acidentais leva à compreensão de que elas só podem existir com dependência a uma unidade essencial. Portanto, para al-Kindi, a unidade acidental deve proceder de uma unidade verdadeira. Nas suas palavras,

En todo aquello que hemos definido, la unidad no es verdadera, sino que está en cada uno de ellos en tanto que cada uno no se divide tal como existe actualmente. En ellos la unidad es de modo accidental y lo que es accidente de una cosa no pertenece a su esencia. Lo que es accidente de una cosa procede de algo distinto; por tanto, lo accidental en aquello que posee un accidente, es algo adquirido de algo distinto, siendo adquirido desde un donante; es efecto en aquello que posee accidente y el efecto procede de un agente, porque el efecto y el agente pertenecen a aquella relación en la que uno no precede al otro, sino que se dan a la vez.⁸²

IV. A coexistência da unidade com a multiplicidade

Antes de explicar, definitivamente, como a unidade acidental depende e é causada por uma unidade essencial, al-Kindi busca demonstrar de que forma a multiplicidade está relacionada com a unidade. Segundo ele, toda unidade presente nas coisas sensíveis ocorre de forma acidental porque coexiste com a multiplicidade. Assim, toda realidade sensível, necessariamente, se encontra nesta relação de uno e múltiplo. Porém, não devemos considerar a multiplicidade como sendo simplesmente negação da unidade, porque todo indivíduo é constituído tanto de unidade quanto de multiplicidade. O corpo humano, por exemplo, é um tipo de unidade acidental, uma vez que a totalidade do corpo é formada a partir do agrupamento de diferentes partes, como os membros, os órgãos, a carne etc. Para provar este ponto, al-Kindi se utiliza de uma série de argumentos que sugerem a existência de uma multiplicidade sem uma unidade. Tais argumentos, como examinará al-Kindi⁸³, sempre terminam por concluir coisas absurdas.

⁸² **Op.cit.** p. 66.

⁸³ **Cf. Op.cit.** p. 66.

Primeiramente, ressalta o filósofo, a ideia da multiplicidade sem unidade elimina a diferença entre as coisas. Pois, se a multiplicidade existisse sem a unidade, não haveria diferença entre as coisas, porque o que é diferente da multiplicidade é a unidade.⁸⁴ Ademais, se toda a realidade sensível estivesse constituída somente de multiplicidade, não seria possível a referência a nenhuma coisa individual, tendo em vista que as coisas não possuiriam unidade, mas tão somente multiplicidade. No entanto, sendo, então, esta referência possível, implica-se que as coisas possuem unidade, sendo a negação disto algo absurdo.

Além disso, se existisse apenas multiplicidade sem unidade, não seria possível admitir o número, porque todo número tem como princípio a unidade.⁸⁵ Sem o número, tornaria-se impossível a matemática, dado que sequer haveria números. O número *dois*, por exemplo, é a junção de duas unidades. Entretanto, caso não exista unidade nas coisas, o número *dois* não poderia existir, o que é um absurdo. Outro absurdo, segundo al-Kindi, que uma possível existência da multiplicidade sem a unidade acarreta diz respeito ao movimento. Ora, todo movimento é uma mudança e toda mudança se produz em direção a algo distinto. Algo distinto à multiplicidade é a unidade. Se não houver unidade, não há mudança e, por conseguinte, não haveria o movimento. Isto implica num absurdo.

Al-Kindi também faz referência à relação entre ato e potência como uma relação de unidade com multiplicidade.⁸⁶ Pois, existindo uma propriedade em ato, há, com ela, uma multiplicidade de propriedades em potência. Uma multiplicidade de atos não pode agir simultaneamente em um mesmo objeto porque uma mesma coisa não pode conter, em si, contrários em ato, mas apenas em potência. Deste modo, é inadmissível considerar, com base nisto, somente a existência da multiplicidade, dado que o que está em ato é apenas unidade. E, se a multiplicidade não se sustenta sem a unidade, tampouco a unidade pode existir sem a multiplicidade. Esta proposição geraria, igualmente, uma série de absurdos.

⁸⁴ Cf. **Op.cit.**, p. 67.

⁸⁵ Cf. **Op.cit.**, p. 68

⁸⁶ “lo móvil se mueve por traslado a otro lugar, cantidad, cualidad o substancia, esto es multiplicidad.” Cf. **Op.cit.**, p. 70. O argumento de al-Kindi é compatível com a tese aristotélica do ato e da potência “a mesma coisa pode ser e não ser simultaneamente, mas não sob o mesmo aspecto, uma vez que a mesma coisa pode *ser* simultaneamente em potência [dois] contrários, mas não o pode em ato.”, cf. ARISTÓTELES. Met. IV, 5, 1009 a 30-36, p. 119

Pois bem, caso houvesse apenas a unidade sem a multiplicidade, não haveria coisas distintas, porque a distinção diz respeito a algo que uma coisa possui e a outra não possui, como a coisa que está em repouso e a outra coisa que está em movimento.⁸⁷ Ou seja, se tudo é um, só há identidade, uma vez que a diferença só se predica do que é múltiplo. A diferença específica, por exemplo, não existiria se não houvesse multiplicidade, pois só há uma multiplicidade de espécies distintas umas das outras devido à diferença entre espécies. Igualmente, a existência da unidade sem a multiplicidade implicaria na eliminação do movimento, visto que o movimento é a passagem de uma coisa para outra.

Ora, se não existisse multiplicidade, o movimento presente nas coisas não seria possível, já que a existência de uma unidade pura é a existência da pura identidade. Assim, se o movimento significa o contrário da identidade, visto que só atua na diferenciação, então o movimento só existe a partir da associação necessária entre unidade e multiplicidade. De acordo com al-Kindi,

[...] es imposible que una sola cosa no tenga en sí multiplicidad, porque, si no tuviese multiplicidad, no se movería ni estaría en reposo, y no habría ninguna clase de movimiento ni de reposo en lo sensible y en lo unido a lo sensible.⁸⁸

Em suma, supor a existência da unidade sem a multiplicidade resultaria na eliminação da diversidade presente nas coisas sensíveis. Além disto, para al-Kindi, a principal característica das coisas que são, em si mesmas, unas e múltiplas é que, enquanto um todo, estas coisas possuem partes. Caso a unidade exista sem a multiplicidade, então o todo não pode ser constituído de partes. Porém, por meio da percepção sensível, é possível compreender que toda unidade contém em si a multiplicidade, uma vez que tudo o que existe na realidade sensível pode ser dividido em partes. Diante do exposto, a suposição de que existe uma unidade desassociada da multiplicidade resulta em uma contradição, pois implicaria a existência e a não-existência de partes, o que seria um absurdo.

A extensa apresentação feita por al-Kindi contra a independência da unidade e da multiplicidade é sintetizada por Adamson na obra *Al-Kindi*⁸⁹. A tese da exclusividade da multiplicidade (M) é refutada, pelo estudioso, da seguinte forma: se só houvesse

⁸⁷ Cf. **Op.cit.**, p. 70

⁸⁸ **Op.cit.**, p. 70

⁸⁹ ADAMSON, Peter. **Al-Kindi**. New York: Oxford University Press, 2007. p. 50

multiplicidade, todas as coisas só seriam múltiplas. No entanto, se todas as coisas são múltiplas, elas possuem um predicado comum: a multiplicidade. Portanto, sendo todas múltiplas, compartilham uma mesma propriedade, a multiplicidade, o que implica que formam uma unidade.

Já na tese da exclusividade da unidade (U), sua contradição se expressaria da seguinte maneira: se tudo é unidade, não é possível admitir a diversidade presente nas coisas. Por conseguinte, não se pode admitir que as coisas sejam constituídas de partes distintas. Contudo, recorrendo ao que é factual, as coisas possuem partes distintas. Logo, é impossível existir apenas a unidade. Destaca-se, a partir disto, que as teses que defendem a exclusividade seja da unidade seja da multiplicidade são refutadas com premissas bastante distintas. Conforme Adamson,

what is striking is that the argument against (U) has what we might call an empirical or factual premise, namely the premise that things do have distinct parts. The argument against (U) does not depend on any fact about the way the world really is. It relies on pure conceptual analysis, showing that we cannot posit multiplicity without thereby positing unity as well.⁹⁰

Assim, tem-se que a totalidade das propriedades existentes nas coisas só pode ser explicada a partir da compreensão da associação entre a unidade e a multiplicidade. Todavia, persiste o questionamento quanto à natureza dessa associação: ela acontece por acaso ou conforme uma causalidade?

V. A causalidade da unidade

Como foi dito acima, a unidade não existe sem a multiplicidade e vice-versa. Por se constituir desta maneira, a associação entre as duas não pode ocorrer de forma contingente. Se fosse contingente, unidade e multiplicidade seriam independentes e, deste modo, poderia-se supor a existência de uma sem a outra. Como visto na seção IV, a possibilidade de destituição desta associação resultaria em inúmeros absurdos não podendo ser, assim, fruto do acaso. Não podendo admitir uma associação por *casualidade*, deve-se concluir que ela existe por necessidade. Ocorrendo necessariamente, significa que ela decorre de causa.

⁹⁰ *Op.cit.*, p. 50.

No início do capítulo 3 da *Metafísica*, al-Kindi argumenta que algo não pode ser causa da geração de sua própria essência.⁹¹ De acordo com o filósofo, a relação entre a coisa e a sua própria essência só pode ocorrer sob a forma de identidade. Assim, a distinção entre o *ser* e *essência do ser* só se dá de maneira meramente aparente. Portanto, uma vez idênticos a *essência do ser* e o *ser*, a coisa não pode ser causa da essência de seu ser. Se o fosse, a essência de seu ser seria efeito de seu próprio ser e, desta forma, *ser* e *essência do ser* seriam duas coisas distintas. Entendendo, então, o *ser* e *essência do ser* como idênticos, um não pode ser causa do outro.

A partir desse ponto, fica clara a defesa alkindiana acerca da tese de que todas as coisas criadas não procedem delas mesmas, mas possuem sua causalidade existencial de algo distinto a elas. Esta tese da causalidade é respondida, de maneira mais completa, por al-Kindi, quando associada à ideia da unidade presente nas coisas criadas. Neste caso, o filósofo levanta duas proposições: a causa daquilo que é uno acidentalmente pode ser pensada (1) como pertencente à própria essência, ou (2) como uma causa distinta de sua própria essência.

O primeiro caso é, imediatamente, descartado porque implica no regresso ao infinito. Para toda relação de causa e efeito, a causa é anterior ao efeito. Se *A* é gerado, significa que veio a ser a partir de seu gerador. Logo, para vir a ser, deve haver um outro algo que o gere. Este, por sua vez, é necessariamente anterior a *A*, pois é causa de *A*. Assim, se a associação entre unidade e multiplicidade fosse causada por ela mesma, então teria de haver uma parte sua que é anterior a si mesma que geraria a parte posterior, ou seja, a causa da associação da unidade com a multiplicidade viria dela mesma e seria anterior a ela. Contudo, se uma parte dela é causa da associação, esta parte que é causa deve também possuir uma causa que é anterior a si e que está presente em si mesma. Prosseguindo nesse raciocínio, a causa da associação tende ao infinito, porque teria sempre uma causa anterior à outra.⁹²

Não sendo a associação da unidade com a multiplicidade causa de si mesma, sua causa só pode vir de algo distinto. Se a causa da associação é algo distinto dela mesma, esta causa necessariamente é a Unidade Verdadeira. Qualquer outra alternativa a este argumento implicaria em conclusões absurdas. Tem-se, desta feita, que: (1) a associação do uno com o múltiplo não pode ser causada por ela mesma, visto que ocorreria

⁹¹ AL-KINDI. *Metafísica*. op.cit., p. 60.

⁹² Cf. op.cit., p. 72

regressão ao infinito; e (2) a associação do uno com o múltiplo não pode ser causada pela multiplicidade, pois, conforme foi apresentado na seção IV, a multiplicidade só pode existir coexistindo com a unidade. Logo, a verdadeira causa da associação da unidade com a multiplicidade é, necessariamente, a unidade verdadeira.

VI. A unidade verdadeira

Conforme foi determinado, a unidade verdadeira é a verdadeira causa da unidade accidental. Não obstante, resta ainda determinar o que é a unidade verdadeira e de que forma ela se difere da unidade accidental. Para tanto, parte-se da ideia de que, em al-Kindi, o conceito de unidade verdadeira só pode ser definido a partir da negação da multiplicidade. Caso contrário, a definição da Unidade Verdadeira seria a mesma da unidade accidental, o que conduziria ao problema da regressão ao infinito. Desse modo, a Unidade Verdadeira não pode ser definida na relação sujeito-predicado, porque o que possui predicado é, necessariamente, múltiplo. Assim, todas as classes de predicção do uno accidental não podem ser aplicadas à unidade verdadeira. O gênero, por exemplo, só é aplicado ao que é múltiplo, ou seja, às espécies e estas à multiplicidade de indivíduos.

A partir dessa afirmação, pode-se concluir que, devido a sua própria natureza, a tentativa de aplicar qualquer predicado à Unidade Verdadeira implica em contradição. Tem-se, portanto, que esta forma de Unidade: (1) não é una por relação, mas absolutamente; (2) não possui multiplicidade e; (3) não está sujeita ao movimento. Os atributos que pertencem ao sujeito como predicado são impossíveis de serem predicados da Unidade Absoluta. Se fossem seus predicados, teriam de ser admitidos também absolutamente e não relativamente, como bem explica al-Kindi,

Lo grande y lo pequeño, lo largo y lo corto, lo más y lo menos no se predicán de algo absolutamente, sino sólo relativamente, pues sólo se dice "grande", cuando algo es más pequeño que él, y "pequeño", cuando algo es más grande que él.⁹³

“grande” e “pequeno” são predicados de relação, ou seja, não são admitidos absolutamente. Enquanto ato, uma coisa pode ser maior que outra. Mas, em potência, sempre existe a possibilidade do menor tornar-se o maior por meio do aumento da sua

⁹³ Op.cit., p. 74

quantidade. Para toda coisa que admite quantidade, esta quantidade pode ser dobrada. O fato de A ter uma quantidade B em ato não impede que A tenha, como potência, a duplicação de sua quantidade . Todavia, se “maior” e “menor” fossem predicados de algo absolutamente, isto não seria possível. Em outras palavras, se algo é “maior” de forma absoluta, não se poderia admitir que fosse ainda maior do que já é, isto é, dobrar a sua quantidade. Se toda relação de quantidade é possível dobrá-la, não é possível um “maior” absolutamente. Do contrário, a coisa que é maior absolutamente seria, ao mesmo tempo, uma parte de algo que é maior que ela mesma e o todo absoluto. Porque o que é maior absolutamente não pode admitir que exista algo maior que ele mesmo. Assim, a parte e o todo seriam a mesma coisa, o que é absurdo.

Desse modo, fica claro que a quantidade diz respeito às coisas que estão relacionadas com a multiplicidade e não pode predicar a Unidade Verdadeira, porque a Unidade Verdadeira não se encontra em nenhuma relação. Sendo assim, a unidade verdadeira não admite qualquer predicação. Ela é a causa externa de tudo que existe como unidade accidental. Tampouco está associada com a unidade accidental, senão também seria múltipla. Tudo isto conduz al-Kindi a argumentar que a unidade verdadeira não é o mesmo que o número. Para o filósofo, o número *um*, não sendo de fato um número, é, na verdade, o princípio pelo qual os números são gerados. Assim, todos os números existem apenas com dependência a este princípio, que é a Unidade Verdadeira.⁹⁴

Resumidamente, a natureza da Unidade Verdadeira não pode ser dita, porque não admite predicados. Dessa forma, ela não é nenhum dos conceitos inteligíveis, como o gênero e a espécie, porque eles são conceitos universais que são predicados de uma multiplicidade. Ela não é um indivíduo, nem acidente, ou matéria. Igualmente, não está em relação com nada e não se encontra no tempo. Portanto, é uma unidade pura sem nenhuma classe de predicado. Nas palavras de al-Kindi,

El uno verdadero es uno por sí mismo; nunca es múltiple bajo ningún aspecto, ni es divisible de manera alguna ni por sí mismo, ni por otro distinto; no es tiempo, ni lugar, sujeto, predicado, todo, parte, substancia, accidente, ni cualquier clase de división o de multiplicidad nunca.⁹⁵

⁹⁴ Para mais informações sobre este assunto, cf. ADAMSON, Peter. **AL-KINDI**. New York: Oxford University Press, 2007. p. 52.

⁹⁵ AL-KINDI. **Metafísica**. op.cit., p. 85

VII. Conclusão

Ao buscar uma definição do conceito de unidade na *Metafísica* de al-Kindi, o resultado que se obtém é bastante diverso. Isto porque, conforme a exposição do conceito, não existe, para al-Kindi, somente um significado de unidade. Na verdade, existem duas formas fundamentais de unidade no seu tratado metafísico: a primeira, enquanto unidade natural, existe nas coisas como uma unidade por continuidade natural. Esta existe nos indivíduos, como o ser humano, as árvores e os animais, mas também existe naquilo que é gerado artificialmente, como produto de uma técnica. Esse conceito de unidade está relacionado com a multiplicidade, uma vez que todos os indivíduos que existem nesse conjunto formam uma unidade accidental.

A segunda forma de unidade é a unidade verdadeira, que não possui predicados, nem está em relação. Essa forma de unidade é a causa da unidade accidental, sendo, desse modo, o princípio de todas as coisas criadas. Nesse sentido, a unidade verdadeira é o que concede a existência àquilo que é unidade accidental. Tendo em vista que a unidade verdadeira não possui predicção, a sua natureza só pode ser definida por meio da negação de predicados. É, pois, absoluta e, por conseguinte, só concebida absolutamente, una e por si.

Referências bibliográficas:

- ADAMSON, Peter. **Al-Kindi**. New York: Oxford University Press, 2007.
- ADAMSON, Peter. Before Essence and Existence: al-Kindi's conception of being. In **Journal of the History of Philosophy**, Baltimore, v. 40, n. 3, pp. 297-312, 2002.
- AL-KINDI, Ya'qub ibn Ishaq. Sobre los libros de Aristoteles y lo que se precisa saber para alcanzar la Filosofia. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.
- AL-KINDI, Ya'qub ibn Ishaq. *Metafísica*. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.
- AL-KINDI, Ya'qub ibn Ishaq. *On first Philosophy*. In: Ivy, Alfred L. **Al-Kindi's Metaphysics**. Trad. Introd. e coment. de Alfred L. Ivy. Albany: State University of New York Press, 1974.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012.

BADAWI, Abdurrahmân. **Histoire de la Philosophie en Islam**. Paris: Vrin, 1972.

BADAWI, Abdurrahman. **La transmission de la Philosophie Grecque au Monde arabe**. Paris: Vrin, 1968.

FILHO, Miguel Attie. **Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida**. São Paulo: Palas Athenas, 2002.

PEREIRA, Rosalie Helena de S. **Bayt al-
ma e a t ansm ss o a f osof a e a
para o mundo islâmico**. Disponível em:

https://www.academia.edu/3342900/Bayt_al_Hikma_e_a_Transmiss%C3%A3o_da_Filosofia_Grega_para_o_Mundo_Isl%C3%A2mico. Acesso em Janeiro de 2020.

TER REEGEN, Jan G.J. A Teologia do Pseudo-Aristóteles. **Kairós. Revista Acadêmica da Prainha**. Ano VII, nº 1. Janeiro/junho, 2010, p. 9-42.

A CRÍTICA DE FEUERBACH À AUTONOMIA MORAL: UMA ANÁLISE SOBRE A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO AUTÔNOMO EM IMMANUEL KANT

João Batista Mulato Santos*

Resumo: Feuerbach (1804-1872) percebe na filosofia moral kantiana uma supervalorização da autonomia moral. Esta traz implicações ao sujeito moral moderno e contemporâneo. Deste modo, tentaremos demonstrar como Kant edifica e fortalece a autonomia moral e cria, segundo Feuerbach, o ideal de um homem isolado e cindido entre razão e sensibilidade. Para tanto, partiremos da perspectiva de Feuerbach e evidenciaremos as origens da ideia de autonomia moral no Iluminismo, o pioneirismo de Feuerbach sobre esta temática, a moral kantiana e o conflito gerado entre razão e natureza. Por fim, demonstraremos as consequências de um *ethos* forjado dentro de um viés subjetivista.

Palavras chave: Autonomia moral. Natureza. Feuerbach. Indivíduo. Gênero humano.

B : THE CONSTRUCTION OF THE AUTONOMOUS SUBJECT IN IMMANUEL KANT

Abstract: Feuerbach (1804-1872) considers Kant's moral philosophy (1724-1804) to be an overvaluation of moral autonomy. This has implications for the modern and contemporary moral subject. Thus, we will try to demonstrate how Kant builds and strengthens the idea of moral autonomy and creates the ideal of a man isolated and split between reason and sensitivity. To do so, we will start from Feuerbach's perspective and highlight the origins of the idea of moral autonomy in the Enlightenment, the Feuerbach's pioneering spirit on this theme, Kantian morality and the conflict generated between reason and nature. Finally, we will demonstrate the consequences of an *ethos* forged within an individualistic bias.

Keywords: Moral autonomy. Nature. Feuerbach. Individual. Human Gender.

Introdução

O presente artigo está situado no contexto da filosofia alemã no período da modernidade e se estende até a contemporaneidade no intuito de compreendermos as consequências de um *ethos* forjado a partir da perspectiva do movimento Iluminista⁹⁶ do século XVIII. Desta maneira, esta pesquisa terá como foco a crítica de Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) à ideia de autonomia moral que, segundo ele, isola o homem da natureza (*Natur*) e de seu gênero (*Menschen*) porque o divide em dois, a saber, razão e

* Mestre em Filosofia – UFC. E-mail: m.i.n.joao.batista@gmail.com.

⁹⁶ Aqui será considerado o Iluminismo como um todo, isto é, os vários movimentos surgidos na Europa do século XVIII que valorizavam a razão como fonte norteadora da ação humana em seus diversos seguimentos (moral, político, pedagógico, social).

sensibilidade. Essa dicotomia é alvo da crítica deste autor ao passo que subordina a sensibilidade à razão negando assim o caráter único e interdependente dessas duas dimensões indivisíveis no gênero humano.

O interesse pelo objeto de estudo desta pesquisa se justifica como uma tentativa de expandir a área de atuação da filosofia feuerbachiana para além do tema da religião tão comumente estudado em nosso País. Assim, essa crítica pode ser analisada hoje como uma importante ferramenta para compreendermos também os mecanismos internos presentes no processo de formação do *ethos* da cultura ocidental judaico-cristã.

A crítica à ideia de autonomia moral desvela o espírito de nossa era que através do individualismo moderno, baseado no absoluto “sentimento de si”, encontra-se ainda em pleno vigor em nossa estrutura social. Nesta o ser humano somente é portador da *virtus* ao passo que se constrói como sujeito iluminado pela razão, autônomo, independente e que domina sua sensibilidade, como foi estabelecido no *Aufklärung*.

O conceito de *Aufklärung*, isto é, o esclarecimento é a saída do homem do estado de menoridade que ele deve imputar a si mesmo, assim, responde Kant à pergunta *O Que é Iluminismo?* (1784) em seu texto publicado em uma revista berlinense. A menoridade deve ser compreendida como a incapacidade de servir-se de seu próprio intelecto sem a orientação de outro, isto é, sem nenhuma forma de constrangimento ou influência direta de outrem sobre a tomada de decisões do sujeito moral, a não ser que este seja naturalmente incapaz por falta de inteligência própria e não por falta de poder de decisão e coragem para assumir as rédeas de sua vida.

Os iluministas⁹⁷ proferiram ao longo de suas obras uma confiança demasiada, mas não ingênua, na razão humana utilizando-a como parâmetro último para desconstruir preconceitos herdados pela tradição. Almejaram a libertação do homem em relação aos dogmas metafísicos, superstições religiosas, tiranias políticas fundadas em concepções místicas e no direito sobrenatural. Assim, se configuraram os movimentos iluministas que expressavam valores da então burguesia emergente.

⁹⁷ Por iluministas nos referimos a autores modernos de diversos lugares da Europa, da Itália à Alemanha, da França à Inglaterra, de parte da Rússia e até de Portugal. Autores como Immanuel Kant (1724 – 1804), John Locke (1632-1704), Isaac Newton (1642-1727), Voltaire (ou François-Marie Arouet) (1692-1778), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), dentre outros.

Sapere aude! Ouse saber! Este foi lema do Iluminismo, um articulado movimento filosófico, pedagógico e político que estava em consonância com as camadas cultas e a ativa burguesia que se estabelecia como classe dominante nos diversos países da Europa (REALE, 2005, 221). A “razão” dos iluministas promove uma defesa do conhecimento científico e da técnica no sentido de transformação da realidade em uma melhora das condições humanas de modo progressivo, não apenas materiais, mas também das condições espirituais.

Feuerbach não deixa de reconhecer o Iluminismo como um importante movimento que, através de pensadores como Immanuel Kant (1724-1804), conseguiu avançar passando por cima da velha metafísica em direção aos ideais de esclarecimento. No entanto, construiu um ideal de homem exageradamente autônomo, individual e subjetivista que na análise feuerbachiana se estende até a filosofia especulativa alemã e põe a sensibilidade em um plano secundário e em oposição à razão.

Kant e a Autonomia Moral

Para Kant, a ideia de autonomia moral é um conceito central na fundamentação de sua doutrina moral e se estabelece totalmente a priori, isto é, não faz uso de elementos condicionantes ou determinantes da experiência, uma vez que o homem não é apenas um ser sensível, não pertence somente ao mundo sensível (*Sinnenwelt*), mas um ser que pertence ao mundo inteligível (*Verstandeswelt*). Isto significa que a liberdade do homem, de acordo com a perspectiva kantiana, requer que ele se liberte fundamentalmente da dependência de toda e qualquer determinação por parte da sensibilidade, o que inclui também a influência externa de outrem, afirmando-se no plano da ação, da consciência e da pura subjetividade. Isso quer dizer que somente dessa maneira ele poderá atingir sua humanização⁹⁸ e sair da menoridade.

Essa humanização do homem é possível somente no âmbito da razão a fim de superar sua natural disposição ao egoísmo presente na dimensão da sensibilidade, ao passo que terá de se esforçar orientado em direção à virtude e, desta forma, o homem elevará a razão aos conceitos do dever, alcançando assim sua autonomia moral. Para o filósofo de Königsberg, existe um plano da natureza como ordem cósmica que dota o

⁹⁸ Oliveira, Manfredo. Filosofia na crise da modernidade. Coleção Filosofia 12. São Paulo: Loyola, 1989, p. 22.

homem de razão, mas esta de modo algum tem como finalidade torná-lo feliz, uma vez que se considerarmos as máximas que regulam o princípio de felicidade que Kant define como satisfação com a nossa conduta moral, as máximas exigidas pela moralidade são completamente opostas a essas máximas que regulam o princípio de felicidade.

Kant também aborda a questão da felicidade em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de 1786 (2ª Ed.) ao observar que

O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade. Ora a razão impõe as suas prescrições, sem nada aliás prometer às inclinações [...] (KANT, 2007, p. 37).

Desta forma, podemos notar que na filosofia kantiana o conceito de felicidade é desvinculado de qualquer intenção ou propósito que contemple a sensibilidade humana junto à razão, pelo contrário, Kant intenta afastá-lo dela, promovendo assim uma dualidade natureza-razão. Feuerbach rejeita essa perspectiva ao passo que compreende sensibilidade e razão como uma unidade própria da essência humana⁹⁹.

Kant promove uma aparente contradição entre esses dois elementos da condição humana, pelo menos do ponto de vista lógico, pois ambos parecem caminhar em sentidos opostos. Mas se nos atentarmos ao fato de que a felicidade¹⁰⁰, para Kant, como foi mencionado, se revela na nossa satisfação com a nossa própria conduta moral, dissociada da experiência, e se a entendermos como um dever, então, de certo nos esforçaremos do modo mais decidido para sua implementação enquanto Sumo Bem no mundo.

Deste modo, para Kant, é possível que o sujeito moral contribua para a felicidade do outro mesmo ele estando em constante exposição às influências materiais impostas pela natureza. Assim sendo, é bom deixar claro que essas exigências são um

⁹⁹ Feuerbach define a essência humana como uma unidade entre vontade, razão e coração [sensibilidade], assim, critica toda e qualquer forma de dualismo que provoca cisão na essência humana (FEUERBACH, 2007, p. 36).

¹⁰⁰ Em sua obra *A Metafísica dos Costumes* (Tradução de: Edson Bini. São Paulo: EDIPRO – Edições Profissionais Ltda. 2003), p. 231, Kant expõe a felicidade não como felicidade empírica, pois esta definição seria impossível de ser definida, uma vez que todo homem deseja alcançá-la e, no entanto, nenhum sabe dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que ela é exatamente. Desta forma, o filósofo a define como felicidade moral. Também em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (KANT, 2007, p. 54) Kant não encontra um conceito único de felicidade, determinado, a priori e universal, ao passo que este necessita da empiria para ser identificado, variando assim de indivíduo a indivíduo.

imperativo para a manutenção da sua vida e satisfação de suas necessidades básicas. A adversidade, o sofrimento e a carência são elementos que propiciam grande tentação para a violação do próprio dever, desse modo, podemos, mediante a solidariedade e a filantropia, afastar a pobreza de alguém ou pelo menos diminuí-la, pois elas são um obstáculo à felicidade e por consequência uma tentação ao vício.

A ética de Kant tem como ponto de referência principal a ideia de homem enquanto ser livre, isto é, autônomo. A liberdade (*Freiheit*) e a autonomia (*Autonomie*) em Kant devem ser compreendidas, inicialmente, como a capacidade do homem de se autodeterminar no mundo, isto é, como uma emancipação frente ao determinismo da natureza. É bom salientar que o filósofo não desconsidera o homem enquanto animal e ser sensível que faz parte da natureza, mas ao que se refere à dimensão da moralidade deve-se procurar sua legitimação tão somente no plano da razão prática. Assim, o homem como ser livre é, para o pensador de Königsberg, aquele que é capaz de se libertar da dependência das determinações da natureza, afirmando-se, assim, no plano da ação, da consciência e da pura subjetividade.

A questão da subjetividade humana colocada por Kant não se refere apenas a um sentido epistemológico, como o que é tratado ao longo da *Crítica da Razão Pura* (1787), mas também à experiência humana no mundo. Diferentemente do que foi abordado na obra máxima kantiana, cuja preocupação se referia às possibilidades do conhecimento, Kant, em sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), tenta buscar um fundamento à metafísica postulando que ela pode dar conta de sua existência respondendo a questões sobre as ações humanas como crítica de uma razão voltada para o problema moral e do dever.

Assim, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant se volta para o problema da moralidade humana de forma sistemática. Ao longo deste livro, procura identificar o que seria o Juízo Sintético *a priori* (supremo princípio da moralidade), o qual toda ação humana deve se submeter, isto é, o imperativo categórico.

A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se imperativo categórico. (...) O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal* (KANT, 1980, p. 48-49).

No imperativo categórico é posto por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* o supremo princípio da moralidade ao qual toda ação humana deve se submeter. Kant o identifica como regulador de todo o nosso comportamento, e está vinculado a elementos da razão pura prática, isto é, o filósofo se esforça para deixar claro que é inconcebível uma lei moral que tenha qualquer um de seus fundamentos apoiados em bases empíricas.

Portanto, a ação moral só tem validade se o sujeito ético agir de modo autônomo e em conformidade com uma lei que seja universal e necessária. Desta forma, a filosofia moral kantiana se consolida a partir de sua parte pura, ou seja, em sua parte formal e metafísica, retirada de si mesma, de forma lógica e racional, livre das condições empíricas, históricas, psicológicas, sociais e antropológicas e considera o homem como ser livre por meio de um conceito transcendental, não antropológico ou político e que age de modo independente.

Feuerbach e a Autonomia Moral

Na filosofia de Feuerbach o conceito de natureza é essencial para a compreensão de sua proposta ética e, conseqüentemente, de toda sua filosofia moral, uma vez que, para o filósofo, toda nossa estrutura moral é determinada pelos instintos¹⁰¹ e sua natureza sensível, diferente do que vimos anteriormente em Kant. Esta abordagem se dá a partir da recusa à perspectiva do supranaturalismo moral de autores que contrapõem natureza e razão. Estes filósofos buscavam uma fundamentação última para a moral em princípios metafísicos que desconsideravam a natureza enquanto ente autônomo, desligando-a do cerne fundador dos princípios morais que, desta forma, buscavam uma autonomia demasiada do homem (*Mensch*) frente às questões oriundas da sensibilidade.

Em sua crítica ao teísmo cristão e às filosofias idealistas, Feuerbach toma como ponto de partida o conceito de natureza, ainda que não sistematizado¹⁰². Toda sua

¹⁰¹ Para Feuerbach, os instintos de felicidade e de autopreservação (*Selbsterhaltungstrieb*) são os elementos determinantes da moralidade, sendo este subordinado a aquele, como bem expressa o autor em seus escritos postumamente publicados sob o título de *Zur Moralphilosophie* e *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die*.

¹⁰² Feuerbach deixa claro que não tem a pretensão de criar um sistema filosófico porque sua filosofia assim não exige, pois esta consiste em uma crítica à religião e ao idealismo hegeliano. Para ele, a forma sistemática de pensar não constitui o pensar em si, na verdade é apenas uma forma de exposição do pensar. O filósofo entende o pensar como uma “atividade imediata” por conta da particularidade do

filosofia articula temas em consonância com este importante conceito no qual ele resgata a ideia de autonomia, diversidade e incausabilidade da natureza que outrora fora refém da teologia e da filosofia especulativa. Assim, ele a define:

Entendo sob natureza o cerne de todas as forças, coisas e seres sensíveis que o homem distingui de si como não-humanas; entendo em geral sob natureza, como já disse numa das primeiras aulas, certamente como Espinosa não como um ser como Deus supranaturalístico, que existe e age com vontade e razão, mas que atua somente conforme a necessidade de sua essência, mas por outro lado ele (a) não é para mim um Deus como é para Espinosa, ou seja, um ser ao mesmo tempo sobrenatural, transcendente, abstrato, misterioso, simples, e sim um ser múltiplo, popular, real, perceptível com todos os sentidos. Ou, falando praticamente: natureza é tudo o que se mostra ao homem (com exceção das sugestões supranaturalísticas da crença deística) imediatamente, sensorialmente, como a base e o objeto de sua vida. [...] Natureza é luz, é eletricidade, é magnetismo, é ar (...) Ou, se quisermos penetrar na anatomia da natureza, ela é o cerne ou a essência dos seres e das coisas cujos fenômenos (...) não tem seu fundamento em pensamentos, intenções e decisões mas em forças ou causas astronômicas, cósmicas[...] (FEUERBACH, 1989, p. 81-82).

Feuerbach rejeita essa perspectiva, pois para o filósofo é também na heteronomia, não apenas na autonomia que isola o sujeito do mundo em um eu subjetivo, mas na relação eu - tu que a moralidade é fundamentada.

Entre os filósofos supranaturalista criticados por Feuerbach destaca-se Kant, uma das figuras mais importantes no desenvolvimento do Iluminismo alemão. Para o autor de *A Essência do Cristianismo*, Kant estabelece uma proposta ética que parte do dever e acaba por dividir o indivíduo (*Individuum*) criando um sujeito em permanente conflito consigo mesmo ao tentar separá-lo daquilo que pode possibilitar sua felicidade. Assim, observa Adriana Serrão:

A moral kantiana parte de um sujeito em permanente colisão consigo mesmo, em luta entre duas naturezas, da liberdade com a necessidade natural, do dever puro com a inclinação empírica. Mas separa num eu isolado a vontade pura e a inclinação, a forma do dever e o conteúdo ao querer empírico é introduzir uma cisão inútil, uma tortura do eu ou um eu moral torturado, numa violação daquele direito incondicionado que é o próprio direito à felicidade (SERRÃO, 1999, p. 331).

O filósofo naturalista, como assim se definia, considera que esse tipo de filosofia constrói um homem fantasiosamente autônomo e desnecessariamente fragmentado por

pensamento porque esta é uma “atividade própria” de cada individuo “ninguém pode pensar por mim eu venço-me da verdade de um pensamento apenas através de mim mesmo” A , p. 50, 2005).

estar fadado a uma cisão que desvincula a natureza como ente originário da ação humana. Assim, ela diverge entre o que está na esfera antropológica e natural e o que está na esfera de uma metafísica dos costumes, isto é, do dever ser.

Essa divergência expressa na fundamentação ética kantiana atinge dois momentos principais. O primeiro se refere à dualidade antropológica de natureza empírica e natureza pura que se traduz na contradição de felicidade e moralidade, de inclinação e dever, presente já no fundamento da moral de Kant. O segundo momento associa a felicidade com o condicionamento empírico e privado, isto é, Kant promove um sujeito moral em situação de isolamento.

Feuerbach critica esse isolamento no qual Kant coloca o sujeito transcendental, pois, para ele, o filósofo de Königsberg se refere a um ser abstrato e vazio, ou seja, Kant ambiciona a universalidade ética ao tentar atingir todos os seres racionais e não o homem de carne e osso em constante relação heterônoma com a natureza, mas nessa pretensão cai em uma abstração vazia na qual ainda pode ser notada, mesmo que veladamente, uma herança teológica por sua estreita relação com a moral do cristianismo.

A filosofia moral de Kant evidencia seu caráter abstrato, ao ser concebida “não para omens, mas para todos os possíveis seres racionais” *Nach Aphorismen, GrünII*, 319); ao mesmo tempo trai sua origem e seus resíduos teológicos, patentes na exigência assexuada da autonomia como pureza, de forma sem matéria, de um imperativo sem afecto “a filosofia de Kant, nomeadamente a sua moral é uma forma celibatária, sem matéria; homem sem mulher e sem filho. Razão pura, intuição pura, virtude pura – a imaculada concepção da virgem santa traduzida no conceito do protestantismo. Ali, nenhum homem; aqui, nenhuma mulher, nenhuma matéria.” *Nach Aphorismen, Grün II*, 319; cf; *Über mein Gedanket*, G.W. 10, 286 (SERRÃO, 1999, p. 331).

Desta maneira, Feuerbach deixa claro sua crítica a Kant e consequentemente ao Iluminismo no sentido em que privilegia uma ética deontológica que tortura o sujeito quando a sua felicidade pessoal entra em colisão com a felicidade do outro. Neste

momento da filosofia moderna se constrói um projeto ético alicerçado, ainda que sutilmente, no idealismo teológico¹⁰³ e Kant é seu principal difusor.

Kant é o idealismo ainda enredado no teísmo. Muitas vezes, já há muito que, na prática, nos libertámos de uma coisa, de uma doutrina, de uma ideia, mas não estamos ainda livres dela na cabeça; ela já não é nenhuma verdade no nosso ser – talvez nunca o tenha sido – mas é ainda uma verdade teórica, isto é, um limite da nossa cabeça. Porque toma as coisas com a máxima profundidade, a cabeça é também a última a libertar-se. A liberdade teórica é, pelo menos em muitas coisas, a última das liberdades. (FEUERBACH, 1988, p. 59).

No entanto, Feuerbach também não deixa de reconhecer em Kant a necessidade da fundamentação autônoma da moral, porém é bom deixar claro que essa autonomia é reivindicada como libertação de toda a referência à religião ou à transcendência, isto é, o que o filósofo de Landshut se detém a explicar é que o sujeito moral sempre o é em uma relação de autonomia e heteronomia necessariamente e ao mesmo tempo.

O Pioneirismo de Feuerbach

A partir do exposto, podemos considerar o pioneirismo de Feuerbach como um dos primeiros filósofos da modernidade europeia a perceber a nocividade da exaltação da autonomia moral do indivíduo no Iluminismo, uma vez que essa autonomia tem em sua própria essência a equivocada noção a qual estabelece sua origem a partir da expansão do campo individual baseada em uma razão pura ao campo social. Tanto no Iluminismo como nas filosofias dos maiores autores modernos desde René Descartes a Georg Hegel (1770-1831) há a tentativa de fundamentar as noções éticas, morais e políticas que surgem no período moderno, seja a partir da fé como ocorre no Cristianismo, seja por meio de uma razão prática¹⁰⁴ (*Praktischer Vernunft*) ou especulações metafísicas abstratas que desconsideram a unidade homem/natureza e que deixam resquícios até nossa contemporaneidade.

¹⁰³ Feuerbach analisa criticamente a filosofia moral kantiana como uma supervalorização da razão que culmina em tratamento quase que divino a esta, transformando-a em uma espécie de teologia. Assim, bem observa Serrão (1999, p. 331) que Feuerbach acusa Kant de edificar uma espécie de teologia, ainda que o filósofo de Königsberg no prefácio da primeira edição de *A Religião nos Limites da Simples Razão* (KANT, p.09) diferencie sua filosofia moral de uma teologia, distinção esta negada por Feuerbach.

¹⁰⁴ Logo no início de sua *Crítica da Razão Prática* Kant explica que a *razão pura* contém em si fundamento prático que é suficiente para determinar a vontade. Desta maneira, a razão prática fornece também a priori os fundamentos da ação. Assim, a regra prática é sempre um produto da razão porque prescreve a ação como meio para o efeito, como intenção [*Absicht*].

Partindo deste viés, defendemos a ideia de que Feuerbach supriu uma carência presente em toda a modernidade que não conseguiu descobrir um fundamento vivo para a filosofia moderna capaz de encontrar uma unidade originária entre o ser humano e a natureza, como bem observa o filósofo idealista Friedrich Schelling (1775-1804): “oda a filosofia europeia moderna, desde seu início (com Descartes) tem esta falta generalizada que consiste no fato de que, para ela, a natureza não está presente e escapável e um fundamento vivo” (Schelling, 1977, p. 107).

Na modernidade encontramos uma ideia muito difundida pela filosofia que associa a liberdade à dominação da natureza interna e externa. Nesta, a razão é reduzida a um aspecto meramente científico e técnico, isto é, instrumental no qual põe a racionalidade na condição de refém de um caráter exageradamente econômico. A escola de Frankfurt através de autores como Herbert Marcuse (1898-1979) também percebe que esta concepção de razão surgida na modernidade carrega consigo elementos míticos desde seu surgimento, enquanto logos na Grécia Antiga:

A natureza tanto a sua como a do mundo exterior foi “dada” ao ego como algo que tinha de ser combatido, conquistado e até violentado; era essa a precondição da autopreservação e do autodesenvolvimento. A luta começa com a perpétua conquista interna das faculdades “inferiores” dos indivíduos as suas faculdades sensuais e apetitivas. A sua subjugação é considerada, pelo menos desde Platão, um elemento constitutivo da razão humana, a qual é, repressiva em sua própria função (MARCUSE, 1999, p.107).

Razão e Sensibilidade na Contemporaneidade

Neste sentido é possível notar que a ideia de razão, como vista pela tradição filosófica presente na civilização ocidental, carrega em si uma noção de domínio e repressão da sensibilidade (*Sinnlichkeit*) como pressuposto necessário à emancipação humana. A sensibilidade, assim, é vista na modernidade como algo a ser combatido, menosprezado. Marcuse, ainda em *Eros e Civilização* no capítulo *A Dimensão Estética*, afirma que a partir do predomínio do racionalismo, a função cognitiva da sensualidade foi menosprezada. A sensualidade passou a ser vista como faculdade inferior e mesmo ínfima que fornecia na melhor das hipóteses, a mera substância, isto é, a matéria-prima para a cognição, enquanto competia às faculdades superiores do intelecto organizá-las.

Desse modo, a crítica do autor se debruça sobre uma visão dualista de indivíduo cindido entre mente e corpo, espírito e matéria que surge na antiguidade e adentra no

período da modernidade com sofisticados argumentos metafísicos. Essa divisão está presente na religião cristã e é transposta ao esclarecimento iluminista que se apoia na noção de um indivíduo autônomo que conquista sua autonomia ao passo que se distancia da sensibilidade presente na natureza, assim, esta fica subordinada ao crivo da razão. Essa ideia de autonomia é fundamentada na exacerbação da subjetividade, origina subjetivismos¹⁰⁵, fundamenta a moral burguesa e traz consequências graves que hoje, cada vez mais, percebemos estar presentes em nosso modo de vida e nas diversas esferas sociais.

Na contemporaneidade, Zygmunt Bauman (1925-2017) nota o exagerado protagonismo da subjetividade através do acelerado processo da individualização em nossas relações sociais que, para ele, são relações efêmeras e voláteis. Bauman trabalha o conceito de modernidade líquida ao longo de suas diversas obras como em *Ética Pós-Moderna* (1997), onde o filósofo analisa criticamente a ética do Iluminismo e suas sequelas. Em sua obra *Isto Não é um Diário* (BAUMAM, 2012, s/ p.), mais precisamente na passagem *16 de dezembro de 2010*, define o conceito de “líquido” como “um processo progressivo de individualização, acelerado e cada vez mais intenso”. Isso acaba por levar os indivíduos a um estado de desespero e angústia. Esses efeitos colaterais são percebidos e analisados criticamente pelo filósofo por colocar nos ombros dos sujeitos um número cada vez maior de funções.

Assim, consideramos que a partir do momento em que o homem começa a fundamentar sua ética em rigorosos e sofisticados sistemas racionais que se contrapõem ou mesmo tentam superar a sensibilidade e justificar seus julgamentos nessas especulações abstratas, ele se distancia de si mesmo enquanto ser real, sensível alienando-se de sua própria essência genérica. Essa distância traz como grave consequência a falta de empatia pelo outro, segregação do gênero humano e discriminação de seus indivíduos.

¹⁰⁵ Subjetivismo tal como Feuerbach concebe em suas obras é a importância exagerada que o homem dá à sua própria subjetividade, enquanto indivíduo, que a torna referência inconsciente a todas suas ações e origem de tudo o que existe. A partir dessa demasiada importância os seres humanos se isolam do mundo natural da matéria e passam adorar indiretamente tudo aquilo que é oriundo de si mesmo, de sua própria essência mediada pela faculdade da imaginação, e não da relação que estes mantêm com seu próprio gênero e com a natureza real, independente e objetiva. Mas é bom ressaltar que Feuerbach não considera a subjetividade humana como nociva se compreendida dentro das relações entre o próprio gênero humano.

Desta forma, recuperar a dimensão da sensibilidade é um imperativo para a conquista da emancipação humana, uma vez que ela pode fornecer o fundamento necessário para uma nova concepção de razão, ou uma nova filosofia para o futuro, como propõe Feuerbach.

Superar essa situação através de uma reforma da filosofia se mostra uma necessidade a fim de libertar o homem das amarras criadas por ele mesmo a fim de contornar a subordinação da natureza e outros homens aos seus caprichos subjetivos. Analisar de modo crítico todo esse processo de exaltação da subjetividade presente na ideia de autonomia moral, individualidade e racionalidade ocorrida na Idade Moderna é uma exigência urgente para compreendermos nosso tempo.

Considerações Finais:

Portanto, a análise da crítica antropológica de Feuerbach ao Iluminismo e a noção moderna de autonomia moral presente em Immanuel Kant revela que em sua filosofia transcendental há uma subordinação da felicidade pessoal do homem ao dever, coloca este como um fim em si mesmo, o que acarreta no isolamento do indivíduo e conseqüentemente o isola de seu próprio gênero. Ainda que com uma importante função pedagógica, a almejada autonomia moral não é real por desconsiderar a heteronomia, uma vez que, para Feuerbach, a autonomia só é possível apenas enquanto autonomia de um ser que ao mesmo tempo é ativo e passivo.

Enfim, Feuerbach nega o sujeito como figura central no mundo, pois essa ideia coloca muita responsabilidade no homem e o desvincula de sua relação necessária com a natureza, que é o que possibilita ao ser que ele seja o que realmente é. Somente a partir da natureza é que sua liberdade é efetivada frente às escolhas possíveis neste mundo dado, isto é, naquilo que já existe. O homem é condicionado pelos diversos meios materiais possíveis e deles precisa para poder se projetar no mundo enquanto homem. Somente a partir da relação Eu-Tu é que pode surgir uma teoria moral, não apenas da autodeterminação humana e, desta forma, é imprescindível sua relação com a natureza.

Referências Bibliográficas:

- BAUMAN, Zygmunt. **Ética Pós-Moderna**. Tradução de João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. [1841]. Tradução de José da Silva Brandão. Campina-SP: Papyrus, 1988.
- FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da Filosofia do Futuro e Outros Escritos**. [1843]. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- FEUERBACH, Ludwig. **Preleções Sobre a Essência da Religião**. [1851]. Tradução de José da Silva Brandão. Papyrus editora, 1989.
- FEUERBACH, Ludwig. **Filosofia da Sensibilidade e Outros Escritos** (1839- 1846). Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Centro de filosofia da universidade de Lisboa. Portugal; 2005.
- DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. [1641]. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural. 1988.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de: Paulo Quintela. Textos Filosóficos. Lisboa: Edições 70, 1986.
- KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Tradução de: Artur Mourão. Textos Filosóficos. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5ª edição. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2001.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2003.
- KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de: Edson Bini. São Paulo: EDIPRO – Edições Profissionais Ltda, 2003.
- MARCUSE, Hebert. **Eros e civilização: Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- OLIVEIRA, Manfredo. **Filosofia na Crise da Modernidade**. Coleção Filosofia 12. São Paulo: Loyola, 1989.
- REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. V. 4. **História da Filosofia – de Spinoza a Kant**. São Paulo: Paulos, 2005.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm. **Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana**. Lisboa: Edições 70, 1993.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. **A Humanidade Da Razão - Ludwig Feuerbach e o Projecto de uma Antropologia Integral**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

LIBERDADE EM FOCO: ANÁLISE INTRODUTÓRIA DA TEMÁTICA DA LIBERDADE EM ENSAIOS DE ISAIAH BERLIN

Bárbara Simões Matos*

Resumo: O presente artigo objetiva a análise de três ensaios de Isaiah Berlin acerca da temática da liberdade. Assim sendo, a investigação foi realizada através de levantamento bibliográfico, pautando-se na observação das distintas ênfases que o conceito recebeu ao longo de sua formação no campo da teoria política. Por fim, são realizadas breves considerações acerca da temática do pluralismo de valores, que se conecta com as concepções de liberdade propostas pelo autor.

Palavras-chave: liberdade; pluralismo; conflito; distorção; escolha.

LIBERTAD EN FOCO: ANÁLISIS INTRODUCTORIO DEL TEMA DE LA LIBERTAD EN ENSAYOS DE ISAIAH BERLIN

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo el análisis de tres obras preseleccionadas de Isaiah Berlin acerca del tema de la libertad. De esta forma, la investigación fue realizada mediante el levantamiento bibliográfico, basándose en los diferentes énfasis que el concepto recibió a lo largo de su formación en el campo de la teoría política. Por fin, se hacen breves consideraciones sobre el tema del pluralismo de valores, que se vincula a las concepciones de libertad propuestas por el autor.

Palabras clave: libertad; pluralismo; conflicto; distorsión; elección.

Introdução

A proposta de analisar três obras centrais para a compreensão do conceito de liberdade em Isaiah Berlin requer considerações quanto à escolha dos ensaios. É essencial destacar que a temática não é limitada apenas a tal seleção, isto posto, outros ensaios serão introduzidos durante a construção argumentativa em prol de uma abrangência teórica no tratamento da questão.

Henry Hardy (2008) pontua que Berlin não é autor de um tratado sistemático ou de uma obra que reúna sinteticamente suas ideias, numa estrutura geral, e, mesmo que não se enxergasse como um pensador original, seus escritos demonstram uma visão “[...] *profundamente intuída de la vida humana, que él expresa de modo diferente en momentos diferentes, pero que está siempre presente como trasfondo* [...]” (A D , 2008, p.74). Por conseguinte, ainda que haja uma ausência de produção que represente

* Estudante de Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio de Janeiro, bolsista de Iniciação Científica pelo CNPQ (2020-2021).

um corpo bem definido das ideias de Berlin, este mantém uma estrutura em sua teorização que não se modifica radicalmente, possibilitando uma análise de seus ensaios tal qual objetivada no presente artigo.

Portanto, parte-se de três ensaios. O primeiro, *A ideia de liberdade*, será seguido por *Dois conceitos de liberdade: o romântico e o liberal* – ambos contidos na obra *Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno* (2009) e produzidos no período de 1950 e 1952 – finalizando, então, com *Dois conceitos de liberdade*, de 1958.

Primeira parte

Iniciando com *A ideia de liberdade*, tem-se a definição básica do conceito nos seguintes termos “desejo de liberdade é, em primeiro lugar, o desejo dos indivíduos ou grupos de não sofrer interferência de outros indivíduos ou grupos.” a, p. – definição esta que permanece durante toda a obra. *Grosso modo*, se estabelece uma área desobstruída na qual os indivíduos são livres para a realização de seus fins; nesse aspecto, reclamar a ausência de liberdade implica evidenciar a presença de impedimentos para a realização dos desejos “[...] por causa da realização dos objetivos, conscientes, semiconscientes ou até inconsciente de outros seres [...]” bidem, p. .

[...] quando falamos de falta de liberdade social ou política, damos a entender que alguém, e não alguma coisa, está nos impedindo de fazer ou ser algo que desejamos fazer ou ser. Deixamos implícita em geral a existência de interferência ou opressão, deliberada ou não. [...] Quando a sua falta de liberdade é concebida como caracteristicamente social ou política, o que está implícito é que ele é impedido de conseguir, fazer ou ser algo específico por fatores sociais ou políticos, isto é, pela relação de outros seres humanos com ele. (BERLIN, 2009a, p.150).

O conceito de liberdade é dividido, neste momento, em secundário e primário. O sentido primário está relacionado ao sentido negativo básico, i. e., ausência de obstrução e de impedimentos, intencionais ou não – excluindo, por consequência, fatores biológicos, físicos e afins.

O sentido secundário, por sua vez, opera, dentro do sentido básico de área desobstruída, um emprego distinto do termo, por isso é caracterizado como sendo mais “metafórico” que o primeiro , a, p. . A partir desse ponto, o autor se

volta para a t nua distinção entre os sentidos “A luta contra um omem que deseja impor sua vontade sobre outros seres humanos e, por outro lado, aquilo que é chamado de luta interior entre mim mesmo [...] não são lutas no mesmo sentido da palavra [...]” (Ibidem, p.151-152). À primeira luta se atribui o sentido primário. A essa altura cabe examinar o segundo tipo, i. e., o embate entre a “mel or natureza” bidem, p. contra as inclinações menos dignas.

O sentido secundário traz à tona o movimento de adaptação que, conforme Berlin, pode ser explicitado da seguinte forma: a natureza, ou o cosmos, ou até mesmo o mundo, possuem um padrão e, além disso, são dotados de uma finalidade, i. e., um propósito. Somado a isso, os indivíduos possuem uma luz e/ou uma razão interna que permite a perseguição e identificação desse padrão e objetiva a ele se integrar e obedecer, tornando-os, conseqüentemente, indivíduos racionais, dito de outra forma: são irracionais aqueles que dele destoam.

Lembre-mos, neste ponto, que ser livre é realizar nossos desejos. Compreender e adaptar-se ao padrão é a verdadeira liberdade, uma vez que nele habita a ordem necessária e racional que, de modo eficaz, é capaz de realizar nossos desejos. Logo, a liberdade, dependente da realização dos desejos, o é também quanto à compreensão do plano racional para se realizar. A verdadeira liberdade, por fim, é a adaptação à harmonia universal, ou seja, uma autorrealização que apenas a adesão ao padrão racional pode oferecer. Dessa forma, aceitar algo como racional implica na percepção de que o contrário é inconcebível por ignorar o padrão capaz de ofertar a verdadeira liberdade através da efetiva realização dos desejos (BERLIN, 2009a).

Essa é a doutrina das principais escolas da filosofia grega, dos platônicos, aristotélicos, estóicos, epicuristas e seus sucessores. Os filósofos cristãos substituíram a ordem da natureza pela divina, e o serviço à natureza impessoal pelo serviço a Deus, cuja vontade o universo encarna; mas a doutrina da liberdade permaneceu substancialmente idêntica. (Ibidem, p.153).

A apresentação de Rousseau e Kant no ensaio embasa a concepção do sentido secundário e o exemplifica no campo teórico. Em Rousseau, Berlin destaca o caráter absoluto da liberdade, de tal forma que não se deve privar os indivíduos de liberdade em nenhuma hipótese, ainda que eles assim o queiram, visto que a liberdade é o que os

qualifica como seres éticos. Retirá-la equivale a tratá-los como objetos, a despersonalizá-los.

A liberdade em Rousseau apresenta, logo nos primeiros escritos, a acepção de ausência de restrições, conforme os liberais. No entanto, Rousseau também acreditava na necessidade de uma ordem social, “[...] algo que estabelecerá o modo correto de vida, o governante correto, a solução definitiva e moralmente absoluta [...]” (Rousseau, 2009a, p.171).

[...] *deve* haver um ponto central, um e somente um, no qual os desejos dos indivíduos e nas necessidades da sociedade coincidem com precisão; no qual o indivíduo agindo com total liberdade, está empenhado em fazer aquilo que constitui a meta de todos os outros homens que agem com igual liberdade [...] um ponto, em suma, no qual os homens escolhem livre e voluntariamente (e são, portanto, inteiramente livres) uma ordem rigorosamente determinada (e são, portanto inteiramente obedientes às leis), escolhas essas que formam um padrão social determinado, do qual não se desviam porque não desejam se desviar. De alguma forma, a liberdade total deve se tornar idêntica à conformidade total. (Ibidem, p.173, grifo do autor).

Um enfoque na ideia de obedecer e simultaneamente ser livre permite explorar a noção de que as regras não são externamente impostas, porquanto dessa forma tal regra representa uma privação da liberdade. Entretanto, conforme Berlin, são demandas que “[...] ele *próprio* impõe *a si mesmo*; ele obedece porque acredita nelas, porque as descobriu em seu próprio coração.” (Berlin, 1969, p. 10, grifo do autor). Nesse sentido, a liberdade equivale à submissão a um padrão autoimposto pelos indivíduos, tendo em vista que, sem renunciar à liberdade e à ordem, a proposta passa a ser analisada a partir da ideia de que há um ponto de contato entre ambos os extremos: o indivíduo, ao mesmo tempo que é livre, obedece às regras.

Um retorno à ideia apresentada pelo sentido secundário é necessário: a liberdade é uma liberdade de autorrealização, baseada na adaptação ao padrão que o mundo apresenta, disso se segue que todo homem está em condições de colocar-se na posição de descobrir essa ordem e a ela obedecer. Como resultado, o conflito cessa, pois respostas genuínas não se contradizem. Dito de outra forma, há apenas uma solução para os problemas sociais, i. e., através da obediência ao padrão, da ordem racional, que,

além de ser acessível aos indivíduos, é, em suma, a única capaz de prover liberdade. O ponto paradoxal que Berlin apresenta é: e aqueles que a essa ordem não aderem?

Seguindo a lógica proposta, o que é bom para o indivíduo equivale ao bom para seu eu “verdadeiro” mais íntimo e desprezioso – ainda que haja um eu “cotidiano” almejando outro objetivo, a este não deve ser dada atenção, diferentemente do primeiro. O que é bom deve ser buscado através do uso da razão que todos os homens – a princípio – possuem a capacidade de acessar. Libertar os indivíduos que destoam do padrão, e tal é o passo crucial, é fazer por eles o que eles próprios fariam se ouvissem a voz da razão. Empor a perseguição dos fins conforme essa entidade “real” embasa a ideia de que “[...] a autoridade do estado, da igreja ou do ditador está apenas forçando-me a ser livre, agindo em nome do meu eu real oculto, mas de suma importância, o único que realmente importa, e em total harmonia com essa entidade.” (Berlin, 2009a, p.185).

Somada a importância de Rousseau para o entendimento da acepção secundária do conceito de liberdade, Berlin introduz Kant ao ensaio. Em Kant, os elementos trazidos por Rousseau ampliam-se a mais dois princípios “[...] a que toda e qualquer verdade deve ser universal e adotar sempre uma forma geral; e (b) que o homem possui algo que ele denomina uma natureza racional, de modo que as regras morais verdadeiras podem ser descobertas em virtude dessa racionalidade [...]” (ibidem, p. 185).

No enfoque de Berlin ao tratar de Kant se destaca o entendimento de que a moral advém de uma conduta condizente com um ato livre de vontade – é retomada a ideia do eu não mais concebido enquanto seguidor de vontades meramente empíricas, mas como uma entidade autônoma “[...] não um objeto no mundo material, mas um sujeito. Um sujeito é uma entidade autônoma, algo que percebe racionalmente e escolhe livremente obedecer ou desobedecer à voz de sua razão (não empírica), o que o manda fazer isto ou aquilo.” (Berlin, 2009a, p. 185).

A divisão desses “eus” será retomada posteriormente. Nesse momento, é relevante observar apenas a forte contribuição kantiana na teoria romântica destacada por Berlin, conjuntamente à concepção de indivíduos enquanto fins em si mesmos,

sendo estes os autores dos valores morais que devem seguir, ou seja, não mais uma natureza externa ser apreendida, mas atos de vontade dos próprios indivíduos.

O que se destaca, acerca do conceito de liberdade recortado de *A ideia de liberdade* (2009a) pode ser sintetizado nos seguintes termos: o conceito de liberdade possui uma acepção básica de não interferência, retomada pelo sentido primário de liberdade, e, do sentido secundário, caracterizado nesta instância como algo metafórico, destaca-se a ideia de autonomia do eu para a ação, pautando-se na autorrealização e adaptação dos sujeitos ao padrão racional, influenciada por Kant e Rousseau, nos quais a liberdade recebe importância absoluta na esfera social e se qualifica como imprescindível para a existência humana.

Segunda parte

Seguimos a proposta para a apresentação de *Dois conceitos de liberdade: o romântico e o liberal* (2009b), no qual o sentido nuclear básico de ausência de interferência se soma a uma classificação do conceito em liberal e romântico.

O conceito de liberdade liberal relaciona-se à ideia de sentido básico, exemplificada pelos liberais do século XVIII – desfrutando, portanto, de famosas formulações as quais Berlin utiliza em sua construção, como as Declarações de Independência dos Estados Unidos e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Assim a “liberdade” denota em geral em geral a ausência de coerção positiva ou a presença de restrição negativa por parte de um grupo de seres humanos em relação a outro; e reivindicações ou demandas de liberdade se referem com frequência ao tipo particular de coerção ou restrição que, nas circunstâncias específicas em questão, acabam impedindo os homens de ser, agir ou obter algo que naquele momento desejam ardentemente, e cuja falta, com ou sem razão, atribuem ao comportamento evitável de outros. (BERLIN, 2009b, p.221).

o sentido romântico, por sua vez, a liberdade é definida como “[...] a doutrina de autoadaptação ao padrão inalterável da realidade para evitar ser destruído por ela [...]” *ibid.* p. . Introduce-se, por conseguinte, a influência do movimento romântico à ideia de adaptação ao padrão interno de desenvolvimento.

Num ensaio posterior, de 1975, denominado *The Apotheosis of the Romantic Will: The revolt Against the Myth of an Ideal World* (1997), Berlin enfatiza as modificações que o pensamento Romântico exerceu no campo teórico-político de sua época. De acordo com o autor, a sociedade ocidental repousa a sua tradição em três dogmas: (1) todas as questões genuínas possuem apenas uma resposta verdadeira – todas as outras que desta destoam são falsas; (2) questões verdadeiras são passíveis de serem descobertas e; (3) não são incompatíveis, i. e., as respostas não conflitam com outras igualmente verdadeiras, resultando num todo harmonioso.

Berlin apresenta ainda o deslocamento da justificativa da perseguição dos fins, agora como sendo próprios do indivíduo, oriundos de sua cultura, e não mais como universais (Ibidem), destacando a noção de vontade. O indivíduo livre, portanto, direciona-se através de suas próprias demandas internas e, desse modo, se desenvolve.

Novamente, a noção kantiana entra em cena no sentido de liberdade, agora romântico. Ainda que Kant não tenha sido um autor classificado como romântico, Berlin o apresenta como um forte influenciador deste movimento. Nessa perspectiva, os fins humanos são encontrados no interior de cada indivíduo livre - vale lembrar que tanto Kant quanto Rousseau atribuem um importante valor à ideia dos indivíduos como seres morais e responsáveis, livres para a realização de seus fins. Essa concepção, ao que Berlin alerta, levou ao surgimento de duas modificações filosóficas que exerceram bastante influência na filosofia europeia “ primeiro é a noção de que os fins da moral e da política não são descobertos, mas inventados; não são encontrados em uma região diferente do indivíduo [...] são impostos por um homem a si mesmo [...]” (Berlin, 2009b, p.238).

Observando a distinção entre dois tipos de fins, i. e., os descobertos e os criados, torna-se possível analisar na teoria de Berlin o papel de distinção desempenhado pelos conceitos de compreensão entre as teorias racionalista e romântica. Quanto à primeira, comenta-se que:

[...] compreender o mundo era compreender as relações necessárias que ligavam todos os seus elementos, tornando-os o que eram; [...]. Segundo esse argumento, quando percebo que tudo é como é, e que sou como sou, em virtude de leis racionalmente dedutíveis a partir de verdades autoevidentes, o que forma um sistema

coerente e fechado, não faz sentido pedir que qualquer coisa, na minha vida e fora dela, seja diferente de como foi, é ou será, porque isso equivaleria a pedir uma suspensão das regras da lógica [...]. Ao ver o mundo como ele era, eu deveria parar de desejar que fosse de outra maneira, porque tais desejos equivaleriam a desejar conclusões que não resultam de suas premissas, e isso não pode ser *ex hypothesi* desejado por um ser racional. (BERLIN, 2009b, p. 248).

A liberdade, conforme a corrente racionalista, é compreendida como idêntica ao “desaparecimento de fatores deformadores” bitem que destoam do padrão. mpulsos racionais que escapam a essa percepção do que é a ordem correta podem justificar uma ideia de coação, dito de outra forma, deve-se aceitar o mundo e suas relações racionais, evitando cair na irracionalidade de almejar fins que não estejam prescritos pela regra.

Os fins criados pelo sujeito apresentam, por sua vez, o enfoque na autonomia desempenhada por intermédio da vontade. Com efeito, na ótica romântica:

As necessidades de que o universo é composto já não são “dadas”, já não são impostas a nós como uma realidade objetivamente necessária, cujas leis são reconhecidas pelo que são ou então ignoradas às nossas custas. Para Fichte ou Schelling, o homem não é um observador passivo que pode aceitar ou rejeitar um mundo que é o que é, quer ele goste disso, quer não. m virtude de ser um “sujeito”, ele é inteiramente ativo. A sua “atividade” não consiste em contemplação, mas em impor princípios ou regras de sua própria lavra à massa *prima facie* inerte da natureza. (Ibidem, p.250).

Desse ponto, tem-se uma afirmação acerca dessa diferenciação operada pelo autor, destacando-se a ideia de que “[] o que os primeiros racionalistas representavam como sendo conexões necessárias, descobertas por uma intuição metafísica, agora se transforma numa forma de atividade, pela qual não observo alguma coisa, mas antes faço alguma coisa [...]” bitem .

A personalidade romântica, como o próprio autor define, "se impõe ao mundo que lhe é exterior [...] como uma matéria que procura moldar tudo o mais – a matéria, o mundo exterior, seu próprio corpo, outros “eus” – ao seu próprio desígnio” [...] (BERLIN, 2009b, p.242).

A afirmação acerca de moldar outros “eus” chama atenção para seu papel desempenhado pela coação presente nessa ideia romântica de liberdade. Para isso, é necessária a apresentação do conceito de “eu real”.

A noção de um “eu” como princípio organizador dotado de autonomia e que, além disso, molda o mundo externo à sua vontade através da criação de fins autoimpostos pressupõe a presença de um outro “eu”, dado na sua própria existência e, logo, classificado como “empírico”. Nesse sentido, opera-se uma diferenciação nesses dois sentidos quando o “eu real” é tido como o que “[]” impõe a meta ou a forma de vida, menos uma entidade que um tipo de processo, uma atividade especial envolvida em toda experiência consciente como tal.”, em oposição a um “eu empírico” que “[]” está em igualdade de condições com o resto do que as ciências e o senso comum encontram no mundo cotidiano, e é ele próprio um dos produtos do misterioso eu fundamental organizador “[]” (BERLIN, 2009b, p.238-239).

Daqui parte a segunda concepção romântica influente na atividade filosófica proveniente dos românticos: a liberdade como adesão ao padrão exercido pelo “eu real”. Segue-se, então, que a liberdade consiste na realização desse “eu real”, o único capaz de realizar o verdadeiro ideal e, assim, atingir a verdadeira liberdade.

A explicação romântica é que desejar é desejar cumprir um plano, realizar um padrão, obedecer a uma lei; a ausência de leis ou padrão destrói qualquer fim ou propósito possível, e deixa o mundo sem finalidade, num mar inexplorado, à mercê de cada rajada de vento que se passa. Se o plano me é imposto por uma força externa, reclamo de coerção, escravidão, da força inexorável de uma realidade exterior que me pressiona na forma de outras pessoas ou da natureza; mas se esse plano corresponde a algum desejo “interior” da minha parte, então e somente então sou livre, pois a liberdade é a liberdade de fazer o que desejo, e o que um ser racional deseja é realizar algum plano, expressar algum padrão. (BERLIN, 2009b, p.247).

Da asserção de que o indivíduo cria seus próprios fins, pode-se inferir, de acordo com Berlin (2013, p.12), que este pode se identificar com formas propriamente metafísicas que transpassam o sujeito em si: a igreja, o partido, a classe, e, somado a isso, pode transformá-las em criadoras da vontade, responsáveis por impor sua vontade no mundo. Tal lógica pode ser observada através do movimento de autorrealização, no qual os sujeitos, ao se sentirem realizados dentro de determinada forma de vida previamente escolhida, não pela sua universalidade ou veracidade, mas pela percepção de que são responsáveis por suas decisões, escolhem agir de acordo com as regras dessa entidade metafísica *“Nothing makes me; I do not do it because it is an objective order which I obey; or because of universal rules to which I must adhere; I do it because I*

create my own life as I do; being what I am, I give it direction and I am responsible for it.” bidem .

Na obra sobre Fichte (2014), de 1952, Berlin elucida o movimento de identificação com formas maiores que o próprio indivíduo. De acordo com o autor, Fichte traz consigo a noção de um “eu” comum a todos os indivíduos que amplia para uma noção metafísica que se expressa através de uma autorrealização coletiva – presente em todos os indivíduos. À vista disso, surgem bens superiores e inferiores, aquele que segue o seu princípio interior, fatalmente estaria de acordo com os bens superiores, reais, conquanto aquele que o ignora e segue seu “eu empírico” se encontra em erro e deve esforçar-se para suprimir tal natureza e agir de acordo com o coletivo.

Individual freedom, which in Kant has a sacred value, has for Fichte become a choice made by something superpersonal. It chooses me, I do not choose it, and acquiescence is a privilege, a duty, a self-lifting, a kind of self-transcendent rising to a higher level. Freedom, and morality generally, is self-submission to the superself – dynamic cosmos. We are back with the view that freedom is submission. (Berlin, 2014, p.76).

A última frase do excerto retoma a questão: e os indivíduos que não se adequam ao padrão e estão apenas indo de acordo com seu “eu empírico” – obviamente, vem tona a temática da coação do “eu empírico” pelo “eu superior”. Acerca disso, Coser (2020) infere a seguinte consideração:

O segundo postulado pretende que a liberdade deve ser entendida como a adesão do sujeito a uma estrutura externa, a qual estabelece a cada membro uma tarefa, com um conteúdo que passa a ser entendido como a imposição de uma vontade que transcende os sujeitos e que, ao se impor, torna-os livres. Nesse momento, a liberdade, longe de ser um ato que busca realizar seus fins sem sofrer obstruções, passa a ser um movimento que busca coagir os sujeitos a serem livres de acordo com uma ordem externa às suas vontades. (COSER, 2020, p.15).

A distorção da liberdade romântica realiza, por fim, o mesmo movimento proposto pela tradição intelectual ocidental, no qual os desejos também se dividem em racionais e irracionais, embora dependam do fato de acompanharem, ou não, a ordem estabelecida pelo universo e/ou pela entidade racional a qual se segue. Sendo assim, o conflito é também suprimido.

Ressalta-se, nesta etapa, além da noção de liberdade liberal – pautada nos liberais do século XVII –, e de liberdade romântica, que a liberdade é analisada por uma perspectiva que não a vincula com alguma espécie de finalidade humana. De acordo com Berlin, a liberdade é um termo para a ausência de obstáculos na realização dos fins. Disso se segue que, pela ótica liberal, é ausente de objetivos positivos: sugere-os, mas não os afirma. Pela ótica romântica, no entanto, significa ausência de restrição para a realização do indivíduo e seus fins. Portanto, em *Dois conceitos de liberdade: o romântico e o liberal* (2009b), a liberdade não possui um fim em si mesma, antes, mantém-se a ênfase numa área desobstruída.

Terceira parte

Dois conceitos de liberdade (2002b) apresenta uma mudança de ênfase na construção da liberdade, dividida em positiva e negativa. A liberdade negativa vem à tona através da resposta às perguntas “Até que ponto o governo interfere na minha vida” e “que tenho a liberdade de fazer ou ser”. , b, p. . m consonância com as definições articuladas nos ensaios supracitados, o autor indica que o sentido negativo abarca, em sua definição, uma “[] área na qual um homem não pode agir sem ser obstruído por outros.” bidem, p. .

A corrente teórica utilizada no ensaio que embasa essa concepção é, novamente, a filosofia política inglesa. Conforme o autor:

Isso é o que os filósofos políticos ingleses clássicos queriam quando usavam essa palavra. Discordavam sobre o grau de amplitude que tal área poderia ou deveria ter. Supunham que, diante das circunstâncias, ela não poderia ser ilimitada, porque se o fosse, geraria uma situação em que todos os homens poderiam interferir ilimitadamente na vida de todos os outros homens, e esse tipo de liberdade “natural” levaria ao caos em que as necessidades mínimas das pessoas não seriam satisfeitas; ou então as liberdades dos fracos seriam suprimidas pelos fortes. (BERLIN, 2002b, p.230).

A liberdade positiva, por sua vez, não transparece se tentarmos responder à questão relativa à área livre de interferência, senão às questões “quem me governa”, “quem deve dizer o que devo ou não devo fazer” bidem, p. . oncebe-se, portanto, a definição da liberdade positiva como o ato de tomar responsabilidade, de ser autor de suas ações e objetivos, entendimento que Berlin retira dos românticos, para os

quais o sujeito possui o direito de ser consciente no ato da escolha, sendo também responsável por esta – o que implica ser capaz de justificá-las a partir dos objetivos (COSER, 2020, p.17).

A distorção apresentada no ensaio permanece, principalmente quanto à liberdade positiva, que, no movimento de divisão entre o "eu racional" e o "eu empírico", impõe a racionalidade do primeiro sobre o segundo. Em caso de reação por parte destes, não se depara com a asserção de que, se porventura fossem esclarecidos, i. e., atentassem às vontades do "eu racional", aceitariam ao padrão que lhes é imposto. (BERLIN, 2002b, p.23). Além disso, outro ponto que o ensaio mantém é a concepção do “eu racional”, ampliado para uma entidade, não adstrito ao âmbito individual.

[...] o eu que não deve sofrer interferência já não é o indivíduo com seus desejos e necessidades reais como normalmente concebidos, mas o homem real, interior, identificado com a busca de algum objetivo ideal não sonhado pelo eu empírico. E, como no caso do eu “positivamente” livre, essa entidade pode ser expandida para alguma entidade suprapessoal – um Estado, uma classe, uma nação ou a marcha da própria história, vista como um sujeito de atributos mais “real” do que o eu empírico. *ibidem*, p. .

Com isso, retoma-se a ideia de que até mesmo autores mais individualistas, como Rousseau, Kant e Fichte, previamente explorados, concebem uma racionalidade que expande sua ação para o campo do social. Um Estado racional, nesses termos, é definido pela existência de leis que todos os indivíduos concordariam caso questionados sobre como agir, uma vez atendidas as demandas de seu “eu racional”. Retomando a concepção anterior, se os problemas políticos são genuínos, são também solúveis, logo: todas as verdades podem ser descobertas por indivíduos racionais e, uma vez feito isto, todos os outros, em condição similar, a aceitariam. Retomemos o ponto acerca da supressão do conflito:

[...] todo conflito e, conseqüentemente, toda tragédia, se deve unicamente ao confronto da razão com o irracional ou o insuficientemente racional – os elementos imaturos e não desenvolvidos na vida, seja individual, seja comunal – e que esses confrontos são em princípio evitáveis e, para seres inteiramente racionais, impossíveis: finalmente, que, uma vez tornados racionais, todos os homens obedecerão às leis racionais de suas próprias naturezas, que são as mesmas em todos, e assim serão ao mesmo tempo inteiramente respeitadores da lei e inteiramente livres. (BERLIN, 2002b, p.257).

No que concerne à articulação do conceito de liberdade e seus sentidos, destaca-se a ideia de reivindicações absolutas. De acordo com Berlin, o desejo de governar-se ou de, ao menos, participar do processo de escolha, pode tornar-se tão profundo quanto o desejo por uma área livre de interferência. No entanto, não são o mesmo. (Ibidem, p.236)

Não são duas interpretações diferentes em um único conceito, mas duas atitudes profundamente divergentes e irreconciliáveis para com os fins da vida. Vale reconhecer essa divergência mesmo que na prática seja frequentemente necessário chegar a uma solução de compromisso entre as duas. Pois cada uma faz reivindicações absolutas. Essas reivindicações não podem ser todas plenamente satisfeitas. Mas é uma falta profunda falta de compreensão social e moral não reconhecer que a satisfação que cada uma busca é um valor supremo que, tanto histórica como moralmente tem igual direito de ser classificado entre os interesses mais profundos da humanidade. (Ibidem, p.267-268).

Na entrevista de Berlin à Jahanbegloo, datada de 1991, reaparece a compreensão dos dois conceitos como absolutos e centrais quando o autor afirma que as questões mobilizadas por estes são "[...] centrais e legítimas. É necessário responder às duas." (BERLIN, JAHANBEGLOO, 1996, p. 68). Nesse aspecto, ressalta-se a mudança de ênfase proporcionada pelo ensaio *Dois conceitos de liberdade*, a qual se diferencia dos ensaios aqui tratados.

Numa recapitulação, tem-se que:

- (a) Inicialmente, os conceitos foram apresentados como primário e secundário, sendo o primeiro atrelado ao sentido básico e o segundo caracterizado como metafórico, frente ao primeiro;
- (b) Em seguida, o conceito foi concebido como liberal e romântico, mantendo-se a concepção de sentido básico. Soma-se a isto, a percepção de que a liberdade não é detentora de uma finalidade positiva subsequente, i. e., sem denotar um objetivo, é antes um meio de não sofrer interferência, tanto do sujeito perante a escol a quanto do “eu aut nomo” rom ntico descrito por Berlin;

- (c) No último ensaio, os conceitos são apresentados como reivindicações absolutas, sendo necessário um compromisso entre eles, tendo em vista que não podem ser plenamente satisfeitos.

A centralidade das reivindicações absolutas propostas por dois conceitos classificados como irreconciliáveis em sua totalidade demonstra, novamente, a importância do conflito. Desse modo, utiliza-se, por fim, a concepção de Coser (2019 p.13) de que *Dois conceitos de liberdade* introduz ao debate (2002b) a ideia da diversidade e do conflito, presentes principalmente na seção final, denominada *O um e o múltiplo*, tópico a ser discutido a seguir.

A tragédia do conflito

Na última parte do ensaio *Dois conceitos de liberdade*, que discute a temática do pluralismo de valores, o principal ponto de partida é a ideia de que os fins humanos são diversos, nem sempre compatíveis – podendo ocasionar situações de tensão e conflito. (BERLIN, 2002b, p.270)

A relação entre os ensaios tratados pode ser estabelecida pelo movimento de que a liberdade, quando distorcida em seu sentido, suprime o conflito. O conflito participa da concepção de Berlin de maneira singular, disponibilizando, através de seu prisma, considerações do autor acerca da qualidade do mundo da experiência frente à diferença de valores:

O mundo que encontramos na experiência comum é um mundo em que somos confrontados com escolhas entre fins igualmente supremos e reivindicações igualmente absolutas, e a realização de algumas dessas escolhas e reivindicações deve envolver inevitavelmente o sacrifício de outras. Na verdade, é por causa dessa situação que os homens atribuem valor tão imenso à liberdade de escolha; pois se tivessem certeza de que em algum estado perfeito, alcançável pelos homens na terra, nenhum dos fins por eles buscados jamais entraria em conflito, a necessidade e a agonia da escolha desapareceriam, e com elas a importância central da liberdade de escolha. (Ibidem, p.269).

O conflito, assim, é uma condição que ocupa lugar de constância na vida humana e é justificado através da asserção de que os fins humanos são tão diversos quanto absolutos, soma-se a isso o fato de que suas reivindicações nem sempre

possibilitam uma combinação ou uma efetivação plena e simultânea: o que entra em cena, nesse momento, é a centralidade da escolha.

A “perpétua rivalidade” , b, p. representa um contraponto ao conceito central de pluralismo, isto é, o conceito de monismo. De acordo com Berlin, o monismo pode ser definido como a crença de que existe uma solução final e, por consequência, todos os valores que os indivíduos articulam podem ser harmonizados e ajustados conforme essa solução. A crença na possibilidade de encontrar esse fim último, para Berlin, é falsa (Ibidem, p.270).

pluralismo, com a “dose de liberdade negativa” que abarca bidem , permite o reconhecimento de que as metas e fins humanos são absolutos, múltiplos, diversos e, muitas vezes, incomensuráveis – sendo necessária a liberdade para escolher.

No final, os homens escolhem entre valores supremos; e assim o fazem porque sua vida e seu pensamento são determinados por categorias e conceitos morais fundamentais que são, pelo menos ao longo de grandes extensões de tempo e espaço, uma parte de seu ser, pensamento e senso de identidade – uma parte do que os torna humanos. (BERLIN, 2002b, p.272).

Diversas situações de conflito e escolha apresentam-se em contextos de demasiada complexidade e profundidade para serem resolvidos por uma fórmula única que enfatize uns ao invés de outros. O essencial da ideia pluralista é que cada fim afirma uma realização absoluta perante os indivíduos que os articulam (CROWDER, 2010, p.91).

Outro ponto importante que os conceitos de conflito e liberdade de escolha agenciam é a esfera trágica dos valores absolutos, outra característica marcante da existência humana, relativa à diversidade de fins supremos. Conforme Berlin diz na introdução de seu livro *Liberty* (2002a), escrita posteriormente a *Dois conceitos de liberdade*, em 1969:

If I am right in this and the human condition is such that men cannot always avoid choices, they cannot avoid them not merely for the obvious reasons, which philosophers have seldom ignored the cannot avoid choice for one central reason (which is, in the ordinary sense conceptual, not empirical) namely that the ends collide, that one cannot have and have them. The need to choose to sacrifice some

ultimate values to others, turns out to be a permanent characteristic of the human predicament. (BERLIN, 2002a, p.43).

Na mesma obra, estabelece-se que não apenas a liberdade positiva, mas também a negativa pode ser distorcida. Sua defesa às críticas que lhe atribuíam falta de clareza na pontuação das mazelas desta, se baseia em evidenciar os pontos negativos que a primazia de uma área livre de interferência pode causar. Nesse sentido, o autor elucida que uma liberdade irrestrita pode ser usada para justificar políticas destrutivas, onde o forte oprime o fraco. O sistema que encoraja a superioridade de apenas uma área livre de interferência poderia ocasionar graves violações dos direitos humanos básicos, falhando em providenciar o mínimo de condições necessárias ao exercício da escolha, tornando-se compatível com graus severos de exploração, injustiça e brutalidades. (Ibidem, p.38)

Tanto a distorção da liberdade negativa quanto a distorção da liberdade positiva podem ser caracterizadas como formas de monismo. A liberdade negativa não pode ser, de acordo com as premissas previamente estabelecidas, a resposta final que venceria todas as eleições perante fins igualmente absolutos e distintos. Conforme Coser (2020, p.), “existem fins relevantes que não são proporcionados pelos valores presentes na liberdade negativa, tais como ordem e justiça social, dentre outros.”.

A escolha retorna à cena com sua centralidade, pois devem existir formas de assegurar a sua realização tanto quanto condições de efetivação desta.

If a man is too poor or too ignorant or too feeble to make use of his legal rights, the liberty that these rights confer upon him is nothing to him, but it is not thereby annihilated. The obligation to promote education health justice to rise standards of life is not made less stringent because it is not necessarily directed to the promotion of liberty itself but to conditions in which alone its possessions is of value, or to values which may be independent of it. And still, liberty is one thing and the conditions for it are another. (BERLIN, 2002a, p.45).

Quando se observa pelo prisma da distinção entre liberdade e condição de exercício da escolha, é possível notar o compromisso do autor não apenas com uma certa dose de liberdade individual, mas com a pluralidade e a diversidade. É evidenciado, portanto, o fato de que deve haver condições para a escolha livre dos

indivíduos mesmo que isso signifique diminuição em liberdade individual, tendo em vista que, conforme o pluralismo de Berlin, esta não é o fim último.

A leitura de Gray (2000) acerca da obra de Berlin representa uma análise que enfatiza a centralidade da escolha entre valores e fins incomensuráveis. De acordo com Gray (2000), tanto a liberdade positiva quanto a negativa se relacionam com a escolha e “é na restrição da escolha entre alternativas de outros agentes humanos que a não-liberdade mais fundamental será encontrada.” (Gray, 2000, p. 10).

Sendo a necessidade de escolha uma característica permanente dos indivíduos num mundo onde fins absolutos colidem (BERLIN, 2002a, p.44), é possível destacar três óticas que permitem a observação do conceito de liberdade distorcido:

- (a) Quando ocorre a identificação da vontade com alguma instituição e/ou entidade que seja a detentora da vontade racional e responsável por sua aplicação, ocasionando em coação aos que dessa força divergem;
- (b) Na supressão do conflito, uma vez que este representa uma constância na experiência humana, pois os valores são diversos e possuem reivindicação absoluta, ocasionando episódios de divergências irreconciliáveis;
- (c) Na supressão da escolha, dado que a escolha é o ponto que demonstra a esfera da tragédia na colisão de fins incomensuráveis.

Portanto, a necessidade da escolha e a imperiosidade do conflito são parte de um mundo onde reivindicações absolutas demandam compromissos harmoniosos entre os diversos fins, mesmo que isso signifique sacrifícios e a perda como resultado do conflito entre fins incomensuráveis.

Conclusão

Buscou-se aqui evidenciar as mudanças de ênfase presente nos três artigos selecionados de Isaiah Berlin acerca do conceito de liberdade. Além de uma introdução detalhada, apresentou-se também temas constantes nos três artigos, principalmente no que tange a supressão da esfera do conflito. O final, portanto, foi reservado a tratar dessa constância e na forma como esta se insere na teoria do autor, de modo a

evidenciar o que Berlin acreditava serem fortes considerações acerca da experiência de vida no mundo. Para isso, a análise se complementa com o pluralismo de valores.

Além da questão da pluralidade, a relativa ao problema da escolha encerra-se tomando parte na posição principal dos conceitos-chaves deste artigo. O aspecto final a ser ressaltado sobre isso é a introdução de abordagens que demonstram como as formas de liberdade, tanto a positiva quanto a negativa, podem sofrer distorções perante diferentes óticas, p. e., no âmbito da escolha, no do conflito, ou então no da expansão do “eu” para instituições e ou entidades. possível propor outras formas, visto que os conceitos suprimidos operam no que Berlin considera como essencial da experiência no mundo e, portanto, qualquer supressão em aspectos desse tipo gera fortes resultados no que tange às liberdades e suas distorções.

O último ponto que convém ressaltar é que ambas as liberdades são de extrema importância para a teoria – o empecilho a sua operação é apenas quando estas se distorcem. Tanto a liberdade positiva quanto a negativa são partes das demandas humanas, ainda que de modo diferente, são, assim, absolutas.

Referências bibliográficas:

- _____, saia . “A ideia de liberdade”. n *As ideias políticas na era romântica*. São Paulo: Companhia das Letras. 2009a.
- _____, saia . “Dois conceitos de liberdade o rom ntico e o liberal”. n *As ideias políticas na era romântica*. São Paulo: Companhia das Letras. 2009b.
- BERLIN, Isaiah. “ ic te”. n *Freedom and ts etra al ix nemies of uman Liberty*. 2. ed. New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- _____, saia . “ ntroduction”. n *libert ncorporating our ssa s on ibert . .* . ed. USA: Oxford University Press, 2002a. p. 5-54.
- _____, saia . “ ntellectual at ”. n *e po er of ideas*. . ed. e erse Princeton University Press, 2013.
- _____, saia . “ s dois conceitos de liberdade”. n . ard . aus eer orgs. , *Estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras. 2002b.

, saia . “ e Apot eosis of t e omantic ill The Revolt against the Myth of an Ideal World”. n e proper stud of an ind. ondon atto indus Limited, 1997.

BERLIN, Isaiah. JAHANBEGLOO, Ramin. *Isaiah Berlin: com toda a liberdade*. São Paulo. Perspectiva. 1996.

COSER, Ivo. DOIS CONCEITOS DE LIBERDADE: 60 ANOS APÓS A SUA PUBLICAÇÃO. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 34, n. 100, e3410011, 2019.

Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092019000200507&lng=en&nrm=iso. Acesso em 6 de maio de 2021.

COSER, Ivo. Uma Reinterpretação das Liberdades Negativa, Positiva e de Escolha. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 63, n. 3, e20190052, 2020. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S001152582020000300200&lng=en&nrm=iso. >. Acesso em 6 de maio de 2021.

D , eorge. “ saia erlin, pluralismo liberalism”. n , saia et al. *Isaiah Berlin: utopía, tragédia y pluralismo*. Medellín: Fondo Editorial Universidad, 2010. pp. 85-138

GRAY, John. A ideia de liberdade. In: *Isaiah Berlin*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.

HARDY, Henry. La ciudadela interior de Isaiah Berlin. *Cuadernos de pensamiento político FAE*, n. 18, p. 71-85, 2008.

O PAPEL DA EXPERIÊNCIA NA TEORIA FUNDAMENTISTA DE SUSAN HAACK

Vinícius Francisco Apolinário*

Resumo: Este artigo tem o objetivo de avaliar os méritos da teoria fundamentista de Haack no debate sobre a justificação das crenças empíricas. Para isso, apresentamos as duas principais tradições teóricas envolvidas nessa discussão, o fundamentismo e o coerentismo. Em seguida, analisamos os principais problemas decorrentes de cada uma dessas posições teóricas. Por fim, apresentamos a teoria de Haack como uma alternativa para as limitações das propostas tradicionais. A conclusão é que o fundamentismo é uma abordagem eficaz, a despeito de suas limitações.

Palavras-chave: Teoria da Justificação. Fundamentismo. Haack. Filosofia da Percepção. Conhecimento Empírico.

THE ROLE OF EXPERIENCE IN FOUNDAMENTALIST THEORY

Abstract: This article aims to evaluate the merits of Haack's foundationalist theory into the debate concerning justification of empirical beliefs. For this purpose, we present the two main theoretical traditions involved in this discussion, foundationalism and coherentism. Then, we analyze the main problems concerning each of these theoretical positions. In all, we see Haack's theory as an alternative for the limitations of these traditional positions. Our conclusion is that foundationalism is an effective approach, although we recognize limitations to be addressed.

Keywords: Theory of Justification. Foundherentism. Haack. Philosophy of Perception. Empirical Knowledge.

1. Introdução

A percepção sensorial é um objeto central de discussões referentes ao conhecimento empírico. Afinal, como comenta *is*, p. . radução nossa, “[...] a percepção é a fonte primária do nosso conhecimento do mundo no qual vivemos”. Reflexões a seu respeito são tão antigas quanto a própria filosofia e, sobretudo desde século XX, a partir do surgimento e desenvolvimento das ciências cognitivas, a percepção tem se tornado alvo de intensos debates no campo científico. Já no campo filosófico, a percepção possui um papel chave na temática da justificação das crenças empíricas, na medida em que diferentes compreensões a respeito dela se traduzem em

* Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Atualmente, é mestrando no Programa de Pós Graduação em Filosofia da mesma instituição. Bolsista/FAPES (Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo Tem interesse em Epistemologia, Teoria da Percepção (científicas e filosóficas) e Filosofia da Mente. E-mail: viniciusfapolinario@gmail.com

diferentes concepções sobre o que significa estar justificado em relação a uma dada crença ou hipótese empírica¹⁰⁶.

Nesse contexto, uma importante função da epistemologia é analisar e compreender *o papel da percepção na justificação das crenças empíricas*. Variadas tradições epistemológicas possuem diferentes teorias da percepção que buscam explicar, entre outras coisas, que tipo de relação nossas capacidades perceptivas têm com as nossas crenças, isto é, como a percepção nos coloca em uma posição adequada de contato epistêmico com o mundo.

De modo geral, podemos identificar duas abordagens centrais, e tradicionais, no que diz respeito às teorias epistemológicas da justificação: (a) fundacionismo¹⁰⁷ e (b) coerentismo (cf. BONJOUR, 2012. ETCHEVERRY, 2009. HAACK, 2009). Ambas as abordagens compreendem o papel da percepção de modo diferente, implicando profundamente nas suas respectivas capacidades de oferecerem respostas aos problemas classicamente a elas associados. O cenário de disputa entre fundacionistas e coerentistas parece ser um cenário de aporia e estagnação (cf. HAACK, 2009, cap. 1). As limitações encontradas em ambas as tradições tem uma íntima relação com as suas respectivas teorias da percepção, a saber, a teoria dos dados dos sentidos – no caso do fundacionismo –, e a abordagem “causalista” – no caso do coerentismo. Ao analisar as virtudes e vícios dessas teorias, identifiquei o potencial teórico de uma abordagem recente, alternativa, que a segue a tradição pragmatista (cf. DE WAAL, 2007), denominada *fundarentismo* (cf. HAACK, 2007 e 2009). Baseado no fundarentismo de Haack, defendo a hipótese de que seja possível encontrar uma resposta mais satisfatória para o problema da justificação das crenças empíricas. A grande contribuição de Haack é tentar combinar os bons *insights* da tradição, mas buscando evitar seus vícios. Onde o neologismo “fundarentismo” para denominar sua teoria, uma espécie de combinação entre fundacionismo e coerentismo.

2. Fundacionismo: estrutura linear de justificação e apelo aos dados dos sentidos

¹⁰⁶ Em relação ao interesse científico da percepção, ver Gardner (1985). Já em relação ao interesse filosófico, ver a introdução de Matthen em (2015), bem como em Fish (2010).

¹⁰⁷ O termo, em inglês, *foundationalism* costuma ser traduzido ora como “fundacionismo”, ora como “fundacionalismo”. Optamos pelo uso do primeiro.

Podemos destacar as principais teses do fundacionismo da seguinte forma: (1) Para haver conhecimento justificado é necessário uma base sólida a partir da qual se sustenta o “edifício” do conhecimento empírico – sendo esse edifício, na metáfora, tanto um conjunto de crenças em geral de um sujeito, quanto o conjunto de crenças de um domínio científico (cf. ETCHEVERRY, 2009, p. 33). De acordo com o fundacionista, é necessária uma fundação para que o processo de justificação de crenças não termine em algum dos três cenários considerados problemáticos na justificação epistêmica: (a) o raciocínio circular; (b) a arbitrariedade; ou (c) a simples ausência de justificação – esta última, certamente, a antítese da teoria da justificação¹⁰⁸ (cf. Ibidem. BONJOUR, 2012, p. 193-195). (2) O que constitui tal fundação são as crenças básicas. (3) As demais crenças, denominadas crenças não-básicas ou crenças derivadas, são inferidas e justificadas pelas primeiras. Ademais, tais crenças derivadas compõem a “superestrutura” do edifício do conhecimento empírico¹⁰⁹.

Um outro aspecto relevante da teoria fundacionista é a sua estrutura *linear* de justificação, no qual as crenças básicas sempre justificam as não-básicas, enquanto o contrário não é permitido. Esse aspecto linear das propostas fundacionistas é comumente associado ao modelo geométrico de justificação de crenças, também conhecido como inferencial-dedutivo¹¹⁰ (cf. DE WAAL, 2007, p. 224-225). Conforme esse modelo, um longo sistema de crenças é desenvolvido a partir de um começo – um conjunto de crenças simples, primitivas, básicas – e linearmente se infere as crenças subsequentes, assim como uma corrente conectada de elo em elo.

É preciso considerar, em mais detalhes, o conceito de crenças básicas, porque é nele que encontramos o papel da percepção nas propostas fundacionistas. As crenças básicas são compreendidas como aquelas por meio das quais um sujeito epistêmico

¹⁰⁸ De modo geral, fundacionistas desenvolvem sua linha argumentativa sobre a justificação epistêmica tendo como ponto de partida o que chamamos de “problema do regresso epistêmico” cf. ZAGZEBSKI, 2009). Proposto inicialmente pelos céticos da Antiguidade, esse argumento foi revisitado pelos epistemólogos modernos. Conforme o argumento, para que a minha crença de que p esteja justificada, é necessário que p esteja justificada por q . Todavia, para que q esteja justificada, é necessário que q esteja justificada a partir de r ... e assim indefinidamente. O cenário resultante desse processo de regresso de razões seria (a), (b) ou (c), mencionados acima, no texto (cf. BONJOUR, 1985, 17-25. ETCHEVERRY, 2009, p. 9. HAACK, 2009, cap. 1).

¹⁰⁹ Já as crenças básicas, seguindo a analogia, comporiam a “infraestrutura”.

¹¹⁰ Dutra (2010, p. 81-98), ao abordar a posição epistêmica dos racionalistas fundacionistas da modernidade, também comenta sobre como o modelo matemático de investigação, sobretudo da geometria euclidiana, é adotado na epistemologia em geral.

acessa a verdade de um modo imediato, sem qualquer necessidade de processos inferenciais intermediários. A independência de processos intermediários na justificação das crenças básicas é baseada, sobretudo, “[...] no apelo à experiência sensorial e introspectiva” (Snowdon, 2015, p. 121). Portanto, tal apelo é feito para fontes consideradas não-inferenciais, sobretudo advindas da percepção. O procedimento mais comum é compreender esse acesso a fontes não-inferenciais como um acesso aos dados dos sentidos que se apresentam ao sujeito epistêmico, no ato perceptivo.

Pode-se entender “dados dos sentidos” como aquilo que é imediatamente apreendido na experiência, algo de natureza mental, frequentemente associado a termos como “ideias” no vocabulário empirista moderno, “impressões”, “imagens mentais”, “aparências”. Por exemplo, quando vejo uma laranja na fruteira, ou uma folha fresca de alface no prato, ou mesmo um micro-organismo (com o auxílio de um microscópio) no laboratório, essas experiências me colocam em contato com várias impressões, sensações, como formato, cor, textura, desses objetos. Em condições normais, formo uma representação mental desses objetos na minha mente. Estes seriam os elementos *dados* da nossa experiência, não mediados por inferências. Eles seriam o que confere validade ao *status* das crenças básicas. Dessa forma, uma boa parte dos adeptos do fundacionismo também se veem entusiastas da *teoria dos dados dos sentidos*. Snowdon define os dados dos sentidos da seguinte forma:

Vamos dar o nome de *sense-data* [dados dos sentidos] para as coisas que são imediatamente conhecidas nas sensações: tais coisas como cores, sons, cheiros, durezas, enrugado, etc. Nós daremos o nome de “sensação” para a experiência de estar imediatamente consciente dessas qualidades (SNOWDON, 2015, p. 121. Tradução nossa).

A percepção, portanto, é compreendida como um mediador entre a mente e o mundo das entidades físicas. A natureza dos dados dos sentidos é normalmente entendida como não-física, mental ou psicológica, baseada nas experiências privadas do sujeito. A apreensão dos dados dos sentidos seria o contato garantido na relação entre mente e mundo. Assim sendo, a teoria dos dados dos sentidos oferece uma teoria perceptiva que se encaixa muito bem na perspectiva fundacionista¹¹¹.

¹¹¹ Um excelente exemplo da teoria fundacionista, desenvolvida justamente a partir da teoria dos dados dos sentidos, é encontrado em Russell (1914).

Por fim, as crenças não-básicas ou derivadas são crenças inferencialmente justificadas, isto é, seu processo de justificação envolve o uso de outras crenças para garantir seu suporte, via diferentes procedimentos inferenciais (dedução, indução, etc.). Suponha que você veja a sombra de um animal e infira que ele seja um onça. Você sustenta essa crença porque esse animal é peludo, possui garras e é de um determinado tamanho. Você sabe que está próximo de uma área de proteção de animais, especialmente mamíferos. Em suma, é possível inferir uma série de crenças sem nenhuma referência direta para a sua experiência. Entretanto, conforme o fundacionista, em *algum* momento é necessário que esse processo culmine num ponto onde não haja mais necessidade de justificar crenças baseadas em outras, sob pena de cairmos num regresso infinito de razões, alguma circularidade ou ausência de qualquer tipo de justificação, num dado momento. É necessário, por conseguinte, que tais crenças derivadas sejam sustentadas por crenças básicas, no final do processo de justificação. E essas crenças básicas, como vimos, são sustentadas diretamente pela experiência, ou melhor dizendo, pelos *dados dos sentidos*¹¹².

2.1 O problema das premissas da fundamentacionista

Em linhas gerais, as propostas fundacionistas precisam lidar com duas categorias comuns de problemas: (i) o primeiro, relacionado à natureza da relação entre as crenças básicas e não-básicas; (ii) o segundo, relacionado à própria natureza das crenças fundacionistas. Em vista do nosso interesse sobre o papel epistêmico da percepção, concentremo-nos no segundo problema, já que ele envolve, diretamente, a discussão sobre como a percepção se relaciona com as crenças básicas.

Esse segundo problema, provavelmente a maior fonte de críticas ao fundacionismo, se refere à natureza das crenças básicas. É necessário esclarecer como elas são justificadas sem que demandem nenhum tipo de outras razões, conhecimento de fundo (*background*, etc. “ em outras palavras, a alegação de verdade das crenças básicas não pode envolver nenhuma relação inferencial” , , p. . A resposta mais comum dos fundacionistas é o apelo aos dados dos sentidos (ver seção 4.1). Entretanto, esse procedimento se tornou uma fonte de questionamentos profundos a partir do século XX, via críticos que defendem a seguinte tese: a experiência

¹¹² Encontramos apresentações detalhadas da estrutura fundacionista em Etcheverry (2009) e Haack (2009, cap. 1-2).

perceptiva não é capaz de justificar as crenças empíricas devido ao fato de que somente conteúdos estruturados *conceitualmente* são capazes de conferir justificação. Dos vários críticos, destacamos a crítica conhecida como “o mito do dado” ou, simplesmente, “o dilema de Sellars¹¹³”.

De acordo com a crítica, os fundacionistas, ao apelarem para um tipo de apreensão imediata, baseada nos dados dos sentidos, como justificação não-inferencial para as crenças básicas, encontram-se numa situação na qual precisam lidar com duas opções. Por um lado, se a experiência sensorial possuir uma natureza ou conteúdo conceitual (veiculando proposições), tal como nossas crenças, sendo possível estar justificada ou não, ela é capaz de transmitir seu *status* epistêmico para outras crenças. Porém, estar justificado nesse sentido implica o uso de procedimentos inferenciais e apelo a outras crenças (prévias), nos colocando, novamente, no ponto de partida sobre como interromper um regresso infinito de justificação. Por outro lado, se a experiência não possuir um conteúdo proposicional e conceitual, ela não demandará justificação posterior. Contudo, nos encontraremos numa situação na qual precisaremos explicar como algo que não pode ser identificado com uma razão pode ser epistemicamente relevante para justificarmos outras crenças. Donde a literatura se refere a esse problema como um “dilema”.

O contexto de justificação epistêmica é aquele no qual existem elementos conceitualmente articulados, estruturados em premissas e conclusões, juntamente a valores epistêmicos, como “verdadeiro”, “adequado” e “razoável”. Os dados dos sentidos, tal como defendidos pelos fundacionistas, são fruto de processos causais no organismo, destituídos de conteúdos conceituais e proposicionais. Os “críticos do dado” costumam afirmar que fundacionistas confundem *causação* com *justificação* (cf. HAACK, 2009, p. 68).

3. Coerentismo: função minimizada da percepção e estrutura holística de justificação

Em função dos problemas encontrados nas propostas fundacionistas, especialmente o mito do dado, a abordagem coerentista surge como uma alternativa no debate sobre a justificação epistêmica. Esse contraste com o fundacionismo é tão forte

¹¹³ Para mais detalhes sobre essa crítica ao fundacionismo, ver Sellars (2008) e Bonjour (1985).

que Bonjour cega a definir o coerentismo como uma posição “essencialmente negativa”¹¹⁴. Um dos pontos de partida dos coerentistas é a rejeição da tese de que os dados dos sentidos conferem justificação não-inferencial às crenças básicas (cf. BONJOUR, 1985. DAVIDSON, 1986a). A experiência, porém, possui alguma função no coerentismo, mas essa função é focada no seu aspecto *causal*. A experiência perceptual é um mecanismo a partir do qual *produzimos* crenças. Contudo, nossas crenças são somente *justificadas* a partir da sua relação com um conjunto de crenças. Assim sendo, as propostas coerentistas não admitem nenhuma fonte de justificação que não seja outras crenças, conferindo à percepção apenas a função de gerá-las via mecanismos causais.

Conforme a posição coerentista, a justificação de crenças empíricas é baseada nas relações de uma determinada crença surgida (ou colocada sob análise) com o *conjunto* de crenças que já fazem parte do sistema de um sujeito epistêmico. Nas palavras de Bonjour:

[...] A alegação central do coerentismo é que a única base para a justificação epistêmica são as relações entre crenças, ao invés de relações entre crenças e algo externo. Mais especificamente, alega-se, o que justifica as crenças é a forma em que elas se adequam juntas: o fato de que elas *são coerentes* umas com as outras (2010, p. 186-187. Tradução nossa).

De acordo com a proposta coerentista, minha crença, por exemplo, de que há um jardim florido à minha frente, é baseada no modo como essa crença se “encaixa” no meu sistema de crenças. Esse conjunto de crenças fornece as condições a partir das quais avaliarei a justificação dessa crença específica. Em geral, tenho um *background* de crenças que acesso para identificar esse jardim – por exemplo, o conhecimento de outros espaços semelhantes, que denominamos jardins, que costumam possuir certas características. Essas “crenças de fundo” são o que realmente dita a validade de qualquer crença particular.

Num primeiro momento, de maneira intuitiva, a proposta coerentista parece invocar alguma forma de circularidade. Afinal, um dos objetivos da teoria da justificação é, justamente, evitar processos circulares de justificação. O coerentismo, ao

¹¹⁴ “[...] A principal motivação para uma teoria coerentista não é a plausibilidade independente ligada à ideia de que a coerência é a única base para a justificação, mas sim, a insustentabilidade do fundacionismo em todas as suas formas” (Davidson, 1986, p. 49. Tradução nossa).

focar, de modo substantivo, na relação das crenças entre si, no todo circulando a si mesmo, não estaria carregando o problema da circularidade consigo? É nesse quesito que um dos mais interessantes *insights* do coerentismo é apresentado, de forma a lidar com esse problema. Conforme Bonjour, ao falarmos de circularidade, é preciso pensar em círculos “amplos o suficiente” para julgar o nível de coerência de um sistema de crenças, bem como sua capacidade de conferir justificação para uma crença específica. A justificação epistêmica, seguindo a abordagem coerentista, envolve uma teia complexa e inter-relacionada de crenças, não um grupo pequeno e isolado. Bonjour vai mais além, afirmando que a circularidade viciosa só é realmente um problema caso adotemos um *modelo linear* de justificação, tal como faz o fundacionismo¹¹⁵. A própria “cadeia” de crenças já emana uma certa linearidade. Assim sendo, uma crítica importante dos coerentistas aos fundacionistas é a interpretação de que o processo de justificação de crenças seja linear, unidimensional e assimétrico (cf. BONJOUR, 2010, p. 189). Ao contrário, dessa perspectiva, o coerentismo propõe que encaremos a justificação epistêmica como fundamentalmente não linear e holística, no qual as crenças se envolvem em complexas relações entre si, transmitindo suporte umas para as outras, sem que nenhuma tenha um *status* especial, como o caso das crenças básicas. Uma metáfora que acomoda bem a perspectiva coerentista é a seguinte:

[...] Uma balsa constituída por nosso conjunto de crenças, flutuando, livre de amarras ou âncora, sobre um oceano. Para que permaneça coesa sobre as águas e não se perca nelas, é preciso que mantenha a força da união de estrutura, assim como cada parte “danificada” deve ser reparada, pela salvaguarda do todo (ETCHEVERRY, 2009, p. 49-50).

3.1 Percepção no coerentismo

Tendo considerado as principais teses do coerentismo, podemos mencionar, por fim, a concepção de percepção adotada pelos seus adeptos. Iremos recorrer, então, a Davidson (1986a e 1986b), importante e influente filósofo para posições coerentistas. Seu problema não é que o conhecimento empírico não tenha alguma relação com a experiência perceptual, mas sim a confusão fundacionista sobre *como* sensações se conectam com crenças. Parte dessa confusão advém de uma constatação aparentemente óbvia “[...] sensações são o que conectam o mundo e nossas crenças, e elas são

¹¹⁵ Esse argumento é desenvolvido, entre outros lugares, no subcapítulo *Linear versus nonlinear justification* (BONJOUR, 1985).

candidatas a justificadoras porque, frequentemente, estamos conscientes delas” (DAVIDSON, 1986a, p. 311. Tradução nossa). Seguindo esse raciocínio, o ponto central é que estar consciente das sensações já não envolve mais somente ter sensações, mas também, crenças. Uma maneira de elucidar essa tese é comparando as seguintes expressões “eu *sei* que ten o a sensação de ver alguma luz verde min a frente” e “*sinto* uma luz verde min a frente”. Ambas as expressões, Davidson, aparenta sustentar, estabelecem relações distintas entre sensações e crenças. A relação apropriada, segundo ele, é a seguinte:

A relação entre uma sensação e uma crença não pode ser lógica, já que sensações não são crenças ou outras atitudes proposicionais. O que, então, é essa relação? A resposta é, penso, óbvia: a relação é causal. Sensações causam algumas crenças e nesse sentido são a base ou fundamento para essas crenças. Mas uma explicação causal não mostra como ou porque a crença é justificada (Ibidem. Tradução nossa).

É nesse sentido que afirmamos que o coerentismo sustenta uma teoria *causalista* da percepção. O papel desta é o de causar crenças e, essas sim, serem passíveis de justificação. A proposta coerentista pode ser tomada como atraente, num primeiro momento, devido aos problemas característicos do fundacionismo. Porém, observamos limitações tão patentes quanto aquelas apontadas no fundacionismo.

Dois problemas no coerentismo parecem se destacar, considerando nosso interesse no papel epistêmico da percepção — o “problema do isolamento” ou “objeção ao estímulo” — o problema dos “sistemas alternativos igualmente coerentes” (cf. BONJOUR, 2012. HAACK, 2009).

A objeção ao estímulo argumenta contra o coerentismo da seguinte forma: se a justificação epistêmica de crenças empíricas depender exclusivamente da coerência interna e das articulações entre crenças, admitiremos crenças empíricas justificadas sem a necessidade, e importância, dos estímulos advindos de um mundo extraconceitual, que deveria ser o objeto de nossos juízos empíricos. Afinal, quando vejo jardins, animais, frutas, células (com auxílio de microscópios), como minha atividade perceptiva não contribuiria, significativamente, para a justificação das minhas crenças referentes a essas entidades? Outro exemplo que causa dificuldades explanatórias para coerentistas são crenças sobre estados “internos”, como a dor. Ao sentirmos dor, é necessário algo

para além dessas sensações que justifiquem a crença de que estamos, efetivamente, com dor? É preciso um arcabouço conceitual prévio para dar *sentido* a essa experiência?

A segunda objeção se conecta com a primeira. Ela se refere ao seguinte: ainda que tenhamos uma concepção de coerência sofisticada, detalhada e rigorosa, continuaremos a ter dificuldades em optar por um sistema de crenças coerente em relação a outros. Um cenário paradigmático é aquele no qual temos diferentes hipóteses científicas alternativas, visando explicar um determinado fenômeno, que são mais ou menos coerentes na mesma medida. Como optar por uma hipótese, descartando as outras, sem levar em conta a experiência como “tribunal” e coerência ou qualquer variação que estabeleça que somente relações entre crenças seja necessário para a justificação epistêmica) for o único critério a partir do qual iremos avaliar nossas crenças e hipóteses, corremos o risco de construir sistemas de crenças que não tenham referência alguma ao mundo exterior como seu ponto último, estando, portanto, absorvido em si mesmo¹¹⁶.

4. O problema: uma situação de aporia

Tendo considerado as principais teses e objeções das propostas tradicionais – fundacionismo e coerentismo –, encontramos-nos numa situação de aporia. Cada uma as posições recebem objeções bastante sérias a aspectos essenciais de suas teorias. Por exemplo, a objeção do “mito do dado” compromete, em grande parte, o movimento argumentativo comum dos fundacionistas, de apelarem para os dados dos sentidos como forma de justificação não-inferencial que confere um *status* especial para um certo tipo de crença, as crenças básicas. Pelo lado do coerentismo, a objeção da “aversão isolamento ao estímulo” coloca em risco o projeto de se defender uma teoria da justificação puramente baseada nas relações entre crenças, movimento este que artificializa nosso contato epistêmico com a realidade.

Dessa forma, as abordagens tradicionais se encontram num certo dilema: como ser capaz de conciliar dois compromissos teóricos aparentemente fundamentais:

(i) Entender e estabelecer, de maneira adequada, o papel da percepção na justificação das crenças empíricas, de modo a reconhecer a importância da experiência

¹¹⁶ Essas objeções são exploradas em detalhes por Bonjour (2010), Etcheverry (2009) e Haack (2007 e 2009).

como “tribunal” ou “árbitro” para o confronto das nossas ideias, hipóteses, conjecturas, sobre o mundo. Entretanto, sem que ignoremos a imensa importância dos aspectos normativos de se adquirir crenças, bem como o papel das nossas capacidades conceituais para a efetiva justificação do conhecimento empírico.

(ii) Entender o papel da normatividade e das articulações linguísticas e conceituais na justificação do conhecimento empírico. Compreender como conceitos e normas influenciam o modo como um sujeito epistêmico interpreta sua experiência perceptiva. Porém, levando-se em conta os elementos causais, não conceituais presentes na percepção.

Acreditamos que nem o fundacionismo, tampouco do coerentismo, são capazes de lidar com esses compromissos¹¹⁷. Nossa hipótese é que a teoria *fundarentista* da justificação, proposta por Haack, é capaz de apresentar um programa de pesquisa que supere limitações patentes das propostas tradicionais. Como Haack (cf. 2009, p. 39) enfatiza, fundacionismo e coerentismo não *encerram* as soluções possíveis na teoria da justificação. A intenção fundarentista é desenvolver

uma abordagem que não será nem puramente *a priori* nem puramente empírica, em caráter, mas modestamente naturalista, permitindo a relevância contributiva tanto de considerações empíricas, quanto das capacidades e limitações cognitivas dos seres humanos e considerações de caráter lógico, dedutivo (HAACK, 2009, p. 38. Tradução nossa).

Cabe mencionar, por fim, que o fundarentismo não é a única abordagem contemporânea que busca superar o legado dos fundacionistas e coerentistas. Como alguns exemplos, podemos mencionar a epistemologia das virtudes de Zagzebski (2009) e o naturalismo de Kornblith (2002).

¹¹⁷ Cabe mencionar que estamos nos referindo às teorias tradicionais em suas formas canônicas, envolvendo os pressupostos mais amplamente aceitos em propostas específicas. Existem propostas “mitigadas” do fundacionismo e do coerentismo, que buscam lidar com as objeções levantadas neste artigo. Mas, como Haack (2009) conclui, ao avaliar tais posições mitigadas em detalhes, tais respostas se distanciam demais dos seus compromissos iniciais. Por que não, então, formularmos uma nova perspectiva? Eis o ponto do fundarentismo de Haack.

5. Fundamentismo: ancoragem na experiência, naturalismo e holismo

Como já comentado, o objetivo do fundamentismo é combinar duas teses não tão bem articuladas pelas teorias tradicionais: (i) permitir a relevância da experiência na justificação epistêmica; (ii) permitir o suporte mútuo entre crenças. Em relação a (i), é necessária uma articulação entre os aspectos causais e lógicos. Em relação a (ii), é necessário mostrar como o mútuo suporte entre as crenças se distingue da circularidade viciosa (cf. HAACK, 2009, p. 117). Ao final da exposição dos aspectos gerais do fundamentismo, esperamos mostrar como ambas as teses se combinam, ou ao menos apontar um caminho para futuras investigações.

Os principais comprometimentos teóricos do fundamentismo são seu naturalismo modesto, seu gradualismo no processo justificativo e sua abordagem evidencialista na epistemologia.

Naturalismo é um termo ambíguo, utilizado com diferentes propósitos e significados. Haack (2009, p. 167-168), inclusive, identifica ao menos cinco versões de epistemologias naturalistas. O fundamentismo de Haack se identifica com o que a autora chama de “naturalismo reformista aposteriorista” (ibidem, p. 167). Esse naturalismo defende que “os resultados das ciências da cognição podem ser relevantes para, e legitimamente utilizados na, resolução dos problemas epistemológicos tradicionais (Ibidem. Tradução nossa). Dessa forma, fundamentistas podem incorporar considerações de muitas áreas distintas que tomam o conhecimento humano como objeto de estudo. Esse tipo de naturalismo se distingue de dois extremos: um primeiro, às vezes presente nas teorias tradicionais, no qual considerações empíricas não devem ser utilizadas pelo epistemólogo, sob pena de se criar uma circularidade entre epistemologia e o conhecimento empírico, caso o objetivo filosófico seja o de legitimar o restante do conhecimento¹¹⁸; um segundo, para o qual a epistemologia deveria ser totalmente substituída por considerações das ciências cognitivas¹¹⁹.

O comprometimento com o gradualismo aponta que, se tratando de justificação epistêmica, não estamos, nunca, categoricamente (completamente) justificados ou

¹¹⁸ Por exemplo, o coerentismo de Bonjour (1985) tem esse ponto de partida antinaturalista.

¹¹⁹ Por exemplo, o naturalismo de Churchland (1987) tem essa pretensão.

injustificados. O suporte para nossas hipóteses empíricas sobre o mundo envolve um processo gradual, do menos ao mais justificado. Como coloca Haack, “A [sujeito epistêmico A] está mais ou menos justificado em acreditar que *p* dependendo de...” (HAACK, 2009, p. 117. Tradução nossa).

O terceiro elemento a se destacar é que o fundarentismo, ao estabelecer a justificação epistêmica em termos de como um sujeito epistêmico utiliza suas evidências para sustentar uma determinada hipótese ou conjectura empírica, acaba fazendo parte da família de teorias que compreendemos como *evidencialistas*¹²⁰. Algo relevante de se destacar em posições evidencialistas é que o conceito de evidência não envolve somente crenças articuladas proposicionalmente, mas todo estado mental que possa conferir alguma forma de suporte epistêmico para uma conjectura empírica. Conee e Feldman, referências no debate sobre o evidencialismo, mencionam que “[...] parte das evidências de uma pessoa de que é um dia quente *pode* ser sua sensação de calor. A sensação em si mesma é *parte* da sua evidência¹²¹” (D A , 2004, p. 2. Tradução nossa. Destaque nosso).

O primeiro elemento do fundarentismo a ser destacado é a sua concepção de *evidência*. O ponto central a se destacar é a necessidade de abarcar tantos os aspectos causais quanto lógicos que dão suporte para uma determinada crença empírica. Justamente por isso, Haack (cf. 2008, p. 136) associa sua teoria à tese do *duplo aspecto da justificação*¹²². Assim sendo, o quão justificado um sujeito epistêmico está em acreditar depende não só do que ele acredita (das crenças possuídas por ele), mas no porquê dele acreditar nessas crenças e não em outras. Por exemplo, duas pessoas acreditam que um acusado de furto seja inocente. A primeira, porque ela tem evidência de tê-lo visto a alguns quilômetros de distância do local onde o crime ocorreu, no momento desse acontecimento. A segunda acredita na inocência devido ao acusado

¹²⁰ “ Eu tomo como garantido que os conceitos de crença justificada e de boa evidência estão intimamente conectados [...]” (HAACK, 2009, p. 117. Tradução nossa).

¹²¹ A ênfase no “pode” e “parte” tem a pretensão de diferenciar o evidencialismo da justificação não-inferencial das crenças básicas fundacionistas. Propostas evidencialistas não pretendem estabelecer algum *status* especial para nenhum tipo de crença, nem defendem que algumas crenças sejam *exclusivamente* justificadas baseadas na evidência sensorial.

¹²² Haack introduziu a tese do duplo-aspecto com o intuito de distinguir sua abordagem da justificação de abordagens que compreendem justificação como relações puramente doxásticas, isto é, puramente focadas em relações entre *crenças*, como o caso do coerentismo, em geral, e de Davidson (1986a), em particular.

possuir um rosto onesto. Ambas possuem a mesma crença “o acusado é inocente”, mas a evidência da primeira é claramente mais robusta que da segunda, portanto, estando mais justificada (cf. *Ibidem*, p. 137). Dessa forma, o grau de justificação depende da qualidade da evidência que causa a crença sob consideração – os elementos causais que levam o sujeito epistêmico a sustentar uma determinada crença¹²³. Ao considerarmos essa discussão sobre a qualidade da evidência, estamos combinando, de certo modo, os três elementos mencionados anteriormente (naturalismo, gradualismo e evidencialismo).

Já no contexto da discussão sobre os aspectos causais, Haack apresenta uma explicação de como a experiência contribui, mesmo que parcialmente, para a justificação das nossas crenças empíricas. Segundo ela, para entender o fundarismo é preciso ter em mente a distinção de dois elementos presentes no nosso conceito de *crença*: (i) os estados mentais (alguém *acreditando* em algo) e (ii) o conteúdo (aquilo que é *acreditado*). Isto é, uma distinção entre *estado de crença* e *conteúdo da crença* (cf. HAACK, 2008, p. 137 e 2009, p. 118). Os estados mentais relacionados às crenças são chamados de *Crenças-S* (*S-beliefs*) e o conteúdo das crenças de *Crenças-C* (*C-beliefs*). A ideia central é que diferentes estados mentais podem veicular proposições, mesmo os que não sejam linguisticamente articulados em sua natureza, como o caso da atividade perceptiva. Por exemplo, crenças, traços de memórias, experiências perceptuais são estados mentais distintos, mas capazes veicular conteúdos proposicionais¹²⁴. Essa diferença ficou conhecida na literatura como “a tese do conteúdo compartilhado¹²⁵” (*shared content thesis*). De acordo com a tese, a experiência é capaz de constranger nossas crenças empíricas na medida em que nos apresenta o mundo exterior como sendo de alguma forma, assim como nossas crenças também o fazem (isto é, elas descrevem o mundo como sendo de tal e tal forma). Dessa forma, podemos conceber que existe um conteúdo (proposições) compartilhado tanto por nossas crenças quanto pela nossa experiência perceptual, embora sejam estados mentais diferentes. Verifica-se, aqui, uma tensão entre os argumentos de Sellars e Davidson, por um lado, e os de Haack, por outro.

¹²³ “ Em resumo, o grau de justificação depende da qualidade que efetivamente causa a crença em questão” AA, p. . redução nossa .

¹²⁴ A ideia por trás dessa distinção é que, algumas proposições representam o conteúdo de uma crença, enquanto outras proposições representam o conteúdo da experiência perceptual (cf. HAACK, 1997, p. 8).

¹²⁵ Uma boa explicação dessa tese é encontrada em Carvalho (2016, p. 547-548).

A partir dessa distinção, é possível detalhar a noção de evidência no fundarentismo. Haack começa (cf. HAACK, 2008, p. 137. Idem, 2009, p. 120). Ao tratarmos do lado causal da evidência, estamos nos referindo à evidências-S¹²⁶. Segundo o fundarentismo, ao considerarmos os fatores que inibem ou sustentam as crenças, é preciso distinguir os componentes evidenciais e não-evidenciais “estados de crença, estados perceptuais, estados introspectivos, traços de memória, contarão como evidenciais; outros estados, como os desejos e medos, estar sob influência de álcool ou p nico, não contarão” AA , , p. . radução nossa . or outro lado, quando falamos em evidência-C, entramos no lado lógico da discussão sobre a noção de evidência¹²⁷. Evidência-C se refere ao conjunto de proposições que o sujeito epistêmico possui, em relação à uma dada conjectura empírica (cf. HAACK, 2008, p. 138). É nesse ponto que nossas considerações se referem a relações lógicas entre proposições, entre coerência e incoerência, entre verdadeiro e falso. Quando a evidência-C é proveniente de crenças (ou razões) de um sujeito, então estamos falando de uma relação de uma crença para outra. Quando a evidência-C é proveniente da experiência, então estamos falando de uma relação entre a descrição dessa experiência e uma proposição¹²⁸.

O conceito de evidência-C, finalmente, visa combinar tanto os aspectos causais quanto discursivos das nossas interações cognitivas com o mundo – donde o fundarentismo defender uma tese de “duplo-aspecto” entre razões e experiências. Afinal, o conjunto de proposições disponíveis para um sujeito epistêmico depende da relação que essas proposições têm com estados mentais que o sustentam ou inibem¹²⁹.

¹²⁶ Evidência-S, seguindo a distinção estado-conteúdo, se refere aos estados mentais causalmente relacionados com as crenças de um sujeito (cf. HAACK, 2009, p. 118). O objetivo é agrupar todos os estados mentais relevantes (estados de crença, estados perceptuais, estados de memória, etc.) numa única categoria, chamada de evidência-S.

¹²⁷ Afinal, aac comenta o seguinte “[...] sentenças e proposições, não estados de uma pessoa, [são] os quais podem suportar ou enfraquecer umas às outras, aumentar a probabilidade ou desconfirmar, ser consistente ou inconsistente umas com as outras, ser coerente ou fal ar como uma história explanatória” (2009, p. 124. Tradução nossa).

¹²⁸ Haack (2008, p. 138) distingue a evidência- entre “razões- ” e “evid ncia experiencial- ” *C-reasons* e *experiential C-evidence*, respectivamente). Sobre a evidência baseada na experiência, Haack (cf. Ibidem) propõe que a compreendamos como um conjunto de proposições que se referem ao fato de que um sujeito epistêmico está num determinado estado perceptual, que qualquer sujeito, em condições normais, também estaria, caso estivesse, por exemplo, vendo ou ouvindo aquele determinado animal.

¹²⁹ Numa passagem de *Evidence and Inquiry*, Haack ressalta a importância do vínculo entre as proposições de um sujeito e seus estados mentais. Na medida em que o núcleo do conceito de evidência, no fundarentismo, são as evidências-C, para quê passarmos tanto tempo discutindo o aspecto causal da evid ncia A resposta é a seguinte “[...] deve ser realçado [nesse contexto] que a caracterização da evid ncia- de A [onde A é um sujeito] é dependente da caracterização da evid ncia-S de A com

Toda essa longa sequência de termos e conceitos é desenvolvida com o intuito, por parte de Haack, de explicar como a evidência, para um sujeito epistêmico, é construída num contínuo, partindo da experiência perceptiva e chegando, no fim, nas nossas articulações conceituais mais sofisticadas.

Baseado nesse vocabulário fundarentista, podemos, finalmente, explicar sua estrutura justificacional. O quão bem justificado um sujeito está depende dos seguintes requisitos: (1) o quão bem a crença em questão é suportada pela sua evidência¹³⁰ experiencial e razões; (2) o quão bem justificadas essas razões estão, independentemente da crença em questão; (3) quanta evidência relevante está sendo incluída nessa justificação¹³¹ (cf. HAACK, 2008, p. 139 e 2009, p. 127). Dito de outro modo, a justificação para um fundarentista envolve (i) o quão favorável é a evidência direta em relação à crença que se pretende justificar, baseado nas suas experiência perceptual (incluindo memória da experiência perceptual passada) e as razões de *background*, já aceitas pelo sujeito; (ii) o quão seguras (ou justificadas) são as razões ou crenças *já assumidas pelo sujeito epistêmico, independentemente* da crença em questão (que se pretende provar); (iii) se a evidência considerada para a justificação é, ao menos nas circunstâncias consideradas, suficientemente relevante para a sustentação da crença que se pretende justificar.

Em (i), analisamos como a experiência (perceptual e introspectiva) está bem conectada à crença em questão, se nossos estados perceptuais, introspectivos¹³² e traços de memória, em suma, se nossas interações experienciais com o mundo foram realizadas sob boas condições. Por exemplo, se observei aquele objeto sob vários ângulos, distâncias, se estava em boas condições de perceber aquele objeto – se o observava sob condições ideais de iluminação, etc. Além disso, analisamos se as crenças possuem boas conexões inferenciais com o que queremos explicar, além de nossas crenças de *background* que temos sobre circunstâncias adequadas de usarmos

respeito a p, o qual a parte causal da teoria forneceu [uma explicação]” AA, p. -126. Tradução nossa.

¹³⁰ Nesse ponto da explicação, já estamos considerando evidência como “evidência-C” ou seja, o conjunto de proposições) seja qual o estado mental ao qual ela está ligada.

¹³¹ (1) é chamado o requisito da “suportividade” (*supportiveness*). (2) é o requisito da “segurança independente” (*independent security*). (3) é o requisito da “abrangência” (*comprehensiveness*).

¹³² Haack distingue percepção de introspecção para que não confundamos estados mentais referentes a objetos e eventos no mundo externo de estados mentais referentes ao que estamos conscientes (cf. HAACK. 2009, p. 123).

nossa percepção, de testemunho etc. Esse primeiro requisito busca garantir a ancoragem na experiência, por parte do fundarentismo. O requisito (ii) diz respeito à necessidade das razões utilizadas para suportar uma determinada crença serem *independentemente* justificadas, isto é, essas crenças se sustentam por si mesmas, sem depender da crença específica que estamos justificando. As crenças presentes no nosso conjunto de crenças precisam estar em boa condição epistêmica sem depender, diretamente, da conjectura que pretendemos justificar. O objetivo de Haack (cf. 2008, p. 139 e 2009, p. 130), com isso, é evitar uma circularidade viciosa. O requisito (iii) chama atenção para o fato de que precisamos analisar se o sujeito epistêmico em questão está considerando todas as evidências possivelmente relevantes, isto é, por exemplo, se o cientista fez as observações necessárias, se considerou as teorias mais importantes relativas àquele fenômeno, se não ignorou alguma evidência que possa ser crucial para a qualidade da sua justificação.

A metáfora que melhor corresponde ao fundarentismo é a do *jogo de palavras cruzadas*¹³³ (cf. HAACK, 2008, p. 139 e 2009, p. 126). As pistas (*clues*) do jogo são o análogo das evidências experienciais do sujeito epistêmico. As entradas (*entries*) já completadas são o análogo das razões, das crenças já possuídas pelo sujeito. As pistas não dependem das entradas para se justificarem (ao menos não inteiramente), enquanto que as entradas então intimamente inter-relacionadas, isto é, uma entrada depende de outras entradas já completadas que se interconectam com ela. Essa analogia de Haack nos permite visualizar a relação entre a experiência e as crenças do sujeito, trabalhando em conjunto, para construção do seu conhecimento empírico. Além disso, destaca as particularidades de cada tipo de evidência. O *insight* coerentista, com respeito às relações holísticas entre nossas crenças é preservado. A insistência fundacionista na ancoragem experiencial é, também, atendida

5.1 Teoria Ecológica da Percepção e Fundarentismo

Ademais, tal como o fundacionismo e coerentismo, o fundarentismo também defende uma concepção particular sobre a percepção. Em geral, Haack tem a pretensão de conciliar nossas concepções pré-analíticas sobre a “evidência dos sentidos”, isto é, a compreensão intuitiva e anterior à reflexão filosófica, com aquilo que conhecemos sobre

¹³³ Em inglês, *crossword-puzzle*.

a percepção sob o ponto de vista científico. A noção pré-analítica é compreendida da seguinte forma:

Seres humanos [...] percebem coisas e eventos no mundo ao seu redor, uma pessoa interage, por meio dos seus sentidos, com as coisas ao seu redor, essas interações são ao que “experiência sensorial” se referem. Nossos sentidos são, em grande medida, bons em detectar o que acontece ao nosso redor; mas, em circunstâncias desfavoráveis, podemos não estar habilitados a ver ou escutar claramente, e podemos perceber erroneamente (*misperceive*) [...] (HAACK, 2009, p. 122. Tradução nossa).

Três considerações merecem ser feitas sobre essa passagem. Primeiro, Haack fala dos sentidos como meios de *interagir com coisas e eventos ao nosso redor*, não dados dos sentidos, imagens ou representações mentais¹³⁴. Segundo, a filósofa endossa uma posição *realista* da percepção, voltada mais para o modo como detectamos informações no mundo externo e menos no “acesso imediato” normalmente pensado na teoria dos dados dos sentidos. Terceiro, Haack admite que nossas interações perceptuais com o mundo podem falhar, devido a circunstâncias desfavoráveis. Dessa forma, seu fundamentismo assume uma posição *falibilista* da percepção¹³⁵.

Haack encontrou um ponto de consonância de sua concepção pré-analítica com a *teoria ecológica da percepção*, de Gibson (1968). Conforme a abordagem gibsoniana da percepção, os sentidos dos organismos (humanos ou não-humanos) devem ser considerados *sistemas perceptuais*, sistemas com a função de detectar informações proporcionadas ou oferecidas (ao organismo) pelas coisas e eventos no ambiente. A teoria da percepção, segundo a abordagem ecológica, deve estar direcionada para como organismos, em condições *normais e habituais*, detectam informação do mundo ao seu redor e interagem com ele a partir dessas informações. Nessa perspectiva, “nós devemos conceber os sentidos externos numa nova forma, enquanto ativa, ao invés de passiva,

¹³⁴ No capítulo 5 (*The Evidence of the Senses*) de *Evidence and Inquiry*, Haack passa boa parte da discussão recusando teorias da percepção baseadas nos dados dos sentidos, subjetivos e privados. Nesse quesito, ela é tão avessa à esse tipo de teoria perceptiva quanto Davidson e Sellars. Entretanto, sua alternativa aos dados dos sentidos é significativamente diferente dos dois últimos.

¹³⁵ No contexto epistemológico, falibilismo se relaciona com a tese de que é possível que estejamos incorretos em nossos raciocínios, além de necessário que estejamos abertos para revisar nossas crenças à luz de nova evidência. Já em relação à percepção, Haack parece julgar relevante mencionar sua posição falibilista para lidar com questões relativas a cenários nos quais confundimos aquilo que percebemos, caracterizamos incorretamente os objetos, pessoas, animais etc. que percebemos. Em circunstâncias mais drásticas, podemos pensar em cenários em que pessoas, sob efeito de álcool ou outras drogas, podem ter alucinações (cf. HAACK, 2009, p. 124-125). Ou seja, determinadas circunstâncias podem favorecer ou desfavorecer nossa confiabilidade na percepção. Para se entender melhor a posição de Haack em relação à falibilidade epistêmica humana, ver Haack (1977 e 1979).

enquanto sistemas ao invés de canais [...]” (GIBSON, 1966, p. 47. Tradução nossa). Nesse sentido, a percepção não é um estado passivo, como parece sugerir abordagens meramente causalistas da percepção, como no coerentismo. Como defende Gibson “o observador que está consciente e alerta não aguarda passivamente pelos estímulos afetarem seus receptores; ele procura por eles. Ele explora os campos disponíveis de luz, som, odor e contato, selecionando o que é relevante e extraíndo a informação” (Idem, p. 32. Tradução nossa). O objetivo de Gibson era, claramente, se contrapor às abordagens baseadas em sensações, como a teoria dos dados dos sentidos. A detecção de informação é entendida como a capacidade de detectar “invariantes” no fluxo de estímulos que recebemos do ambiente, a partir dos quais baseamos nossas interações com ele (o ambiente)¹³⁶. Além disso, uma importante vantagem da teoria ecológica da percepção é a sua capacidade de colocar nossas capacidades cognitivas no ponto de vista evolutivo, baseado na aptidão, nesse caso, dos sistemas perceptuais dos organismos em mantê-los sintonizados com o ambiente (cf. HAACK, 2009, p. 162). Em suma, o que Haack parece querer defender com sua abordagem da percepção é que nossa atividade cognitiva – portanto, epistemicamente relevante – já começa nas nossas interações perceptuais com o mundo à nossa volta.

6. Considerações Finais:

A partir da discussão até aqui empreendida, podemos reunir algumas considerações pertinentes. As *teorias da justificação*, em se tratando de conhecimento empírico, dependem, substantivamente da *concepção de percepção* que defendem. Afinal, o contato mais íntimo dos seres vivos com o mundo externo é a partir das suas específicas capacidades cognitivas, tal como a percepção. As propostas tradicionais, como o coerentismo e o fundacionismo, parecem falhar em entender como a percepção participa dos nossos juízos sobre o mundo empírico. Acreditamos que, dificilmente, uma abordagem como a teoria dos dados dos sentidos ou como o

¹³⁶ De acordo com Gibson, o ponto central da percepção está em detectar invariantes, pois estas contém a informação sobre a estrutura do ambiente no qual o organismo está inserido e, tendo como base essa informação, o organismo-agente é capaz de explorar as *potencialidades* de ações e interações com seu ambiente. Estas são entendidas como variáveis do ambiente que *não mudam*, apesar do fluxo contínuo do estímulos. Por exemplo, enquanto observamos, sob diferentes ângulos (portanto, recebendo estímulos variantes) uma superfície sólida, as texturas presentes naquela superfície permanecem as mesmas (cf. MACE, 2005, p. 208). Ou, quando observamos dois objetos sob vários ângulos, a relação entre eles sempre permanece a mesma, como no caso de duas árvores sendo vistas de diferentes ângulos, no qual uma é maior que a outra. Do ponto de vista epistemológico, esse conceito gibsoniano parece ser bastante frutífero se encararmos a percepção como uma atividade epistemicamente relevante.

causalismo sejam teorias que deem conta de conectar a experiência às nossas capacidades racionais mais complexas, como nossas hipóteses sobre o mundo. Nesse contexto, a teoria fundarentista de Haack parece ser promissora, ao defender teses como o duplo aspecto da justificação (que envolve elementos causais e lógicos), a preferência pelo evidencialismo (o núcleo da epistemologia ser o conceito de evidência, não somente crenças), o gradualismo presente na justificação e o naturalismo modesto (que permite o fundarentismo estar sensível aos desdobramentos das ciências no que tange nossas capacidades e limitações cognitivas). Entretanto, o fundarentismo não é uma solução acabada, pronta e isenta de problemas. É preciso esclarecer a natureza da evidência experiencial, eliminar traços de obscuridade. Por exemplo, as relações entre nossas experiências perceptuais e nossas crenças, à luz do duplo aspecto da justificação, precisam ser esclarecidas em mais detalhes, mostrando as características específicas de cada tipo de evidência, seja ela introspectiva, sensorial ou crenças linguisticamente articuladas. A teoria ecológica da percepção e seu foco nas *interações* entre organismo e ambiente parecem apontar um caminho frutífero para entender como a percepção guia nosso conhecimento sobre o mundo. Além disso, é preciso acrescentar ao fundarentismo novas discussões sobre os elementos sociais presentes na construção do conhecimento, o papel da normatividade. Por fim, comparar a proposta fundarentista com alternativas rivais e buscar entender o que cada uma tem a aprender a com a outra.

Referências:

BOUNJOR, Laurence. A dialética do Fundacionismo e Coerentismo. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Ed.). *Compêndio de epistemologia*. Tradução de: Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogerio Bettoni. São Paulo: Loyola, 2012. pp. 191-229.

BOUNJOR, Laurence. *Epistemology: classic problems and contemporary responses*. 2. ed. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2010.

BOUNJOR, Laurence. *The structure of empirical knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

CARVALHO, Eros. *An actionist approach to the justificational role of perceptual experience*. Revista Portuguesa de Filosofia. v. 72, n. 2-3, p. 545-572, out. 2016. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44028685?seq=1>. Acessado em: 18 abr. 2021.

CHURCHLAND, Patricia. *Epistemology in the Age of Neuroscience*. The Journal of Philosophy. v. 10, n. 84, p. 544-553, out. 1987. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2026917?seq=1>. Acessado em: 10 mai. 2021.

CONEE, Earl. FELDMAN, Richard. *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford: Clarendon Press., 2004.

DAVIDSON, Donald. A coherence theory of truth and knowledge. In: LEPORE, Ernest. *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1986a.

DAVIDSON, Donald. Empirical content. In: LEPORE, Ernest. *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1986b.

DE WAAL, Cornelis. *Sobre pragmatismo*. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

DUTRA, Luiz Henrique de A. *Introdução à epistemologia*. São Paulo: Unesp, 2010.

ETCHEVERRY, Katia Martins. *O fundacionismo clássico revisitado na epistemologia contemporânea*, 2009. 102 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível em: <https://repositorio.pucrs.br/dspace/handle/10923/3427#:~:text=Reposit%C3%B3rio%20PUCRS%20O%20fundacionismo%20cl%C3%A1ssico%20revisitado%20na%20epistemologia%20contempor%C3%A2nea&text=Resumen%3A,justificadas%20de%20modo%20n%C3%A3o%20diferencial>. Acessado em: 11 fev. 2019.

GARDNER, Howard. *The mind's new science*. New York: Basic Books Inc., 1985.

GIBSON, James. *The senses considered as perceptual systems*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1968.

GRECO, John; SOSA, Ernest (Ed.). *Compêndio de epistemologia*. Tradução de: Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogerio Bettoni. São Paulo: Loyola, 2012.

HAACK, Susan. A Foundherentist Theory of Empirical Justification. In: SOSA, Ernest; et al. (eds.) *Epistemology: an anthology*. 2º ed. Oxford: Blackwell, 2008.

HAACK, Susan. *Defending Science - Within Reason: Between Scientism and Cynicism*. 2. ed. New York: Prometheus Books, 2007.

HAACK, Susan; KOLENDA, Konstantin. *Two Fallibilists in Search of the Truth*. Aristotelian Society Supplementary. v. 51, n. 1, p. 63-104, jul. 1977. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4106816?seq=1>. Acessado em: 11 jan. 2021.

HAACK, Susan. *Fallibilism and necessity*. Synthese. v. 41, n. 1, p. 37-63, mai. 1979. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20115371>. Acessado em: 15 jan. 2021.

HAACK, Susan. *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford: Blackwell Publisher, 2009.

KORNBLITH, Hilary. *Knowledge and its Place in Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LEPORE, Ernest (ed.). *Truth and Interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1986.

MACE, William M. *James's Ecological Approach: perceiving what exists*. Indiana University Press, v. 10, n. 2, 2005. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40339109?seq=1>. Acessado em: 13 ago. 2020.

MATTHEN, Mohan (Ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

SOSA, Ernest; et al. (eds.) *Epistemology: an anthology*. 2º ed. Oxford: Blackwell, 2008.

RUSSELL, Bertrand. *Our knowledge of the external world*. London and Chicago: Open Court Publishing, 1914.

SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e filosofia da mente*. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SNOWDON, Paul. Sense-Data. In: MATTHEN, Mohan (Ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

ZAGZEBSKI, Linda. *On epistemology*. Belmont: Wadsworth Publishing, 2009.

**O DESVELAMENTO DO OUTRO: CONTRIBUIÇÕES PARA A
INVESTIGAÇÃO DO CONCEITO DE LIBERTAÇÃO NA FILOSOFIA DA
LIBERTAÇÃO EM ENRIQUE DUSSEL**

Vital Ataíde da Silva*

Resumo: Esse artigo objetiva investigar a filosofia da libertação de Dussel. A sua investigação se dirige à realidade latino americana, invertendo a lógica dos estudos filosóficos em nosso contexto. Ele busca nas origens da colonização europeia as razões para compreender, filosoficamente, o grande atraso sócio-político que atravessa a nossa história, os “nós problemáticos”. Para o estudo, tomei por base a obra *1492 - O encobrimento do outro: a origem do "mito da modernidade*, a qual aponta as raízes de nossa histórica exclusão. Daí a exigência de um processo de libertação, onde o Outro desvela sua Alteridade.

Palavras-chave: Mito da modernidade. Encobrimento do outro. Libertação. Desvelamento. Alteridade.

**LA DEVELACIÓN DEL OTRO: CONTRIBUCIONES A LA INVESTIGACIÓN
DEL CONCEPTO DE LIBERACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN
EN ENRIQUE DUSSEL**

Resumen: Este artículo tiene como objetivo investigar la filosofía de la liberación de Dussel. Su investigación se dirige a la realidad latinoamericana, invirtiendo la lógica de los estudios filosóficos en nuestro contexto. Busca en los orígenes de la colonización europea las razones para entender filosoficamente el gran atraso sociopolítico que atraviesa nuestra historia, los “nudos problemáticos”. Para el estudio, tomé como base la obra *1492 - El encubrimiento del otro: el origen del "mito de la modernidad*, que apunta a las raíces de nuestra exclusión histórica. De ahí la exigencia de un proceso de liberación, donde el Otro desvela su Alteridad.

Palabras clave: Mito de la modernidad. Encubrimiento del otro. Liberación. Desvelamiento. Alteridad.

Introdução

O objetivo desse artigo é trazer alguns aspectos de uma importante abordagem filosófica que se desenvolveu na América Latina, no bojo da Teologia da Libertação¹³⁷,

* Professor Assistente da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, Departamento de Ciências Humanas e Letras – DCHL, Campus de Jequié-BA, doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea da Universidade Federal da Bahia – UFBA. E-mail: vitalesperanca@hotmail.com

“[...] que repercute nos documentos do CELAM de Medellín (1968) e de Puebla (1979), cuja linguagem tem um caráter profético diante do profundo sofrimento da maioria do povo oprimido na América Latina. São monumentos pelos quais a América Latina faz sua interpelação ética diante da comunidade mundial” D , , p. e de uma historiografia engajada e emancipatória, da qual é testemunha a criação da CEHILA¹³⁸ (Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina). Trata-se da Filosofia da Libertação, tendo como um dos principais expoentes Enrique Dussel. Portanto, ela “[...] é um movimento filosófico [...]” Z Z A A D MELCHOR, 2009, p. 399)¹³⁹, tendo como palco de fundação um contexto de crise em diversos campos como o filosófico, o cultural, o político e o econômico e que fez eclodir o movimento de 68. Para eles - em concordância com Dussel que, por exemplo, em *Para uma ética da libertação latino-americana I* (1977a) e em *Para uma ética da libertação latino-americana II* (1977b), reclama o papel da filosofia latino-americana, como um pensar que pensa a partir de nossa realidade contra um pensamento que não se ocupa com as nossas problemáticas - a Filosofia da Libertação

[...] é o surgimento na periferia de um pensamento crítico que se desenvolverá até o presente. Se trata da tomada de consciência da realidade no mundo periférico, no horizonte dos países que foram colônias da Europa, onde as ciências em geral, e as ciências sociais e a filosofia em particular, tiveram igualmente um caráter colonial, de repetição do horizonte categorial e metódico das ciências metropolitanas (ORTIZ; ZÚNIGA; GALINDO; MELCHOR, 2009, p. 399).

Esse texto trata de alguns elementos que possibilitam compreender o que é a Filosofia da Libertação e seu estreito vínculo com o processo de libertação. Inicialmente é mister afirmar que essa filosofia parte de uma ética da libertação, que no dizer de

¹³⁷ Uma primeira justificativa para a discussão que trago de modo incipiente nesse texto, embora não avalie como a mais fundamental, é muito pessoal. A minha formação acadêmica inclui, além da filosofia, a formação em teologia. Fiz o curso de Teologia (realizado no ISTA, em Belo Horizonte, e concluído em 1993) na época em que os debates em torno da Teologia da Libertação ainda estavam em plena efervescência, no alvorecer do processo de redemocratização e na perspectiva da emancipação e das lutas em favor da libertação das condições de opressão que marcam a América Latina. A perspectiva de retomar essas discussões, integrando-as ao debate filosófico me pareceu bastante animadora, figurando como uma das razões do meu interesse por esse tema.

¹³⁸ “ em janeiro de 3, na cidade de Quito (Equador), um grupo de teólogos, com proximidades no estudo histórico, sob a liderança do argentino Enrique Dussel, fundam a Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA), um organismo autônomo, sem nenhum vínculo com a hierarquia católica, apesar de seus primeiros associados serem todos católicos e, alguns, membros do clero” (COUTINHO, Sérgio Ricardo. ABHR e CEHILA-Brasil: uma parceria acadêmica de 20 anos. In: PLURA, Revista de Estudos de Religião, ISSN 2179-0019, vol. 10, nº 2, 2019, p. 36-48).

¹³⁹ Doravante a tradução dos textos em espanhol é de minha autoria.

Dussel se dá “[...] a partir do exercício da crítica ética [...] onde se afirma a dignidade negada da vida da vítima, do oprimido ou excluído” Dussel, 1996, p. 105. O princípio fundante dessa filosofia é sua vinculação ética, pela qual Dussel assegura que toda abordagem ética nela expressa se coaduna com um interesse dirigido às vítimas em suas condições reais e de vida. De acordo com Sidekum (2015, p. 64):

Por um lado, a Filosofia da Libertação tem como opção a práxis político-ética do pensar a serviço do pobre, do oprimido, do excluído, do explorado, tanto na sua dimensão pessoal quanto comunitária como povo. Por outro lado, como filosofia da história, vai questionar o pensamento que é inerente ao sistema do totalitarismo opressor e negador da alteridade do outro.

Esse tema surgiu, portanto, a partir do meu interesse em investigar a Filosofia da Libertação em Enrique Dussel e nela o conceito de libertação que ele desenvolve em suas investigações, tomando por base os apelos que nascem da constatação de que na América Latina o Outro como substrato da alteridade fora negado em sua constituição de sujeito, como o Outro, desencadeando o processo de encobrimento, desenvolvido de modo consistente por Dussel em: *1492 - o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Nessa obra subjaz o tema do desvelamento do outro. A crítica realizada na obra mencionada é preâmbulo para o tema da libertação, de onde recolho a tese do desvelamento do outro, como contestação ao encobrimento do outro e como ponto de chegada do processo de libertação. Ou seja, o Outro desvelado é o mesmo Outro ocultado que revela seus rostos marcados pela opressão e, enfim, se liberta.

O desvelamento do Outro, pressupondo um processo de libertação, é o labor precípuo da Filosofia da Libertação, que implica uma ética da libertação, segundo a qual “[...] necessita de uma compreensão unitária do ser humano” Dussel, 1996, p. 105). Embora ele esteja tratando aqui dos preâmbulos de uma ética da corporeidade em contraposição a uma ética formal, é compreensível que só nesse âmbito é possível pensar num reposicionamento do sujeito oprimido com o desvelamento de sua condição humana eclipsada pelos processos colonizadores exaustivamente denunciados por Dussel em *encobrimento do outro*. Essa “compreensão unitária” oferece desdobramentos éticos e políticos fundamentais, quais sejam: a compreensão de que sendo o ser humano um todo unitário nele não se distingue numa bipartição a sua alma, de um lado, e o seu corpo, de outro, podendo aquela ser salva em detrimento deste, como quisera os colonizadores, justificando a opressão por considerar essa solução cabível em vista da

salvação das almas desses oprimidos em um tempo futuro. Contra essa solução, a filosofia da libertação, tomando o ser humano em sua unidade, decreta que o homem só pode ser concebido na integralidade de sua condição humana, geradora de uma identidade pessoal e que se constitui numa Alteridade legítima que reclama integral e irrestrito reconhecimento.

Os objetivos desse trabalho, partindo de um conjunto de discussões que Dussel empreende em sua obra: *1492 - O encobrimento do outro: a origem do "mito da Modernidade"*(1993), são, de um lado, investigar o projeto colonizador como um processo de subjugação das populações nativas, a escravização dos africanos aqui trazidos e a montagem de uma estrutura de desigualdade - que marca a civilização de grande parte do novo mundo, cujo investimento Dussel designa como o processo de encobrimento do Outro e, de outro, descobrir os meios de desvelar esse outro mediante um processo de libertação, cujo conceito desejo investigar. Esse projeto de libertação já sinalizado tem como fundamento e fim uma ética da libertação, enquanto condição de possibilidade e alternativa de superação da opressão. A ética da libertação se configura como pano de fundo de todo o pensamento dusseliano, desenvolvido tanto em obras específicas como disseminado em suas outras obras. Nesse sentido, embora tomemos um texto base para levantar as discussões, necessariamente há que se recorrer a outras tantas obras suas que compõem a estrutura de seu pensamento e de sua filosofia.

Outrossim, é bom lembrar que a escolha de um texto indicativo se deve à necessidade de um ponto de partida para a discussão do tema da libertação e do desvelamento do Outro, dado a vastidão da obra de Dussel e a presença do tema da libertação em toda ela, a partir da condição de possibilidade do reposicionamento do sujeito, do Outro frente à modernidade, na perspectiva que Dussel aponta. Ora, o texto *1492 – o encobrimento do outro: origem do mito da modernidade*, segundo meu parecer, reúne, de modo particular, esses dois aspectos da questão. Essa minha observação preliminar se deve ao fato que essas duas temáticas perpassam praticamente toda a obra do autor. De modo que a direção que pretendo dar ao trabalho é de um diálogo entre essa obra e outras tantas que de certa forma retomam o tema do encobrimento do outro, e mais: apontam para a libertação, para o reconhecimento da Alteridade e para o que propositalmente indico como desvelamento do outro.

1. O ocultamento/encobrimento do Outro e os seus rostos revelados

encobrimento, denuncia Dussel, foi possível e é resultado do “ego” europeu. resulta ainda do “mito da modernidade” que tendo seu fundamento numa racionalidade emancipatória se fetiçiza, enquanto “mito” numa irracionalidade justificadora da violência (Dussel, 1996, p. 10). Dussel em sua tarefa de denúncia do “mito” da modernidade aponta a guinada operada pela modernidade que passa de razão emancipatória para o “mito” irracional de justificação da opressão, nesses termos

A modernidade se originou nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Porém “nasceu” quando a Europa pode confrontar-se com “o outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo; quando pode definir-se como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De todas as maneiras, esse outro não foi “des-coberto” como outro, mas foi “en-coberto” como “o esmo” que a Europa já era desde sempre. De maneira que será o momento do “nascimento” da Modernidade como conceito, o momento concreto da “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular e, ao mesmo tempo, um processo de “en-cobrimento” do não-europeu” (Dussel, 1996, p. 8)¹⁴⁰.

O texto em foco é emblemático para o sentido que Dussel dá ao encobrimento. Nele (texto) encontramos os principais elementos constitutivos do conceito em questão, tendo como primeiro elemento a ideia de que o europeu saindo para fora de seus domínios se confronta com um “outro”, mas não o reconhece como outro, impondo-lhe toda sorte de violência. O segundo elemento, por conseguinte, é aquele em que o conquistador diante desse outro prefere se resguardar em sua egocidade, acreditando

¹⁴⁰ Dussel nessa citação está perfeitamente alinhado com Adorno e Horkheimer quando na obra *Dialética do esclarecimento* (ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985) trata de *O conceito do esclarecimento* em que os autores retratam de como a racionalidade desde tempos imemoriais se lhe impôs a tarefa de dominar as forças da natureza transformando-se em razão instrumental que a tudo domina, desde a natureza externa até a natureza interna, utilizando-se para tanto até mesmo da violência; haja vista a sua interpretação do mito de Ulisses no Mar das Sereias, onde a racionalidade instrumental para fazer frente às forças da natureza se lhe impõe violência “Ulisses se faz amarrar no mastro do navio” p. 10 e impõe aos outros também violência “Ulisses tapa os ouvidos dos remadores” p. 10. A conclusão é que a razão que se instrumentaliza eclipsa a razão reflexiva e com isso domina a natureza externa e interna, trilhando um percurso que vai de conquista em conquista até a dominação, como um caminho natural. Assim sendo, tanto quanto Dussel, os frankfurtianos denunciam o esclarecimento como um “mito” do “desencantamento do mundo”. Ou seja “saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo” p. 10. A dialética está justamente no fato que a racionalidade que pretendia libertar o homem do “mito” recai novamente no mito da racionalidade técnica, na razão instrumental que resvala para a dominação, ou seja “o horror mítico do esclarecimento tem por objeto o mito” p. 10.

que o melhor a ser feito é garantir a sua própria posição de vencedor. Um outro elemento é aquele da negação da alteridade desse outro, não o reconhecendo, produzindo como primeiro ato o seu encobrimento, o seu ocultamento, uma vez que este tendo a sua identidade negada, se reduz a um puro instrumento em função do sistema colonizador. O outro ocultado é razão suficiente para perpetrar variadas formas de violência. Aliás, o encobrimento já é a violência por excelência, porque é dele que advêm todas as outras violências. O último elemento que se pode colher da fala de Dussel e que alimenta o seu conceito de encobrimento é o fato de ele se abrigar num “mito”, qual seja o de que o homem europeu emancipado está em condições de dominar um outro não é afeito às suas condições, a ponto de - não sendo adequado nem possível dominar um outro reconhecido como tal - lançar mão do recurso do encobrimento, em franca contradição com o que se pretendia realizar, a descoberta. Esta passa a ser então razão para aquele (encobrimento).

Dussel, na parte III, sob o título *a in as o ao des-co rimento do outro*, na qual apresenta as conferências 7 e 8, é particularmente incisivo em sua denúncia do processo colonizador como um processo de opressão mediante o encobrimento do outro. Nessas duas conferências ele se esmera em descrever, com apoio de vasto testemunho documental, o modo pelo qual os colonizadores lograram êxito em sua empresa conquistadora e de como tramaram contra os nativos, ocupando todos os seus espaços, material e espiritual, não poupando esforços para satisfazer seus interesses. Para tanto fazem uso de todo tipo de violência e até mesmo quando a resistência era vencida não se davam por satisfeitos, impondo ainda assim grande violência física e espiritual, como ilustra em certo momento, no contexto de sua exposição sobre a resistência, o próprio Dussel (1993, p. 143):

[...] na Venezuela, entregue logo aos comerciantes alemães Welzer Ambrósio e Alfinger , A “invasão” será mais feroz do que em outras regiões, [...]; na Colômbia, onde os pescadores de pérolas no norte (Santa Marta e Cartagena) e Sebastián de Belalcazar no sul (desde pasto e Cáli até Popayán) destruíram tudo em sua passagem em busca de riquezas e ouro, desenterrando as múmias dos antepassados dos chibchas pra tirar-lhes as jóias; [...].

O comportamento dos invasores segue um ritual odioso, como se obedecesse a um plano arditosamente arquitetado, em que perpetra uma destruição geral e irrestrita, como fica claro nas palavras extraídas do *t pico di lo o inconcluso*

Conta-se que “três tlamatinime de Méxicatl, de origem tezcocana, foram comidos pelos cães. Vieram apenas trazer seus papéis com pinturas. Eram quatro, um fugiu; três foram atacados, lá em Tlaxcala”. O que hoje podemos imaginar a respeito, a falta de respeito, a tragédia daqueles sábios que pretendiam entregar aos “invasores” [...] a maior preciosidade de sua cultura, de sua visão mística da existência, como era sua tradição. Estas culturas não tiveram a vantagem da helenista ou romana, que o cristianismo “trabalhou” por dentro e, sem destruí-las, as transformou nas culturas das cristandades bizantina, copta, georgiana ou armênia, russa ou latino-germana desde o século IV dC, as culturas ameríndias foram truncadas pela raiz (DUSSEL, 1993, p. 146).

As duas citações expressam emblematicamente o juízo de Dussel a respeito do processo colonizador, como resultado da modernidade recém inaugurada e que se configura como “mito”, pondo a Europa como centro, o “ego europeu”, cuja marca em nossas terras é o encobrimento, com todas as nefastas consequências acima reproduzidas. Há um “pecado original” na modernidade e este é o “ego” europeu de onde brotam as raízes do encobrimento “desde o Ego europeu o encobrimento”. A modernidade embute em si uma irracionalidade que se transforma em violência sacrificial, contradizendo os seus princípios, o que seguramente se deu no episódio da “descoberta” da América

A humanidade, em seu núcleo racional, é emancipação da humanidade do estado de imaturidade cultural, civilizatória. Mas como mito, no horizonte mundial, imola os homens e as mulheres do mundo periférico, colonial (que os ameríndios foram os primeiros a sofrer), como vítimas exploradas, cuja vitimação é encoberta com o argumento do sacrifício ou custo da modernização (DUSSEL, 1993, p. 152).

O “ego” europeu, para Dussel (1993, p. 152), constituiu o outro encoberto como “eu-mesmo”¹⁴¹, transformou a sua particularidade europeia em Universalidade. Poderíamos, então, dizer que esse ego universalizado não é capaz de reconhecer um Outro, diferente de si, identificável como um diferente, detentor de identidade própria. O Outro é engolido pelo projeto de conquista. A Europa, como centro, opera em movimento centrípeto, no qual tudo converge para o centro que é ela.

¹⁴¹ Em uma nota de rodapé, Dussel faz longa explanação do sentido que ele deu ao “eu-mesmo”, expondo como desde os anos 70 se ocupara do tema, apresentado reiteradamente em diversos textos seus escritos em espanhol, sendo o tema original da Filosofia da Libertação, e em obras como Para uma ética da libertação latino-americana. Acrescenta ainda que “A questão do aparecimento e negação do outro como “encobrimento” foi o ponto de partida original [do seu] pensamento desde 1973 [...]” (Dussel, 1993, p. 41).

Além disso, no tópico *epílogo*, sob o título de *Os rostos múltiplos do povo uno*¹⁴², exposto logo após a conferência 8, demonstram de modo evidente o que ele entende por en-cobrimento ao apresentar os rostos daqueles que a conquista teimou em ocultar de seus olhos e, mais ainda, de sua consciência. A descrição dos rostos e de como eles foram afetados é particularmente significativa para tratar da opressão de ontem e da exclusão de hoje, como sendo as duas faces da mesma moeda: a colonização:

A “invasão”, e a subsequente “colonização”, foram “excluindo” da comunidade de comunicação hegemônica muitos “rostos”, sujeitos históricos, os oprimidos. Eles são a “outra face” [...] da modernidade: os outros en-cobertos pelo des-cobrimento, os oprimidos das nações periféricas (que sofrem então uma dupla dominação), as vítimas inocentes do sacrifício (DUSSEL, 1993, p. 159).

Embora pareça sombria a visão de Dussel a respeito do processo colonizador em sua relação com os ameríndios e outros povos que vão compor doravante o cenário humano e social do nosso Continente, não resta dúvida que esse cenário reproduzido hoje em faces variadas demonstram a assertiva do autor em sua análise histórica e sócio-política, pois os frutos maus que colhemos hoje são produtos daquelas sementes ruins que foram plantadas. Razão pela qual podemos tomar como recomendação necessária, na linha da filosofia da libertação, o que diz Zanotelli (2007), p. 10: “... precisamos ver o Outro em seu rosto concreto de excluído que clama por justiça. Era preciso pensar desde a América Latina cujo “pecado desumano era a injustiça e a exclusão, como diziam os bispos em Medellín”.

Para expor com maior fidelidade o que Dussel chama de “rostos” vou me manter próximo do seu texto, intercalando com alguns breves comentários, senão vejamos: “... o primeiro protagonista da história latino-americana posterior ao “colapso” cultural de 1492 invisível para a Modernidade, são os índios, cuja história posterior já dura 500 anos” (Dussel, 1993, p. 159). Aqui, apesar do autor aludir a um processo de resistência indígena ao longo desse tempo, reporta as variadas transformações ocorridas na vida desses povos, tais como: a oferta de instrumentos de ferro para o trabalho cotidiano e a submissão ao trabalho forçado, “as encomendas”, a submissão aos

¹⁴² A Conferência de Puebla (1979), consoante isso, elenca entre os nn. 31 e 49 uma série extensa daquilo que denomina de “feições concretíssimas” de pobres e excluídos, que vivem em “[...] situação de extrema pobreza generalizada” (Dussel, 1993, p. 159).

“repartimentos” agrícolas e mineiros e, por fim, o trabalho mal assalariado nas fazendas. Diante disso, o autor, assevera que eles tiveram que “[...] recompor totalmente a sua existência para sobreviver numa opressão desumana: as primeiras vítimas da modernidade, o primeiro holocausto moderno [...]” Dussel, 1993, p. 162. Esses fatos deixaram sequelas, embora pudessem usar a terra comum. O processo de destruição permaneceu e tudo piorou no séc. XIX, com o liberalismo e a propagação da propriedade privada, gerando conflitos graves.

No elenco de “rostos” aparece em segundo lugar os escravos. Estes surgidos no ciclo econômico da produção do açúcar ocupará praticamente todo o continente “[...] o mapa se tingiu de negritude [...]” . Em descrever todo o cenário no qual se ambienta a cruel história do africano no Continente, assinalada pelo autor, me valho apenas de duas emblemáticas citações:

“tráfico” imolará ao novo deus do século, o capital, cerca de treze milhões de africanos. Não é este o segundo “holocausto” da Modernidade? Em 1504 apareceram os primeiros escravos em Santo Domingo, trazidos da Espanha. Em 1520 termina na hispaniola o ciclo do ouro e começou o “ciclo do açúcar”. Com a produção tropical do açúcar, do cacau e do tabaco, começa exploração da mão-de-obra africana, de escravos trazidos para viver e morrer nos engenhos, no trabalho que se objetivará no valor original do capital (DUSSEL, 1993, p. 162).

Descrevendo as cenas cruéis que acompanhavam o comércio dos escravos, Dussel, 1993, p. 162, sentencia “Depois eram marcados com ferro em brasa. Nunca na história humana, em tal número e de tal maneira coisificados como mercadorias, foram tratados membros de nenhuma raça. Outra glória da modernidade”. As citações dão o tom do processo no qual foi implicado o africano no Continente e de como isso forjou uma multidão incalculável de oprimidos de ontem¹⁴³ e de excluídos de hoje.

¹⁴³ Em 1986 a Rede Globo exibiu a novela *Sinhá Moça*, 1ª versão, de autoria de Benedito Ruy Barbosa, baseada na obra homônima de autoria da escritora Maria Dezone Pacheco Fernandes. Nela apareceu, dentre outros temas, nas entrelinhas uma crítica social correspondente àquilo que poderíamos identificar como o ocultamento/encobrimento, nos moldes da crítica de Dussel. A cena final daquela novela foi marcada por uma imagem bastante representativa dessa condição a que são submetidos muitos sujeitos. O que se viu nessa cena? Uma vez consumada a libertação dos escravos os vemos partir pelas estradas, envoltos numa penumbra, com suas trochas com quase nada de pertences, se indo sem direitos e sem rumo. O resultado disso se conhece muito bem até hoje. Os negros libertos se refugiaram nas periferias das cidades e produziram as cenas grotescas de exclusão que teimam em permanecer como uma denúncia da história. A mesma cena apresenta uma outra situação, não menos significativa para a compreensão do trágico destino dos negros libertos e da estrutura social que se formou desde então, ou seja, enquanto eles iam pelas estradas chegavam às fazendas de café os imigrantes italianos, recebidos com festa e em meio a

Para Dussel, há ainda em terceiro lugar o “rostro” dos mestiços, identificados como os filhos e filhas de índias e espanhóis, que em sua opinião representa a ambiguidade própria da América Latina (histórica, cultural e política):

O mestiço viverá em seu corpo e sangue a contraditória figura da Modernidade – como emancipação e como mito sacrificial. Pretenderá ser “moderno”, como seu “pai” [...] mas fracassará sempre ao não recuperar a herança de sua mãe alinca. A condição de mestiço exige a afirmação da dupla origem – ameríndia, periférica e colonial a vítima, a “outra face” da modernidade e moderno pelo “ego” que se “assena” na terra de seu pai [Dussel, 1993, p. 166].

E para justificar a presença desse rosto entre as vítimas do sistema colonial e como sujeito sócio-histórico da práxis de libertação ele completa:

[...] o projeto de libertação levará em conta a cultura e a figura histórica do mestiço. Trata-se do terceiro rosto a outra face da Modernidade. Não sofreu como o índio ou o escravo africano, mas é igualmente um oprimido dentro do mundo colonial, dentro da situação estrutural de dependência Cultural, política e econômica – tanto na ordem internacional como nacional (DUSSEL, 1993, p. 166).

Dussel ainda relata a existência de outros tantos “rostos” como resultado das relações sociais e políticas que se foram constituindo ao longo da história, cuja matriz é o processo de colonização realizado pelo branco europeu, a saber os “crioulos”, um tipo social destacado dos demais grupos, “[...] os antigos pobres da colônia [...]” (Dussel, 1993, p. 166), a partir da primeira metade do século XVIII “[...] aparecem agora como que com nova roupa”, pois a partir de então “[...] os crioulos eram os dominadores [...]” (Dussel, 1993, p. 166). Outro “rostro” é o dos *camponeses*, os quais reúnem uma variedade de identidades étnicas, culturais e sociais, sofrendo o domínio de uma “oligarquia crioula latifundiária”. Essa situação marcará em grande medida a realidade social no continente. Aparece além desses, o rosto dos operários, “[...] são a parte mais explorada do capital mundial, são os miseráveis de nossa época [...]” (Dussel, 1993, p. 166). Por fim, revela-se o “rostro” dos “marginais”, os marginalizados do sistema que engrossam as periferias das grandes cidades do continente, representando, segundo o autor, “[...] talvez o rosto mais injusto e violento

danças e folguedos. A penumbra que cobria os negros vagando pelas estradas revela a triste sina do ocultamento ao qual foram submetidos e que estendem seus rastros até hoje na imensa exclusão a que estão submetidos os seus descendentes, de conhecimento explícito de toda a sociedade.

no capitalismo periférico como fruto da sociedade comandada por muitos de capitalismo tardio” Dussel, 1993, p. 44.

2. A realidade latino-americana e o anseio de libertação

Quando se pensa a realidade latino-americana desde os seus primórdios até nossos dias sempre se é instado a averiguar a complexidade das suas relações sociais, tentando entender como foi possível que a nossa história tenha enveredado por caminhos tão tortuosos e de como se construiu uma sociedade tão desigual e injusta, a ponto de num mesmo território conviverem realidades sociais e humanas tão díspares. Frente a isso, pode-se dizer que Dussel identifica o “pecado original” que forjou tantas mazelas humanas e sociais e tão grande escárnio com a condição humana, qual seja: o ocultamento do outro (o indígena, o negro africano, as populações despossuídas e todos os que deles se originaram, engrossando as fileiras dos ocultados). O outro ocultado é invisibilizado em sua identidade e em suas necessidades e assim sendo não é objeto de interesse e menos ainda de preocupação do sistema de produção. Em função disso, o autor sentencia:

A “conquista” é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o outro como o “si-mesmo”. O outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “assalariado” nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais) (DUSSEL, 1993, p. 44).

Vê-se, dessa forma, que aquelas condições de vida que ainda perduram tornam atuais os debates em torno do tema da libertação, movimento iniciado tanto Teologia da Libertação quanto pela Filosofia da Libertação. Em consonância com isso, Dussel sustenta que a filosofia da Libertação é antifetichista enquanto se opõe a todo fetichismo como sendo o “[...] processo pelo qual uma totalidade se absolutiza, se fecunda, se diviniza” Dussel, 1993, p. 44. Ele em seguida oferece uma série de exemplos de como a fetichização se realiza na prática política e cultural, grosso modo, o que se poderia entender como a fetichização dos sistemas. Em razão disso, o antifetichismo dos sistemas se apresenta como categoria libertadora:

O antifetichismo, noção negativa que quer velar intencionalmente sua infinita afirmação metafísica, é a garantia da perene dialética da história, da destotalização que a libertação produz em todo sistema

fossilizado. O ateísmo do sistema vigente é a condição da práxis inovadora, procriadora, libertadora. (DUSSEL, 1977c, p. 103).

O ateísmo do sistema abre caminho para a afirmação do Outro absoluto, condição de possibilidade de superação do sistema e estabelecimento da justiça. Denunciar o fetichismo do sistema é anunciar a justiça que vem da religião verdadeira, da divindade do Outro absoluto, fonte e “[...] origem de todo sistema mais justo” (DUSSEL, 1977c, p. 106). E mais:

O ateísmo do fetichismo é a condição negativa; a afirmação da Exterioridade absoluta é a condição afirmativa e definitiva da revolução. Ambas as condições são práticas. É na ação que se nega o fetiche e se afirma a Exterioridade, ao ser responsável pelo oprimido. Agora, vamos considerar a condição teórica da libertação (DUSSEL, 1977c, p. 107).

Transparece na citação uma justificativa da pertinência da crítica ao sistema que Dussel denuncia como encobrimento e negação do outro pela Modernidade que reconhece possuir uma racionalidade emancipatória, mas que paradoxalmente constituirá o sistema de dominação e mando, como assegura, ao discutir a origem do “ mito da odernidade”

A modernidade tem um “conceito” emancipador racional que afirmaremos, que subsumimos. Mas, ao mesmo tempo, desenvolve um “mito” irracional, de justificação da violência, que devemos negar, superar. Os pós-modernos criticam a razão moderna porque é uma razão do terror; nós criticaremos a razão moderna por encobrir um mito irracional. A necessidade da “superação” da odernidade é o que procuramos mostrar nestas conferências. A “rans-modernidade é um projeto futuro” [...]. D , , p. .

Penso que com isso se justifica sucintamente a vinculação do conceito de libertação com o desvelamento do outro como alteridade reconhecida. Nesse sentido, abre-se para o homem latino-americano um desafio de enorme monta. Num mundo globalizado e passado tanto tempo de exclusão sistêmica a libertação já não deve mais ser pensada como rompimento ou embate com o europeu colonizador e opressor. A libertação que agora se deve buscar e o desvelamento do Outro em nosso contexto se refere à criação de condições de vida para vasta população do Continente que amarga a exclusão; ou pior, a exploração. De certa forma, o mal trazido se instalou e se constituiu no sistema de organização sócio-política, de maneira que a realidade dos séculos XV e XVI criou problemas estruturais que foram se metamorfoseando ao longo da história da América Latina até nossos dias, compondo o cenário de nossa atual constituição social.

Portanto, a exclusão de outrora, embora com novos matizes, se fez permanente. Trata-se agora de propor uma transformação da realidade para que aquele sujeito negado de então venha à luz, num desvelamento libertador em sua autêntica identidade de sujeito, como quer Dussel, enquanto Outro, um Outro qualificado. O sistema vigente estruturou as condições sociais, econômicas e políticas de tal modo que transformou irmãos em algozes de seus próprios semelhantes, reproduzindo a estrutura e a mentalidade de lá.

A conferência 8, sob o título de *a resistência ao im do mundo e do se to sol*” Dussel, 1973, p. 157), ilustra bem o desejo de libertação do povo latino americano das amarras do colonizador. Esse texto, como de resto toda a obra em questão, acompanhado de farta documentação histórica, ao mesmo tempo em que aponta a crueldade da destruição dos invasores (e seus heróis) de tudo o que é caro aos povos da terra (suas terras, suas culturas, suas crenças e religiões, suas vidas, etc.) em todo o continente, ressalta ainda mais a resistência em todos os cantos e a força dos seus heróis, embora tenha indicado a vitória dos colonizadores e em muitos casos a aceitação resignada da dominação, como diz “ os que vieram, vieram para ficar. os dominados, os ameríndios, compreenderam que com eles deveriam conviver no futuro, no novo mundo” Dussel, 1973, p. 157. anteriormente ele já havia dito “ terminada a corajosa resistência aceitou-se com trágica resignação o fim do mundo. Agora era preciso enfrentar a nova situação” Dussel, 1973, p. 157. Isso, contudo, não nega a perenidade de uma resistência latente, como insinua no tópico *diálogo inconcluso* no qual relata diversas situações em que toda tentativa de alguma interação entre os ameríndios e os invasores resultara, em virtude da indiferença desses, no bloqueio da comunicação. O diálogo interrompido não impediu o sonho de liberdade que perdura entre os oprimidos do Continente, o sonho de um desejável diálogo em favor da defesa da vida. Nessa perspectiva, ou seja, na direção do anseio de liberdade que figura na constituição profunda da alma latino americana, encontra-se a contribuição do pensamento de Dussel 1973, p. 157. “A filosofia da libertação ou meta-física da Alteridade propõe-se, para além da modernidade europeia e da dependência cultural própria da nossa América Latina, descobrir um caminho que vá sendo traçado na própria práxis libertadora do povo latino-americano”.

3. O desvelamento do Outro e a Alteridade

O desvelamento do Outro, conforme sugiro, é parte da compreensão do tema da libertação, enquanto recusa ao encobrimento ou ocultação do Outro, sujeito negado pelo regime colonizador. A liberdade, fruto da luta de libertação, resulta no desvelamento do Outro, enquanto processo de contraposição ao encobrimento do Outro. Esse processo visa o resgate da Alteridade, o reconhecimento do outro em um diálogo que se deve realizar entre as culturas, diálogo inter-cultural, coisa que a Modernidade nascida no 1492 não o fez, propositalmente. Dussel, diante disso, critica severamente o processo colonizador da modernidade por manifestar-se frente o outro como negação “Desde o outro como outro, o pobre, liberdade incondicionada por quanto se despreza sua exterioridade como nada (como incultura, analfabetismo, barbárie), como o nulo, é que surge na história o novo” Dussel, 2001, p. 10.

Investigar o que vem a ser o desvelamento do outro, visando compreender o conceito de libertação na Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, alimenta a nossa discussão. O outro ocultado é a ferramenta fundamental para a sua negação como outro e para a sua instrumentalização material e ideológica. O processo se inicia com o seu ocultamento e se completa com a sua subjugação aos interesses de quem se lhes havia negado. Ocultar é negar a sua existência como sujeito, sem o que ficaria muito difícil justificar qualquer atitude de submissão. Ocultar é dizer-se ao outro você não está presente, você não pertence aos nossos, você não é visto pelo sistema, você não é alcançado pelo sistema de justiça, você não é sujeito de direitos, mas você é força braçal que nos interessa em nosso sistema de produção. Descobrir uma relação hermenêutica entre a crítica empreendida em *o encobrimento do outro* e uma proposta de libertação como desvelamento do outro deságua na afirmação da alteridade do homem, do homem latino-americano. A libertação se inicia com o desvelamento de quem estava oculto, com todo o peso desse conceito, e se conclui com a afirmação da sua alteridade. O outro é aquele a quem não cabe negação. Assim sendo, Dussel contextualizado no âmbito sócio-político-econômico e cultural da América Latina em que historicamente se formulou uma política dos poucos “muito visíveis” e dos muitos ocultos engrossa o cordão dos que imbuídos do desejo de ver acontecer a vida em plenitude se inserem nos movimentos de libertação. Dessa forma, esse trabalho quer encontrar o tema da libertação que subjaz na obra *o encobrimento do outro*.

O que aqui denomino de desvelamento, para efeito de argumentação contraposta ao encobrimento, conforme o conceito de Dussel, e em favor do seu conceito de libertação é denominado por Dussel de trans-modernidade, como sendo o processo pelo qual as vítimas da modernidade eurocêntrica tomam consciência de que são vítimas inocentes do ritual sacrificial e se colocam em condições de julgar aquela modernidade, naquilo que ela tem de justificativa irracional, pois “[...] pelo caráter civilizatório da modernidade, são interpretados como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios os custos da modernização dos outros povos atrasados imaturos, das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser fraco, etc.” Dussel, 1993, p. 188. Essa perspectiva, a Filosofia da Libertação se ocupa de uma tarefa fundamental, qual seja: aquela de tornar claro a inocência das vítimas e denunciar a violação do “mito da modernidade”, que é preciso suplantar

A modernidade nasce realmente em 1492: essa é nossa tese. Sua real superação [...] é subsunção de seu caráter emancipador racional europeu transcendido como projeto mundial de libertação de sua Alteridade negada a “transmodernidade” como novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etc.). (DUSSEL, 1993, p. 188).

A “transmodernidade”, como processo de libertação, projeta, traz à luz o Outro, revela a Alteridade como a identidade desse Outro que fora solapada pelo processo civilizatório/modernizante. Essa Alteridade revelada denuncia o seu ocultamento no processo de totalização do agir colonial, do “mito da modernidade”. Essa perspectiva é ressaltada por González González (2007, p. 6) ao apontar dentre três perspectivas do Outro uma que se adequa à proposta de tomar o Outro como fundamento da ética, uma ética da libertação que Dussel cola à sua Filosofia da Libertação. Vejamos:

A partir da perspectiva da alteridade, do outro, que é a que tratamos aqui. A partir desse último ponto de vista, a noção do outro se refere à existência de um sujeito distinto de meu eu ou – como disse Sartre – à existência de “um eu que não sou eu”. Esta constatação do outro levanta dois tipos de problemas: a) O do conhecimento do outro eu, entendido não como objeto, mas como outro sujeito b) O da comunicação intersubjetiva entre eu e o outro (GONZÁLES GONZÁLES, 2007, p. 6).

Em relação à citação acima encontramos consonância em Dussel. Quanto ao processo de encobrimento do outro, a abordagem se espalha por praticamente toda a obra (*1492 – o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*), embora

possamos apontar como espaços onde a crítica é mais incisiva a I e a III parte, além do epílogo. Em referência ao segundo problema, por sua vez, poderíamos apontar na obra em questão o tópico “diálogo” inconcluso da conferência. Ora, o que podemos perceber da citação acima e do texto de Dussel, aqui referido? Quando González González levanta os dois problemas, ou, poderíamos dizer, as duas questões, ou os dois requisitos para um natural reconhecimento de um outro alguém, está pressupondo que esse alguém que se apresenta a mim desperte o meu desejo de conhecê-lo em sua condição de sujeito, com tudo o que isso implica. De outro modo, esse primeiro movimento que deve se aprofundar conduz necessariamente a um diálogo entre as partes, uma comunicação intersubjetiva de que fala o autor. Os colonizadores imbuídos do projeto de conquista, delata Dussel, desde o início pensavam e agiam como se os povos da terra (ameríndios) e depois os africanos, etc., não pudessem ser considerados como gente, como sujeitos, como Outro. O seu desvelamento, o reconhecimento de sua alteridade é o que visa a Filosofia da Libertação. E isso é libertação!

4. O processo de libertação: o conceito de libertação em Dussel

Para tratar do conceito de libertação, deve-se partir do processo de libertação sem o que não se alcança aquela (libertação), como demonstra o empenho da Filosofia da Libertação, olhando para as realidades concretas, abundantemente ressaltadas por Dussel em suas obras. Nessa mesma linha de raciocínio Vieira (2016, p. 90) aponta para a necessidade de que na abordagem sobre o homem se tenha o cuidado de fazê-lo de forma apropriada:

É necessário recuperar o sentido do conceito de homem. O que significa, propriamente, o discurso sobre os homens e não sobre o homem? É a discussão sobre a essência. Antes de tudo, a filosofia se distinguiu pela busca de compreensão do que é a coisa, em sua essência². Portanto, ao se falar da essência do homem, sem tomar como referencial o homem concreto, seria o mesmo que inscrever o discurso sobre a essência num sistema de conceito idealista, ao qual a realidade teria, forçosamente, de se adequar (VIEIRA, 2016, p. 90).

O que parece claro para o autor, tanto quanto o é para Dussel, é que o processo de libertação implica tomar o homem concreto em suas variadas circunstâncias sociais e políticas, só para falar de alguns dos seus aspectos, a partir de onde é possível traçar um plano de interrupção da opressão, que no nosso Continente tem sido a condição natural (naturalizada) desde o início do processo colonizador até nossos dias, onde qualquer

tentativa de compreender quem é o homem se faz necessário repensar a sua condição, as situações de empobrecimento e de exclusão. Sem isso, a busca pelo conceito de homem cai num ideal vazio. Frente a isso, é mister que a recuperação conceitual do homem assuma um processo de libertação em que os homens sejam tomados em sua pluralidade de situações, visto que um puro conceito formal de homem esconde os excluídos e negados pelos programas de desenvolvimento econômico, pautado na busca do capital. Esses são os homens encobertos, o Outro ocultado pelo sistema colonial e que perenizou-se no tempo e no espaço latino-americano, um tempo e espaço multiplicado na dor de milhares de indivíduos e populações em todos os rincões do Continente. É um tempo e espaço estendido!

“projeto libertador” [...] é ao mesmo tempo uma tentativa de superação da Modernidade, um projeto de libertação e “transmodernidade”. É um projeto de racionalidade ampliada, onde a razão do Outro tem lugar num “comunidade de comunicação na qual todos os humanos [...] possam participar como iguais, mas ao mesmo tempo no respeito a sua Alteridade, ao seu ser- Outro, “outredade” que sabe que está garantida até no plano da “situação ideal de fala” para falar como abermas ou na “comunidade de comunicação ideal” ou “transcendental” de Apel.” Dussel, 1979, p. 32.

Para abordar o tema da libertação em Dussel, me pareceu válido tomar o capítulo 6, sob o título de “Princípio-libertação” de sua obra *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão* (2002), na qual ele considera que “A ética atual, do final do século XX e começo do terceiro milênio, tem alguns nós problemáticos que devem ser desatados [...]” Dussel, 1979, p. 32. Nesse capítulo, especificamente, o parágrafo 6.5, sob o título: *critério ético da atualidade e o princípio-libertação*. É na perspectiva desses “nós problemáticos” que me parece pode ser inserido o debate proposto pelo “Princípio-libertação”, objeto desse capítulo. Começamos por citar Dussel:

O questionamento dos sistemas políticos a partir do projeto de libertação nos permitirá, por sua vez, pensar a complexa questão da “construção” de uma nova ordem por meio de uma práxis não só de destotalização, mas também, essencialmente, de produção ou construção (não já destruição) política concreta, onde o nível estratégico vem fundar o tático, mas ambos se justificam ou desqualificam a partir do projeto libertador (DUSSEL, 1979, p. 32).

Para Dussel, 1979, p. 32, “A práxis de libertação é a ação possível que transforma a realidade (subjéctiva e social) tendo como última referência sempre alguma

vítima ou comunidade de vítimas”. que c ama a atenção é que a ética da libertação tem como refer ncia as vítimas “A possibilidade de efetivamente libertar as vítimas é o critério sobre o qual se funda o princípio mais complexo desta ética – que subsume todos os outros princípios num nível mais concreto, complexo, real e crítico” (DUSSEEL, 2002, p. 558). O homem enredado pelo sistema se vê na condição de vítima, da qual precisa se libertar. Segundo ele acredita, é a própria vítima que torna claro a fraqueza do sistema, como podemos ver na sua exposição sobre os rostos das vítimas revelados (DUSSEL, 1993). O que se vê ali é a revelação em sujeitos históricos concretos daquilo que o sistema produziu, mas queria ocultar como estratégia de conquista. Ou seja, a contradição de que fala Dussel (2002) está nisso: encobrindo o Outro revela seus rostos como vítimas, querendo esconder as vítimas do sacrifício sistêmico produzido, as revela. Frente a isso:

[...] o principio-libertação enuncia o dever-ser que obriga eticamente a realizar a dita transformação [libertação das vítimas do sistema], exigência que é cumprida pela própria comunidade de vítimas, sob sua re-sponsabilidade, e que se origina, prático-materialmente, como normatividade a partir da existência de um certo poder ou capacidade o ser na dita vítima” D , , p. .

Dussel insiste na capacidade das vítimas de promover a sua libertação. O processo de libertação, sustentado no *princípio-libertação*, se dá no âmbito da vítima. Isso significa dizer que não se pode esperar a transformação do sistema por dentro dele. O sistema não sofre com a dor das vítimas; aliás, o que importa são os seus empreendimentos, ainda que promova sacrifícios e vítimas. Haja vista o sistema escravocrata no Brasil, baseado na tese de que a economia dependia da escravidão, base da economia do Brasil colonial e imperial. O certo é que a transformação precisa acontecer a partir da mobilização das vítimas. Nessa perspectiva, a teologia da libertação adotou o método de ação sustentado no tripé Ver-Julgar-Agir. As vítimas devem ser capazes de reconhecer a sua realidade para daí poder julgá-la, a partir de onde é possível julgar as contradições do sistema, como diz Dussel (2002). Uma vez feito isso estarão em condições de empreender ações visando a libertação. As CEBs e os movimentos sociais encarnaram essa ação transformadora (Ex. CPT, Comissão de Justiça e Paz, movimentos sindicais, Escolas de Fé e Política, Teologia da Enxada, etc.), mediada pelo trabalho de formação da consciência cidadã, e em muitos casos na consciência cristã/profética, acreditando na força transformadora do povo. A luta por

libertação parte da consciência de que é preciso minar as bases de sustentação do sistema de dominação, como podemos ver nas palavras de Vieira (2016, p. 2): “ enquanto não forem abaladas as bases econômicas da sociedade, as movimentações das classes exploradas são permitidas”. Esse movimento em direção transformação de que fala o autor deita suas raízes no processo de conscientização:

O problema da conscientização, aplicada às condições sócio-político-econômicas do povo latino-americano, pode ser analisado sob três prismas diferentes: a) conscientizar de que? b) conscientizar pra quê? c) conscientizar por quem? A primeira pergunta indica a realidade histórica latino-americana na qual o homem latino-americano está inserido. A segunda apresenta as alternativas de modificação da estrutura vigente; enquanto a terceira apresenta os objetivos que norteiam as duas anteriores. A pergunta “como se dá o processo de conscientização ” responde, portanto, duas anteriores “conscientizar de que ” e “quem conscientiza ” (Dussel, 1992, p. 92).

Trata-se de construir um processo de conscientização que engloba tanto o ver a situação em direção à busca de saída da situação da qual se tomou consciência quanto um envolvimento de quem não aceita a condição imposta; neste caso poderíamos falar de agentes de transformação. Dussel (2002), na mesma direção, fala de um processo de negação da “[...] negação anti-humana da dor das vítimas, intolerável para uma consciência ético-crítica”¹⁴⁴, como sendo a “[...] questão da factibilidade crítica da práxis do poder transformar a realidade contando com a possibilidade fática ou empírica, com as condições (técnicas, econômicas, políticas, culturais, etc.) para efetuar uma tal mudança” (Dussel, 1992, p. 559). Dussel menciona na estrutura de sua exposição, em primeiro lugar, “ critério crítico-factível de toda transformação ” (Dussel, 1992, p. 559) que, segundo ele, “ trata-se da confrontação entre um movimento social organizado das vítimas e um sistema formal dominante [...]” (DUSSEL, 2002, p. 559). E nesse sentido, ele fala de uma capacidade estratégica das vítimas para enfrentar o sistema que oprime e faz vítimas, mediante uma espécie de “[...] razão estratégico-instrumental ou de factibilidade crítica” (Dussel, 1992, p. 559). Esse processo, no entanto, comporta um certo percurso que vai do “[...] juízo crítico acerca do poder da ordem dominadora”, passando “[...] auto-avaliação da

¹⁴⁴ Esse posicionamento de Dussel lembra bem a posição de Adorno, no seu texto *O que significa elaborar o passado* (ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a), no qual o autor discute um processo em curso que pretendia pensar os acontecimentos do extermínio dos judeus dando por encerrada a questão, se possível, diz ele, apagando da memória. O que evidentemente ele considera descabido, pois o gesto de perdão não pode vir dos que impuseram a violência, mas apenas das vítimas. Elas é quem podem elaborar esse passado.

capacidade prática da comunidade das vítimas” e ao reconhecimento da “[...] conjuntura objetiva da factibilidade da transformação” Dussel, 2001, p. 100.

Em relação ao primeiro passo Dussel considera que todo sistema deixa aberturas que geram crises, a partir de onde a crítica se constitui, descobrindo suas contradições (do sistema de dominação). Por exemplo, a produção da miséria sempre mais crescente nas periferias do mundo no sistema capitalista torna-se uma ameaça ao próprio sistema. Tais contradições se convertem em força propulsora da luta das comunidades das vítimas pela transformação, como ressalta “A impossibilidade de que o sistema dominador não tenha contradições [...] deve encorajar o pesquisador a encontrar tais fissuras por onde deverá penetrar com factibilidade objetiva a práxis de libertação” Dussel, 2001, p. 100. Como segundo passo, ele propõe “A auto-avaliação da capacidade prática da comunidade das vítimas” Dussel, 2001, p. 100. que isso significa ele diz que “[...] a comunidade crítica organizadora das vítimas” deve ser capaz de avaliar as suas condições de partir para a ação. Nesse caso, a melhor forma de agir é gerar um movimento de resistência duradouro, com estratégias seguras, uma espécie de enfrentamento não direto que incorpora a formação de uma consciência clara e um reconhecimento da conjuntura. Para o autor, “[...] a comunidade é o sujeito sócio-histórico da ação” Dussel, 2001, p. 100. e isto, é possível conceber “A conjuntura objetiva da factibilidade da transformação”.

A Teologia da Libertação insistiu muito na ação profética de denúncia da injustiça e de anúncio da libertação, dando voz e vez a quem não as tinha, dando formação política e organizando o povo nas CEBs em vista da ação em defesa da justiça e da libertação. Esse processo encarnado pela Teologia da Libertação parece bastante compatível com o que Dussel chama de conjuntura da transformação, é algo que resulta da organização da “comunidade das vítimas”, ou como diz “[...] será a comunidade democrática das vítimas [...] que operará essa análise e programará os passos do processo” Dussel, 2001, p. 100. Em segundo lugar, Dussel trata do próprio “princípio-libertação”, cuja missão é formular “[...] o dever ético-crítico da transformação como possibilidade da reprodução da vida da vítima e como desenvolvimento factível da vida humana em geral” Dussel, 2001, p. 100. Esse princípio obriga a todos a promover a vida, começando pela crítica das condições de vida que torna a vida humana negativa em muitas realidades históricas e concretas, o

que ele chama de “negatividade da vítima”. Esse processo de transformação passa pela “[...] desconstrução negativa e nova construção [...]” Dussel, 2001, p. 100. Ele considera que, embora seja tarefa comum a todo ser humano participar dessa transformação, costumeiramente essa responsabilidade cabe aos “[...] participantes da comunidade crítica das vítimas [...]” Dussel, 2001, p. 100. Para ele, “o momento negativo do princípio-libertação”, implica que como primeira tarefa da práxis de libertação cabe a “[...] desconstrução real das causas da negatividade da vítima” ou o enfrentamento do sistema promotor da violência e da opressão e isso não é tarefa fácil, como reconhece Dussel, pois enfrentar o poder opressor implica enfrentar a força e a violência, numa relação de forças desigual, ou seja, é a “práxis negativa, desconstrutiva, necessária, que limpa o terreno para cavar os fundamentos e construir depois sobre elas as paredes (as instituições) da casa onde se produz, reproduz e cresce a vida” Dussel, 2001, p. 100. O momento negativo do “princípio-libertação” deve gerar “o movimento positivo” como parte necessária da libertação, ou seja, deve “[...] desenvolver [...] a vida humana [...]”, mediante o que é possível “[...] tornar livre o escravo; é culminar o processo da libertação como ação que cega a liberdade efetiva do anteriormente oprimido” Dussel, 2001, p. 100.

Por fim, no último tópico sob o título de “Aplicação do princípio e realização do *no um*’ o novo bem”, Dussel afirma “[...] a necessidade de reconhecer concreta e positivamente o *sujeito* ético vivente e comunitário; com maior razão é necessário reconhecê-lo como sujeito quando irrompe como as vítimas de um sistema auto-referencial que as nega (material e formalmente [...])” Dussel, 2001, p. 100. Para Dussel, a Ética da Libertação, na qual se insere seu projeto de libertação se inscreve no esforço por descobrir o processo de produção de vítimas dos sistemas econômico-políticos, implicando ao mesmo tempo “[...] a construção (o desenvolvimento) do novo projeto [...]” Dussel, 2001, p. 100. Esse projeto é de libertação, reconhecido como “[...] o bem ético por excelência [...]”. Mais “[...] a ação ética é dramática, é luta pelo re-conhecimento, guerra de movimentos para a libertação” Dussel, 2001, p. 100. Em outro momento do texto ele dissera que uma das estratégias na luta de libertação é saber se movimentar, mudando de lugar para confundir o opressor, dado que não é sempre possível enfrentá-lo de peito aberto, em razão da força do sistema que é capaz de usar todos os recursos de violência à sua disposição. Frente a isso cabe à comunidade

das vítimas organizada em luta saber se esquivar das ameaças para garantir suas conquistas, se movimentando estrategicamente entre as brechas deixadas pelo sistema (DUSSEL, 2002, p. 566).

Dussel, embora concorde que a práxis de libertação leve à realização do bem, o desenvolvimento da vida humana, diz que, “A ação boa é a atualidade do bem mas não o próprio bem” (DUSSEL, 2002, p. 569). Nessa linha de abordagem a sua opinião é que

[...] o “bem” é um momento do próprio sujeito humano é um modo de realidade pelo qual sua vida *humana* encontra-se plenamente realizada segundo os pressupostos da própria realidade humana: é uma obra fruto do auto-re-conhecimento, auto-re-sponsabilidade, autonomia, portanto, comunitária, tendo alcançado validade intersubjetiva [...], motivada pela ordem pulsional reprodutiva [...] e inovadora [...], mas que poderia ser resumida em seu momento especificamente ético e crítico o “bem” supremo – que mede todo outro bem – é a *plena reprodução* da vida humana das vítimas (DUSSEL, 2002, p. 570).

Esse bem, porém, não se realiza plenamente, mas apenas parcialmente, uma vez que “[...] todo *novum* humano, finito, histórico é falseável, é moral, é bom [...]” (DUSSEL, 2002, p. 571). Ainda mais “o ser humano não é eternidade, mas história o novamente emergindo não pode ser retorno e o novo [...] não pode ser eterno nem pode retornar. Não. Trata-se da histórica emergência do outro dentro de uma concepção transformadora do *pro resso ualitati o’* da humanidade” (DUSSEL, 2002, p. 571). Sendo assim, não há uma vitória definitiva nem conquistas eternas, o que equivale a dizer que na luta por libertação é mais possível alterar o *movimento* e não tanto a *posição*, sabendo que conforme o próprio Dussel a conquista do bem é mais um fato histórico do que um ato eterno. Isso, no entanto, não nega a importância da práxis de libertação, tendo presente que “A responsabilidade pelo outro vulnerável e sofredor transforma-se na própria racionalidade da razão, na luz vermelha que nos indica que algo deve ser transformado para que se converta em luz verde” (DUSSEL, 2002, p. 572). Transparece na citação aludida uma contraposição à racionalidade moderna que em si se instituíra como “mito” da racionalidade totalizante, em cujo lastro se consolidou o sistema colonial opressor e violento contra os povos aqui encontrados.

Dussel intui que a “ética da libertação” tem como escopo subsidiar a práxis de libertação das muitas vítimas esculpidas nos muitos rostos ocultados e que

teimosamente se revelam diante dos olhos atônitos e das consciências acomodadas dos que comungam com o sistema de exclusão. A contradição do sistema é que toda exclusão se revela nos rostos dos excluídos. Uma ética de libertação põe em evidência tal situação e age em função do princípio universal “[...] o dever da produção e reprodução da vida de cada sujeito humano” Dussel, 1996, p. 10. Em síntese “[...] a ética torna-se o último recurso de uma humanidade em perigo de extinção. Só a co-responsabilidade solidária [...] talvez possa nos ajudar a sair com dignidade no tortuoso caminho sempre fronteiro [...]” Dussel, 1996, p. 10. Esse processo de libertação exige antecipadamente um “movimento de conscientização”, compreendido por Freire (2016, p. 92) como

[...] aquele que permite a compreensão de determinada situação: há a passagem para outra situação à medida que o viver não se resume apenas ao estar no mundo, mas dele participativamente (sic). Nesse sentido, o homem antecipa, espera e luta por algo novo: para isso, é necessário compreender a própria lógica de estrutura social opressora fim (sic) de poder não apenas compreendê-la, mas desestruturá-la.

Considerações finais

À guisa de considerações finais, pode-se dizer que o trabalho de Dussel nos oferece a oportunidade de um movimento em dupla direção: De um lado, ele nos força a pensar criticamente a nossa história, nos levando às origens do horror que é a opressão vivida nesse nosso continente, o que ele chama de momento negativo, “tarefa negativa”, porque revela o ocultamento que fora promovido em nome dos nobres interesses da Colônia, da colonização; de outro, nos instiga à busca da transformação, que na sua compreensão passa pelo desvelamento desse Outro encoberto, pela redescoberta de sua alteridade, pela afirmação de sua liberdade, pela luta por libertação, coisa que não se constitui em tarefa simples. E isso pela razão também simples de que a opressão produzida lá nas origens gerou frutos poderosos, qual seja: o sistema de injustiça que perdura até nossos dias. O Outro encoberto de outrora se multiplicou em milhares de milhares de homens, mulheres, crianças, idosos, negros, indígenas, sem-terra, sem-teto, sem-trabalho, sem-salário, sem-saúde, favelados, moradores de encostas, moradores das margens de rios, moradores de rua, sem-escola; enfim, os “despossuídos”. Todos esses, categorizados como escórias da sociedade são os frutos maduros de um sistema injusto e excludente que vem de longa data. E não adianta

encontrar justificativas para essa plêiade de mazelas, pois elas estão aí, gritando socorro, esperando auxílio, apontando para as feridas dessa sociedade sistematicamente desigual. Os encobertos estão revelados em sua miséria, resta desvelar sua dignidade. A filosofia da libertação se ocupa dessa tarefa. Esse indivíduo precisa ser revelado como o Outro da libertação por ser tão outro é idêntico a mim em sua Alteridade. A afirmação dessa Alteridade é o processo de libertação que significa trazer o Outro à condição de Outro, revelando a sua identidade.

A tarefa na qual se engaja a Filosofia da Libertação de modo algum é desprezível, uma vez que o nosso Continente tem se esmerado em arquitetar os processos de exclusão, de pobreza e de miséria. Não se pode tomar isso com naturalidade, como se fizesse parte da paisagem, embora se mostre como pano de fundo da estrutura de nossa sociedade. Em algum momento e de algum modo a consciência social tem que despertar para as realidades gritantes que invadem as nossas ruas e campos, como uma “geena” que queima noite e dia, levando uma multidão a um sofrimento perene, sem fim. São aqueles que Dussel identifica nos variados rostos “s rostos múltiplos do povo uno” .

Naturalmente o nosso texto não aprofunda e nem esgota a investigação em torno da filosofia de Dussel, pela sua vastidão e pela profundidade de que é possuidora, mas teve apenas o intuito de provocar uma aproximação a esse autor de tão significativa presença na filosofia latino-americana e de tanta força denunciativa e profética. A sua dimensão profética reside exatamente, como define a tradição profética de cunho bíblico, na denúncia do mal que reina em meio ao povo e no anúncio de libertação; respectivamente, “momento negativo” e “momento positivo” da práxis de libertação, os quais culminam com o reconhecimento do Outro, o seu desvelamento, o reconhecimento de sua identidade e a afirmação da Alteridade do Outro. O mérito de Dussel está em que ele faz filosofia a partir das condições de vida do povo oprimido, a quem ele chama de “vítima” ou de “comunidade de vítimas”, elevado condição de sujeito sócio-histórico de transformação. Pensar a partir do contexto real latino-americano responde à indagação sobre a quem cabe conscientizar as vítimas em vista da ruptura com o sistema opressor e excludente (VIEIRA, 2016).

Referências:

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. 2. Ed. Vozes: Petrópolis, 2002.

DUSSEL, Enrique *1492 – o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique *Filosofia da libertação*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, [ca. 1977c]. (Coleção Reflexão Latino-Americana – 3, I).

DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana I: acesso ao ponto de partida da ética*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, [ca. 1977a]. (Coleção Reflexão Latino-Americana – I, 1).

DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana II: eticidade e moralidade*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, [ca. 1977b]. (Coleção Reflexão Latino-Americana – I, 2).

DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana IV: política*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, [ca. 1979]. (Coleção Reflexão Latino-Americana – IV, 2).

GONZÁLES GONZÁLES, La filosofía de la Liberación de Enrique Dussel. *A Parte Rei*. Revista de Filosofia, n. 49, Enero, 2007).

SIDEKUM, Antônio. O desafio da filosofia da libertação. In: CARBONARI, Paulo César; COSTA, José André da; MACHADO, Lucas (Orgs.). *Filosofia e libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel*. Passo Fundo: IFIBE, 2015 – (Coleção Temáticas filosóficas, v. 8)

VIEIRA, Antonio Rufino. Libertação latino-americana: utopia concreta e socialismo. In: *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. v. 7. n. 3 (2016), p. 90-105. In: https://periodicos.ufpb.br/setlocale/NEW_LOCALE. Acesso em 02 de abril de 2021.

ZANOTELLI, Jandir João. Prefácio. In: CARBONARI, Paulo César; COSTA, José André da; MACHADO, Lucas (Orgs.). *Filosofia e libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel*. Passo Fundo: IFIBE, 2015, pp. 9-11. – (Coleção Temáticas filosóficas, v. 8).

SURPRESA COMO ELEMENTO DE CONSTRUÇÃO DO DIÁLOGO DEMOCRÁTICO

Andréa Maria dos Santos Santana Vieira*

Resumo: O estudo visa perquirir a relação entre as propostas de interpretação e construção do espaço político, permeada pela surpresa como diretiva à fusão do horizonte democrático. Busca-se conjugar a proposta de interpretação formulada por Hans-Georg Gadamer, forjada em uma conformação precedente com o propósito de enriquecimento do seu conteúdo, com a ação transformadora perpetrada por Jürgen Habermas, incidente na articulação dialogal conjunta. Afastada a antecipação do discurso ante um sistema de proteção de dados, pretende-se reconhecer o aspecto positivo da indeterminação, mediado pela variável construção epistemológica sob o influxo da surpresa, com vistas à condução do processo de validade democrática.

Palavras-chave: Conhecimento. Agir Estratégico. Compreensão. Surpresa. Democracia.

SURPRISE AS A DEMOCRATIC DIALOGICAL ELEMENT OF CONSTRUCTION

Abstract: The survey seeks to chase the relationship between the proposal of interpretation and construction of political space, permeated by the surprise as a directive through the fusion of the democratic horizon. It aims to conjugate the interpretation proposal formulated by Hans-Georg Gadamer, forged in a preexistent conformation with the purpose of enriching its content, by a transformative action perpetrated by Jürgen Habermas, incident in the joint dialogical articulation. It apart the anticipation of the speech by a data protection system, intending to recognize positive aspects of indeterminacy, mediated by the variable epistemological construction under the influx of surprise, looking for a valid democratical process building.

Keywords: Knowledge. Strategical act. Comprehension. Surprise. Democracy.

INTRODUÇÃO

Na atualidade o debate político tem apresentado novas formas de utilização do agir estratégico, conforme descrito na Teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas, em maior grau de risco aos demais interlocutores, posto que a todo instante surgem

* Advogada da União desde 2005. Graduação em Direito no ano de 1999 pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Mestra em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória em 2012. Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo.

notícias de fraude dos sistemas de segurança no espaço digital¹⁴⁵. A esse respeito, Julian Paul Assange, fundador e principal porta-voz do Wikileaks¹⁴⁶, através do website de mesmo nome, apresentou denúncias e vazou informações sobre ações escusas de diversos países em diferentes partes do mundo. Defende o ciberativista formas de controle ao meio cibernético, através de textos criptografados, que declarariam a independência do ciberespaço a mão invasiva de Estados inescrupulosos. Com a posse de informações privilegiadas, “o estado .. refletiria o que aprendeu de volta ao mundo físico” (ASSANGE et al., 2013, p. 27), em proveito próprio.

Aqueles que apresentam melhores condições de burlar os intrincados processos de vigilância incorrem em prevalência na aquisição de informações, tendo em vista a substituição nas ações estratégicas da pretensão de validade pela pretensão de poder (HABERMAS, 2012b, p.59), o que favorece a supremacia do discurso. Ante evidente agir estratégico decorrente da apreensão espúria de sentido dos textos, remanesce ilegítimo debate contemporâneo porquanto um dos interlocutores antecipa o entendimento.

O implemento de diferentes técnicas de justaposição de enunciados liga-se diretamente a uma nova forma de pré-compreensão dos textos, qual deva ser extraída da linguagem criptografada, de modo a permitir o conhecimento apenas por quem detenha acesso à decodificação. Ao impedir que um dos partícipes preveja os argumentos dos demais, quer-se favorecer o debate permeado por regras democráticas, visando contribuir para a construção de soluções desconhecidas e porventura originais.

O debate aberto pressupõe paridade de armas, o que não se verifica em uma prática estratégica configurada pela prévia obtenção de informações. Enquanto para adamer , p. “a interpretação de textos dados, cujo sentido se expressa, permanece, assim, sempre referida a uma compreensão precedente e consuma-se no seu enriquecimento”, fundamental que a linguagem democrática incorra livre de ingerências, a fim de permitir que os elementos pertencentes ao universo da cognição se apresentem de forma completa a contar da diretiva prático-interlocutória.

Ao entendimento guiado pela práxis impõe-se a estruturação dos textos a partir

¹⁴⁵ Ilustra o tema a utilização do sistema de software *FinFisher* ou *FinSpy*, instalado secretamente por governos de várias partes do mundo para interceptar informações e monitorar cidadãos, empresas e demais governos, com fins ilegais. Disponível em <https://citizenlab.ca/wp-content/uploads/2009/10/You-Only-Click-Twice-FinFisher%E2%80%99s-Global-Proliferation.pdf>. Acesso em 08.dez.2020.

¹⁴⁶ Disponível em <http://wikileaks.org>.

de sua facticidade (GADAMER, 2005, p.32), com vistas a ampliar os meios racionais de participação no processo dialogal (HABERMAS, 2010, p.27). Se para Gadamer a experiência de inserção do ser no mundo pressupõe clareza na compreensão, para que se possa reafirmar o espaço democrático em coparticipação, o distanciamento inicial do texto afigura-se essencial à lógica de aproximação política. Para que cada parte possa contribuir em igual medida para a construção do processo democrático, convém limitar os meios pelos quais apenas a uma delas seja possível o conhecimento de todos os elementos que compõem o futuro argumento.

Ao processo de tomada de decisões, a surpresa, enquanto ferramenta comunicativa de algo novo, tende a influenciar diretamente na dinâmica articulada de reações subsequentes, porquanto os resultados dos sinais inicialmente propostos nem sempre se realizam. Ao revelar lentamente os elementos que compõem a narrativa, contribui para a condução a eventos inesperados, qual autoriza e remete a pensar diferentes formas de realização do ideal democrático.

A construção da validade democrática liga-se irrefutavelmente à lógica moral de articulação dos textos, permeada pela criptografia, com vistas à inserção intuitiva ao abrangente universo de sentidos. Neste ponto Gadamer oferece elementos à separação de juízos, dado que orienta o prévio conhecimento de si para só então poder adentrar em horizonte distinto. Ao articular o enriquecimento de ideias propicia a abertura dialogal, tão importante para configuração do debate democrático, conforme sugerido por Habermas.

1. DIMENSÃO DE VALIDADE DEMOCRÁTICA DO DEBATE POLÍTICO A PARTIR DE UMA FUNDAMENTAÇÃO MORAL

Tal qual propõe Habermas, vê-se configurada nova forma de agir estratégico pelo *hacking* governamental¹⁴⁷. Condutas pautadas no modo estratégico visam retirar o maior proveito do debate, sem menção à intenção ética da ação (HABERMAS, 2007, p.69). Ao contrário do agir comunicativo que leva em consideração os interesses de reciprocidade, o agir estratégico no caso particular, retira dos envolvidos a capacidade

¹⁴⁷ A expressão encontra-se descrita em **O malware como meio de obtenção da prova em processo penal** (CAMPOS, Juliana Filipa Sousa, Universidade de Coimbra, 2019) e tende a definir um conjunto de ações governamentais voltadas ao acesso à informação através do uso da tecnologia. Disponível em https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/90363/1/Juliana_Campos_Tese.pdf. Acesso em 08.dez.2020.

de autodeterminação, por ignorarem o caráter oculto ao conhecimento das questões sustentadas pela outra parte.

De acordo com Habermas, a racionalidade do discurso demanda uma esfera prático-moral, de modo a legitimar a ação. Para que se incorra em uma razão comunicativa a questão ética deve estar inserida para efeito de investigação do que é moralmente correto, constituindo em fundamento de validade objetiva de enunciados de dever-ser (HABERMAS, 1989, p.63). Segundo a ética da discussão, para que se possa delimitar os pressupostos da linguagem, necessário identificar se presente nos termos da fundamentação aspectos intersubjetivos e racionais do discurso proposto.

Ao orientar a sociedade para um padrão de entendimento comunicativo, a pretensão de validade do discurso deve pautar-se segundo uma lógica racional, qual se afaste de fórmulas preestabelecidas, a exemplo do que ocorre pelo conhecimento de informações baseado em interceptações clandestinas. A razão comunicativa ostentará licitude se atentar para padrões éticos (HABERMAS, 2002, p.102).

A dimensão de validade do discurso segundo preceito democrático visa a um processo aberto, comunicativo, que não admite a apreensão prévia de sentido, sob pena de macular conceitos compartilhados quando da representação do enunciado. Como a imposição ao agir não ocorre livre de vigilância, busca a proposta criptográfica coibir o livre acesso à informação, resguardando seu desvelamento para o instante do debate efetivo. Em meio ao véu criptográfico, sustenta Assange et al. (2013, p.28) a criação de “regiões livres das forças repressoras do estado externo”, que redefiniriam as relações de poder na sociedade global. Caberá à linguagem mediar a forma de agir, se estratégico ou comunicativo, no que importa em revisão da filosofia gadameriana, qual refere-se à autorreflexão a partir da captação de sentido segundo compreensão precedente, independente de acordo semântico (GADAMER, 2005, p.502). Contrariamente, convém dar novos contornos à teoria dos signos, visto que a linguagem se configura em um sistema, no qual o entendimento de um termo decorre da necessária assimilação do universo no qual demais termos se encontram (WARAT, 1995, p. 24-29), o que impele à conjugação de esforços com vistas a afastar formas pré-definidas, formuladas a partir de uma visão interna.

Enquanto para Habermas a compreensão decorre do consenso e do diálogo pautado por uma conduta ética, para Gadamer (2005, p. 502) a linguagem deriva da experiência hermenêutica, consistente em sua plenitude segundo padrões próprios do ser

que assimila. Muito embora a compreensão resulte em trabalho do intérprete, esta depende de articulação com os demais, sendo que a atual proposta busca atentar para o momento no qual se deva pôr em prática o discurso em sua completude.

A fundamentação moral pensada não ocorreria de forma espontânea senão por exigência dos novos conceitos linguísticos presentes na partilha comunicativa postergada. A cada uma das partes se atribuiria a possibilidade de abertura ao diálogo, quando melhor entendesse presente razões para sua deflagração, de forma a impedir apoderamento do conteúdo. Forças contrárias ao jogo democrático restariam obstadas, pautando o debate pelo esforço à configuração do agir ético, levado a cabo segundo pressupostos pragmáticos de repulsa à intromissão.

2. HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E PRÁXIS INDISSOCIÁVEIS EM GADAMER: o uso da criptografia como pressuposto à inserção do debate universalmente adequado

Segundo Gadamer (2005, p. 354), “compreender e interpretar textos não é um expediente reservado apenas à ciência, mas pertence ao todo da experiência do homem no mundo”. Ao englobar a experiência de mundo e as ciências humanas estabelece como parte integrante da hermenêutica, para alcance universal, a dimensão ontológica do pensamento humano. A partir dos ensinamentos de Martin Heidegger, Gadamer reconhece que a função exercida pela linguagem estaria a depender da posição que o ser ocupa no mundo, enquanto estrutura prévia à compreensão (GADAMER, 2005, p. 354).

Em Heidegger (2012, p. 98), o *dasein*, ser-aí ou ser-no-mundo, refere-se a um fenômeno de unidade que não comporta dissociação dos seus elementos. O lugar no qual o ser se encontra interfere diretamente na compreensão do enunciado, de modo a conter a interpretação íntima relação com o desencadear do processo histórico mediado pela tradição. Embora a consciência do ser não exista apartada do mundo, cada um dos intérpretes desenvolve e apreende diferentes significados a partir de análise particular.

Com base na ética aristotélica, Gadamer amplia o horizonte hermenêutico, dando relevo ao aspecto coparticipativo da interpretação, ao reafirmar a lógica de inserção da autocompreensão no âmbito das ciências humanas em maior grau que nas ciências naturais (GADAMER, 2004, p.12). Como elemento essencial à compreensão, fornece um peso próprio à vida, percorrendo o pensamento e a relação de causa e efeito

entre este e a metodologia inerente àquelas, na busca de sentido qual reporta à afinidade entre hermenêutica filosófica e práxis.

À noção gadameriana de compreensão funda-se o aspecto pré-compreensivo baseado na tradição, que orienta a interpretação e pressupõe a todo instante o contato com o outro. Em meio à confrontação recíproca, faz com que a compreensão seja exercida de modo dinâmico, correspondendo a um só tempo em análises prévias e futuras do universo observado. O intérprete interage com elementos extraídos da reflexão prática, ao que afirma que “a compreensão deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade e mais como um retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeiam constantemente passado e presente (GADAMER, 2005, p.385). Ao retomar a ética aristotélica, envolve a questão da hermenêutica como conhecimento aplicado, que se desdobra ao longo da experiência de quem interpreta, com implicações políticas (GADAMER, 2004, p.351-353).

Se por um lado remete à Heidegger para tratar da compreensão conforme o ser no mundo e sua experiência de vida, de outro junta-se à ética aristotélica pautada na abordagem política em um discurso de aplicação baseado na práxis e na compreensão de mundo do outro. Embora ocorra no âmbito da vida privada, a compreensão pressupõe a experiência universal e inseparável da vida em comum. Contudo, experiência equivale a troca de vivências, ao que afasta a apreensão oculta de sentido.

[...] o trabalho do intérprete não é simplesmente reproduzir o que realmente diz o interlocutor que ele interpreta, mas deve fazer valer a opinião daquele como lhe parece necessário a partir da real conversação na qual somente ele se encontra como conhecedor das duas línguas que estão em comércio (GADAMER, 2005, p.407).

Espaço comum da experiência humana, a hermenêutica filosófica de Gadamer surge da práxis e volta-se a esta na medida em que a reflexão busca a fusão de horizontes, de modo que implicitamente tem-se na experiência da vida seu conteúdo histórico. Para além da interpretação de textos, hermenêutica pressupõe o ser conectado à vida em comunidade e à relação com outro, enquanto perspectiva abrangente à condução da realidade, desde que observados os limites impostos à interpretação (GADAMER, 2005, p.29).

Se para Gadamer (2004, p.132) “o intérprete e o texto possuem cada qual seu próprio horizonte e todo compreender representa uma fusão desses horizontes” com

vistas a sua ampliação, cresce em importância perspectiva criptográfica. Do contrário, basta que uma das partes antecipe a reflexão e seguirão constantemente em caminhos paralelos. Dado que para compreender o intérprete “não pode ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta na qual se encontra” ADA , , p. , admitir o ingresso de conceitos particulares obtidos sem consentimento equivale a chancelar seja o processo hermenêutico conduzido por uma das partes. Ainda que se reconheça não ser o sujeito neutro, por estar condicionado por seus pré-conceitos, não se pode pretender pressuposições incorporadas subjetivamente por apreensão antecipada do enunciado que venham a afastar a validade do discurso.

Neste contexto, o ativista Julian Assange orienta a uma nova linguagem no mundo globalizado, porquanto desvela a ameaça à privacidade dos dados. A inserção de ferramentas de proteção digital equivale a experimentar um novo padrão hermenêutico mediado pela ética, vez que admite a cada interlocutor acesso à igual categoria de linguagem. Tendo em vista o descompasso entre os atores decorrente de ação violenta, impede a atuação livre. Se de um lado um dos interlocutores apresenta o controle da narrativa, de outro cerceia a atuação dos demais, cuja representação se limita à defesa do enunciado.

Da vedação à influência externa decorre o salto para infinitas possibilidades de solução de conflitos, cuja surpresa se traduz em força do argumento.

3. O ENCONTRO ENTRE HABERMAS E GADAMER E A SURPRESA DIRETIVA À ARTICULAÇÃO DEMOCRÁTICA

Em um cenário democrático a ação política liga-se diretamente à articulação por meio de palavras com vistas ao consenso, ao que importa afastar previsão de violência presente na interceptação de dados, uma vez que antecipa o entendimento, afigurando-se contrária ao postulado democrático. Assim como defende Müller (1995, p.17-21) notória correlação entre direito e violência, em que atribui ao direito a ideia de dominação e legitimação veiculada através da linguagem; de mesma forma o atual modelo democrático no qual a violência integra o discurso, visto que circunda à espreita os significados antes mesmo de seu nascedouro.

Segundo Habermas (2007, p.09-10), a legitimação do discurso depende do verdadeiro reconhecimento pelos seus destinatários, do que resulta o poder de ser aceito

segundo um processo dialogal, e não por imposição. Busca o autor transpor o paradigma da consciência, pautado na subjetividade, para a interrelação entre os sujeitos. Na qualidade de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso, cada qual dos participantes deve proceder à universalização de todos os interesses envolvidos, o que equivale a afastar ações estratégicas em proveito de uma das partes.

Para que incorra vinculação pela linguagem, necessário unir as propostas de Habermas e Gadamer, constituindo o procedimento em dois momentos distintos. Um no qual o debate se apresente fechado a cada interlocutor, com vistas à orientação voltada à percepção da linguagem limitada ao próprio entendimento, o que pressupõe a ocultação dos dados linguísticos, seguido pelo debate orientado por critérios racionais de compreensão em âmbito democrático.

Porquanto a ação comunicativa procure satisfazer condições de entendimento e cooperação (HABERMAS, 2002, p.129), para que se possa construir um clima favorável ao consenso, o compartilhar de ideias, assim como da própria linguagem, deverá sobrevir quando todas as partes envolvidas estejam prontas à deliberação. Consenso obtido por meio de verdadeira comunicação depende do uso de práticas tendentes a uma racionalidade voltada para o bem comum, diferente do que ocorre no agir manifestamente estratégico decorrente da interceptação de dados, em que a pretensão de validade do discurso se dá em meio a práticas de manipulação e domínio técnico. O uso público da razão consiste em atender ao projeto democrático atentando para o correto momento de abertura ao convívio de ideias. Para condução à ação transformadora impõem-se novas formas de interação política, que demandam, para validade democrática, salvaguarda da surpresa.

Para correto acordo semântico a surpresa que se busca resguardar não pertence à abordagem estratégica, constantemente relacionada ao aspecto negativo epistemológico da ocultação, nem a surpresa fantástica da literatura, que abre brecha para o desfecho inesperado, muitas vezes sem fundamento em argumentos anteriores. A surpresa atinente ao universo cognitivo proposto visa afastar quaisquer formas de apoderamento do discurso e avaliações pré-determinadas de ambos os lados. Enquanto elemento voltado à comunicação, com impacto nas teorias democráticas, influencia no comportamento, inserindo necessariamente ao diálogo a articulação conjunta.

A surpresa influencia diretamente na dinâmica da narrativa, tendo em vista que os sinais iniciais nem sempre se cumprem. Escusas ao acesso incorrem também nos

meios de manipulação, porquanto o conhecimento, além de prevenir a resposta do outro, o faz segundo atuação que o interceptor almeja, uma vez que influencia e conduz o retorno da reação a ser produzida. Tal não ocorre se participa a surpresa, tendo em vista que não é possível sequer antecipar o próprio entendimento senão a partir da compreensão pelo outro.

Embora a compreensão decorra de uma experiência de inserção do ser no mundo (GADAMER, 2004, p. 180), a fusão linguístico-dialogal presume o conhecimento público e a compreensão completa dos argumentos ao mesmo tempo, razão pela qual à linguagem vigente impõe-se a criação de textos cujo acesso seja velado a outra parte. Ao afirmar que a antecipação à compreensão impede a interação política, quer-se pôr em foco o aspecto positivo da indeterminação para condução do processo de tomada de decisões.

A surpresa diretiva à conformação democrática recorre ao fortalecimento da participação conjunta, porquanto evita formas pré-moldadas de diálogo. Visa evitar que as partes se tornem refém de argumentos anteriores, impondo seja a narrativa guiada necessariamente pelo debate, a exemplo do que ocorre na gestão participativa municipal, em que se busca conhecer as necessidades da comunidade por meio de assembleias, para que só então sejam propostas medidas de efetivo atendimento às reivindicações populares. Coordenando a atuação, entre argumentos fáticos e técnicos, procura conciliar o que melhor atenda aos anseios populares com responsabilidade.

Ao contrário, a manipulação de informações exerce letal influência em eleições, interfere na atividade econômica, ameaça a soberania popular, controla governos, aprisiona Chefes de Estado; conferindo à guerra cibernética cenário mais abrangente que o similar em armas.

O caráter inesperado da surpresa e consequente construção do conhecimento aparece em Aristóteles (Met., A 2, 983 a 11-21), quando destaca que a relação dos homens a certos fenômenos tenderia a emergir o interesse em estabelecer maiores relações com o objeto, para então conhecê-lo. Assim também em relação à democracia. Não sendo possível antever o resultado, maiores as chances de igualdade entre os argumentos, tendo em vista que a experiência subjetiva da surpresa resultaria em um agir espontâneo tendente à construção de soluções diferentes. Ao conduzir a eventos inesperados a surpresa atuaria não como parte do processo mental coincidente, mas como diretiva pronunciada pelo evento anterior. A surpresa não apenas autoriza como

induz a pensar diferente, apresentando papel decisivo nas deliberações que se pretendam verdadeiramente democráticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O crescente trânsito de informações em meio digital e consequente interceptação fez nascer nova forma de agir estratégico, qual resulta em desequilíbrio, porquanto um dos interlocutores tem acesso antecipado aos argumentos da outra parte, com evidente prejuízo ao diálogo democrático.

Da tentativa de interação entre as teorias de Jürgen Habermas e Hans-Georg Gadamer, busca-se postergar o acesso aos dados e de igual forma à completa compreensão para o momento do efetivo debate. Em meio a um *tertium genus*, a construção do entendimento se realizaria em dois momentos distintos: o primeiro no qual apenas a parte que dominasse o conteúdo dos signos codificados teria acesso integral ao sentido do texto proposto e um segundo, no qual os demais elementos da linguagem seriam então expostos em uma arena integral de deliberações.

A convergência das teorias teria como propósito afastar o agir estratégico no ciberespaço, de forma a proteger os textos de uma pré-compreensão aberta a todos os interlocutores. Cada qual teria acesso ao entendimento apenas no limite do enunciado proposto. Guiado pela surpresa, a construção do diálogo se formaria conjuntamente, sendo certo que o inesperado resultaria não apenas em relação à resposta do outro, senão e principalmente, pela interlocução decorrente da reação alheia provocada em quem a recebe.

REFERÊNCIAS:

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ASSANGE, Julian [et al.]. **Cypherpunks: liberdade e o futuro da internet**. São Paulo: Boitempo, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005.

GADAMER, Hans-Georg **Verdade e Método II**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. Vol 1. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo, Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. Vol 2. Sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo, Martins Fontes , 2012b.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

MÜLLER, Friedrich. **Direito – linguagem - violência**: Elementos de uma teoria constitucional, I. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1995.

WARAT, Luis Alberto. **O direito e sua linguagem**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 1995.

**O CONCEITO DE VONTADE NA OBRA DE DESCARTES E BREVES
REFLEXÕES SOBRE A CRÍTICA DE GILBERT RYLE E A CIRURGIA
PALIATIVA DE COMISSUROTOMIA**

Antonio Alves Pereira Júnior*

Resumo: O objetivo principal deste trabalho é mostrar o entendimento do conceito de vontade na obra de Descartes. No entanto, também tomamos objetivos secundários sendo eles:) tecer breves reflexões sobre a crítica de Gilbert Ryle ao cartesianismo e,) contextualizar de maneira filosófico-reflexiva a respeito da neurociência, precisamente sobre a cirurgia de comissurotomia (procedimento paliativo de divisão do córtex cerebral esquerdo e direito que visa inibir a expansão e a evolução da epilepsia), que também parece apontar como uma forma de crítica ao cartesianismo, pois converge com a possibilidade de divisão do pensamento e aproxima-se indiretamente da doutrina do *cogito* cartesiano.

Palavras-chave: Descartes. Vontade. Alma. Ryle. Comissurotomia.

**THE CONCEPT OF WILL IN DESCARTES' WORK AND BRIEF
REFLECTIONS ABOUT GILBERT RYLE'S CRITIQUE AND THE
PALLIATIVE SURGERY OF COMMISSUROTOMY**

Abstract: The main objective of this work is to show the understanding of the concept of Will in the work of Descartes. However, we also take secondary objectives:) to make brief reflections on Gilbert Ryle's criticism of cartesianism and,) to contextualize in a philosophical-reflective way about neuroscience, precisely on commissurotomy surgery (palliative procedure of dividing the left and right cerebral cortex that aims to inhibit the expansion and evolution of Epilepsy), which also seems to point out as a form of criticism of cartesianism, as it converges with the possibility of division of thought and it slips indirectly with the doctrine of the cartesian *cogito*.

Keywords: Descartes. Will. Soul. Ryle. Commissurotomy.

1. Introdução: sobre a vontade na história da filosofia

A relevância do conceito de vontade perfaz uma significação ampla que pode ser identificada em toda a história da filosofia, por isso, antes de abordamos o conceito de forma detalhada e estrita em Descartes o propósito principal deste artigo

* Graduado em Filosofia e História (UNINTER), atualmente mestrando em Filosofia (UEL) e pesquisador de tópicos gerais sobre filosofia da mente principalmente sob a ótica da arbitrariedade, do determinismo e da responsabilidade moral. Tem como constelação essencial de autores clássicos Arthur Schopenhauer, Immanuel Kant, David Hume e René Descartes. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6545316263455915>. E-mail: antonio.alves.pereira@uel.br

destacaremos em forma de introdução, algumas das principais concepções de vontade contidas na história da filosofia passando brevemente por autores clássicos, medievais e modernos.

Na filosofia clássica, encontramos em Platão a distinção entre apetites racionais (compatíveis com a *razão*) e a de apetites sensíveis (compatíveis com os *desejos*). A diferenciação entre essas duas concepções tem-se no fato de que para Platão os governantes não fazem, ou ao menos não deveriam fazer aquilo que querem, mas sim o que agrada e o que seja útil a polis (Cf. PLATÓN. *Gorgias*, 466e, p. 52). Já em Aristóteles, o conceito de vontade foi mais bem trabalhado: na obra *De anima* o filósofo caracteriza a vontade como desejos e apetites que se movem estritamente conforme a razão “a vontade é desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade” A [1], a [2], e na obra *Ética a Nicômaco* o termo *voluntário* é usado por Aristóteles para definir as escolhas humanas como ações racionais (Cf. EN, 1113b), e que acaba por entrar em conformidade com sua definição de vontade, a saber, uma espécie de vontade voluntária, deliberada, consciente, etc., o que também pode ser confirmado pelo comentador Marco Zingano que diz “[em Aristóteles] a escolha deliberada é um ato da vontade em outros termos trata-se de uma doutrina da vontade em Aristóteles que se desdobra na doutrina do voluntário, dos tipos de desejo e da escolha deliberada a partir dos fins estabelecidos pelos desejos” Z [3] A [4], p. [5].

Por fim, sobre Aristóteles, podemos nos atentar a obra *Ética a Eudemo*, onde o filósofo buscou conceituar o que é o *voluntário* e o *involuntário* uma vez tendo identificado que as virtudes e vícios podem ser definidos através deles, havendo três vias para agir voluntariamente: por *inclinações de appetite* [6], por opção de *escolha* [7] ou por *pensamentos* [8] e designando as disposições involuntárias, àquelas que se colocam em contrariedade a uma dessas três disposições (Cf. EE, 1223a 20-30).

Do período medieval queremos destacar a visão de São Tomás de Aquino, onde a vontade surgiu como responsável pela liberdade e fundamento do intelecto, portanto tem-se assim a liberdade enraizada na escolha racionalizada da vontade, sendo esta a justificativa para a compressão e fundamento do *livre arbítrio*, assim, o homem

possuiria livre-arbítrio por ser racional e por poder controlar suas vontades¹⁴⁸. Como é sabido, São Tomás de Aquino foi amplamente influenciado pela filosofia aristotélica¹⁴⁹, portanto, a visão conceitual de ambos converge porque se apoiam na concepção de vontade como condutora da razão, porém divergem em suas conclusões: enquanto Aristóteles preocupou-se com a formulação de virtudes como uma sistematização de uma ética racional, Aquino recorreu ao dogmatismo característico de sua época e de seu meio inserindo a vontade no âmbito religioso fundamentando-a estritamente em prol de enaltecer e justificar a fé católica. Desse modo, o conceito de vontade, para além de condutor da razão e motivador de escolhas deliberadas, só passou a ter um tratamento realmente diferenciado em seus princípios e conclusões a partir da modernidade, principalmente com os filósofos Kant, Diderot, Rousseau, Schopenhauer e Nietzsche como veremos na sequência.

Em primeiro lugar queremos tratar a vontade na concepção de Kant, precisamente as expressões como “vontade pura” e “boa vontade” que são bastante recorrentes na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. A *vontade pura* diz respeito aos princípios *a priori*, objetos da metafísica, de leis universais e racionais que são totalmente antagônicos aos motivos empíricos e particulares. Segundo a filósofa e pesquisadora Sally Sedgwick, em sua obra *Fundamentação da metafísica dos costumes, uma chave de leitura*, a vontade pura “nos motiva a agir porém, ela faz de maneira singular, a saber, a partir de um ponto de vista localizado fora do espaço e tempo” (SEDGWICK, 2017, p. 72), já a boa vontade trata-se do ato de se comportar em conformidade exclusiva com os deveres, como predita a clássica frase de abertura da *Fundamentação da metafísica dos costumes* “este mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma *boa vontade*¹⁵⁰”, A , p. – grifo meu). E seguindo mais

¹⁴⁸ Cf. AQUINAS. S.T. *Summa Theologica*, I, Question 82: *Of the Will*.

¹⁴⁹ O comentador Marco Zingano, esclarece também a opinião de Aquino, quando este faz comentários a Aristóteles “comentando a -12, Tomás de Aquino [...] volta a afirmar que a escolha deliberada é um ato da vontade” Z A , p. .

¹⁵⁰ A formulação kantiana do conceito de boa vontade decorre do entendimento de que *talentos de espírito* como o discernimento, a argúcia e capacidade de julgar, bem como as qualidades do *temperamento do espírito* como a coragem, a constância de propósito e a boa decisão dependem exclusivamente do uso que se faz da boa vontade. O argumento tornado mais claro pode ser entendido assim: na ausência de boa vontade no caráter, as qualidades de temperamento e os talentos do espírito acabam por ser nocivos ao passo que alguém nesta situação bem poderia, por exemplo, fazer mal uso de sua argúcia e da sua constância de propósito.

uma vez os comentários de Sedgwick temos que “o caráter bom da boa vontade tem a ver com a motivação, não com o que efetivamente ela realiza. Uma boa vontade é motivada pelo dever. O dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (SEDGWICK, 2017, p. 81). Assim, entendemos que em Kant a vontade passa a ter determinações éticas e morais bastante centrais em sua doutrina, isso porque os conceitos de vontade pura e boa vontade são essenciais para a compreensão da fundamentação da metafísica dos costumes – uma de suas obras mais importantes e que sua influência ainda ecoa fortemente mesmo em nosso tempo.

Também da modernidade surgiram noções como a de *vontade geral*, concebida pelos iluministas como sendo a própria razão embora permeada de um sentido mais político-social do que propriamente ético e sistematizado como em Kant e Aristóteles ou dogmático como em Aquino. Na visão de Diderot, “a vontade geral é em cada indivíduo um ato puro do intelecto que raciocina no silêncio das paixões sobre o que o homem pode exigir de seu semelhante e sobre o que o seu semelhante tem direito de exigir dele” (DIDEROT, 1755, p. 172 – tradução minha). Em Rousseau, encontra-se a diferenciação entre *vontade de todos* e *vontade geral*: a saber, a vontade geral seria sempre reta e com tendências ao bem público, enquanto a vontade de todos diria respeito aos interesses privados, sendo a soma de vontades particulares¹⁵¹.

Tratemos agora a respeito de Schopenhauer, filósofo em que as adjetivações e entendimentos do conceito de vontade ganharam fundamentações completamente diferentes de todos os filósofos anteriores, fato este que o próprio pensador por vezes enfatizou – como se consta nesta significativa citação do segundo tomo de sua obra magna, *O mundo como vontade e como representação* – “a vontade, que em todos os sistemas filosóficos anteriores a mim, em outros aspectos tão divergentes, sempre entra em cena como um dos últimos resultados, é para mim o que há de primeiríssimo” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 327). Mas o que teria de tão diferente no conceito de vontade em Schopenhauer? Em suma, para ele a vontade é absolutamente metafísica, no entanto, é ela que dá sentido e possibilita a existência do mundo físico (o mundo empírico, das aparências causais, das representações e assentado sobre o princípio de razão suficiente), sendo identificável tanto no micro quanto no macrocosmo, respectivamente, no homem ou nos animais enquanto indivíduos e no universo

¹⁵¹ Cf. ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social*, Livro segundo, III, e pode errar a vontade geral, p. 48-50.

enquanto amplitude cosmológica sendo em ambas manifestações da *Vontade Metafísica* e que se objetiva no mundo por meio de *Ideias* inatas (admitidamente por Schopenhauer no estrito sentido platônico), por *principium individuationis* no espaço-tempo, e, enfim, por *pluralidade* (que são os diferentes níveis de objetivação da Vontade numa hierarquia que coloca o homem no topo da pirâmide seguido pelos animais em seus graus de inteligências e pelas plantas em geral dando para a vontade ares de *vontade na natureza, metafísica da natureza*, etc.).

Na perspectiva schopenhaueriana a vontade é também um conceito que esclarece e resolve o problema da *coisa em si* incognoscível da filosofia transcendental kantiana¹⁵², isso porque ela deixa parcialmente de ser incognoscível e passa a poder ser percebida tanto como *consciência de si* quanto como *consciência das outras coisas*¹⁵³

movimento este que é fundamentado tanto em sua tese doutoral *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente* quanto no livro I do primeiro tomo do *Mundo como vontade e como representação*, concernindo ambas à parte epistemológica da obra schopenhaueriana. Assim, estando claro que para Schopenhauer “só a vontade é a coisa em si” (Aguinaldo, 2015, p. 317), esta coisa em si é coisa parcialmente perceptível pela *intuição* e pelo *entendimento*. Além disso, para ampliação da compreensão do quanto a vontade schopenhaueriana diverge das outras conceituações, podemos compreendê-la como destituída de qualquer finalidade e caracterizada como “ímpeto cego e irresistível” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 317) que nunca se satisfaz, sendo, por conseguinte, controladora dos impulsos de vida. A respeito da vontade schopenhaueriana, segundo o filósofo brasileiro Aguinaldo Azevedo “uma vez que todo querer nasce de uma carência, o querer sempre é sofrimento. Ora, viver é querer. Logo, viver é sofrer” (Azevedo, 2015, p. 100), assim temos em Schopenhauer uma inovadora aceção pessimista e irracionalista da vontade.

Por fim, sobre as visões da modernidade nos é relevante considerarmos a filosofia nietzschiana em seu conceito de *vontade de potência* (ou vontade de poder). Nietzsche afirma que o único mundo existente é este mundo de imanências, de sensações e mudanças ininterruptas, e, portanto, desconsidera-se qualquer influência

¹⁵² Aqui tenho em mente os comentários de Safranski, biógrafo e comentador de Schopenhauer que diz o seguinte sobre a *coisa em si* “[...] ant] construíra um vasto edifício e o deixara repleto de elementos racionais, porém a coisa em si parecia um buraco que haviam se esquecido de fechar na alvenaria e através do qual soprava um ar encanado que causava bastante incômodo” (Safranski, 2004, p. 100).

¹⁵³ Informações que são destacadas pelo filósofo nos capítulos 19 e 20 do segundo tomo do *Mundo como vontade e como representação*.

metafísica, não havendo espaço para outro mundo fechado em si mesmo, de ideais imutáveis, contemplativo, e que por conta disso decorreria de qualquer espécie de verdade oculta e transcendente.

Diante disso, por ser e estar toda nossa existência dada e fundamentada neste mundo mesmo, nós não seríamos mais do que o resultado de nossa relação com esta realidade, aliás, realidade que estaria fundada nas relações entre as forças produzidas por ela mesma. Assim, a realidade do mundo é para Nietzsche um aglomerado de potências que querem sempre acumular forças e conseqüentemente fugirem do desprazer almejando o prazer e a superação de si. A *vontade de poder* se confirma como um potente querer em relação àquilo que se almeja, tornando-se ativo, ao contrário de reativo, dominante, ao contrário de dominado. As palavras do filósofo “um ser vivente procura, acima de tudo, descarregar sua força a própria vida é a vontade de potência” (NIETZSCHE, 2012, p. 29).

Vimos que o conceito de vontade possui grande importância principalmente para a modernidade, a partir disso tomaremos aprofundamento na investigação de vontade em Descartes justamente pela relevância que o conceito ganhou na filosofia dos séculos subsequentes a ele com o objetivo principal de responder a seguinte pergunta: o que Cartesius, o considerado pai e difusor da filosofia racionalista moderna teria entendido estritamente pelo conceito de vontade?¹⁵⁴

2. Corpo, alma e vontade em René Descartes

É precisamente na obra de 1641, *Meditações sobre a filosofia primeira*, ao tratar a respeito da imortalidade da alma que Descartes estabelece que devemos ter como primeira condição uma grande *clareza e distinção* entre os conceitos de corpo e alma: “o primeiro e principal requisito que previamente se exige para o conhecimento da imortalidade da alma é que dela nós formemos um conceito, o mais *claro* possível e que seja completamente *distinto* de todo corpo” (DESCARTES, 1996, p. 10).

¹⁵⁴ Aqui pretendo esclarecer o seguinte: cada uma das noções de vontade tratadas anteriormente competem apenas a um caráter introdutório de suas concepções, porém de modo algum esgotam as suas noções em seus respectivos autores. Busquei antes de qualquer coisa fornecer um aparato de contextualização histórica do conceito para posteriormente tratá-lo estritamente no sentido cartesiano, como se seguirá na sequência do texto.

Posteriormente, em 1644 na obra *Princípios da filosofia*, o filósofo explica da seguinte forma a relação entre clareza e distinção:

Chamo conhecimento *claro* àquilo que é manifesto a um espírito atento: tal como dizemos ver claramente os objetos perante nós, os quais agem fortemente sobre os nossos olhos dispostos a fitá-los. E o conhecimento *distinto* é aquela apreensão de tal modo precisa e diferente de todas as outras que só compreende em si aquilo que aparece manifestamente àquele que a considera de modo adequado (DESCARTES, 2005, p. 41).

Segundo Duarte e Soares, no artigo “Distinção entre corpo e alma em Descartes” “a noção de claro é aquela que permite ver as coisas, e a noção de distinção é aquela que, de certo modo, ao ver uma coisa, possibilita determinar e delimitar a coisa enquanto tal” (DUARTE & SOARES, 2004, p. 3). Assim, a característica principal para se ter clareza entre a distinção da alma em relação ao corpo é percebermos que a alma é coisa pensante, completamente distinta da coisa corpórea e que inclusive pode continuar sua existência mesmo após a corrupção do corpo. E ainda na obra *Princípios da filosofia* Descartes esclarece que é utilizando o *cogito*¹⁵⁵ que poderíamos enfim perceber o dualismo entre corpo e alma:

Não poderíamos impedir-nos de acreditar que a conclusão *penso, logo, existo* não seja verdadeira, e por conseguinte a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz os seus pensamentos por ordem. Também me parece que este é o meio mais adequado para conhecer a natureza da alma enquanto substância completamente distinta do corpo (DESCARTES, 2005, p. 26).

Desse modo, sempre tendo o *cogito* como um fio condutor para análise da natureza humana, Descartes compreendeu que poderia duvidar de tudo o que sente, mas que jamais poderia duvidar do próprio ato da dúvida e que o sujeito que duvida seria a própria comprovação da existência. À vista disso, no núcleo da concepção cartesiana, se deixássemos de pensar deixaríamos também de existir. Assim, ao deixarmos de ter um corpo, a continuidade da existência tornar-se-ia uma hipótese válida já que jamais poderíamos conceber a metade de uma alma ou a divisão do pensamento, pois este é imaterial, indivisível e, conseqüentemente, incorruptível. O contrário disso não poderia de modo algum ser verdadeiro, ou seja, seria inconcebível imaginar um corpo que pudesse se mover sem que dentro dele houvesse uma mente pensante, isto é, uma alma.

¹⁵⁵ Anteriormente inaugurado no *Discurso do método* de 1637.

É precisamente através dessas conclusões somadas aos conceitos de *distinção* e *clareza* que o filósofo teria chegado à tese da separação total entre corpo e alma:

Podemos considerar o pensamento e a extensão como as coisas principais que constituem a natureza da substância inteligente e corporal; e por isso devemos concebê-las como a própria substância que pensa e que é extensa, isto é, como a alma e o corpo, pois desta forma conhecemo-los *clara e distintamente* (*idem*, p. 50).

De maneira geral, para atribuímos características totalmente distintas entre as definições de corpo e alma, tomemos como corpo algo que não pode ser concebido sem sua extensão¹⁵⁶ e que só podemos percebê-lo “através da dor e outras sensações que nos advêm sem as termos previsto, e que a nossa alma, através de um conhecimento que lhe é natural, julga que essas sensações não procedem apenas dela enquanto coisa que pensa, mas só quando está unida a uma coisa extensa¹⁵⁷”, *DESCARTES*, p. . Assim, podemos concluir que o que participa do corpo é necessariamente sua extensão e que o ato de percebê-lo como unido à alma está relativo às sensações do peso, da dureza e da dor, mas que, no entanto, a ele *per si*, não cabe o papel de pensar.

Para prosseguirmos na conceituação e compreensão da substância da alma, tomemos agora as considerações feitas por Descartes a respeito do *gênio maligno* constadas na obra *Meditações sobre a filosofia primeira*. Na Segunda Meditação nomeada *Sobre a natureza da mente humana: que ela é mais conhecida do que o corpo*, o filósofo buscou falsear todas as coisas através da extrema dúvida “ upon o, portanto, falsas todas as coisas que vejo [...] corpo, figura, extensão, movimento e lugar são quimeras. Que será então verdadeiro alvez somente isto nada é certo” (*DESCARTES*, 2004, p. 43). Logo em seguida, o filósofo faz uma clássica pergunta da qual considerou perturbadora “ ão á algum Deus, qualquer que seja o nome com que o chame, que tenha posto em mim esses mesmos pensamentos ” *idem*, p. 43). E assim acaba por concluir que mesmo que isso seja verdadeiro lhe restaria ao menos um conhecimento seguro, ou seja, a veracidade e a segurança de sua existência “que [ele] me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu

¹⁵⁶ Sobre isso, conferir em *DESCARTES. Princípios da Filosofia*, II, capítulo 9: *a substância corporal não pode ser concebida claramente sem a sua extensão*, p. 62. E para seguirmos dando mais clareza sobre a extensão corporal, podemos pensar numa proposição simples e totalmente irrefutável, a de que *todo corpo é extenso*.

¹⁵⁷ Curiosamente, o nome do capítulo o qual se encontra essa citação é “*Como sabemos que a nossa alma está unida ao corpo*”.

pensar que sou algo” *idem*, p. 45). Finalmente, após essas considerações, podemos seguir ratificados para conceituar o entendimento de alma dentro da filosofia cartesiana.

Disposto a imaginar-se totalmente livre do seu corpo para investigar o que lhes sobraria, Descartes reflete o que seriam atributos da alma e chega à seguinte conclusão:

Alimentar-me e andar? Como já não tenho corpo, já não são mais que ficções. Sentir? Ora, isto também não me ocorre sem corpo e muitas coisas pareceu-me sentir em sonho de que, em seguida, me dei conta que não sentira. Pensar? Encontrei: há o pensamento, e somente ele não pode ser separado de mim (*idem*, p. 49).

Dessa forma, entendemos que o pensar caberia somente a alma e não ao corpo, justamente porque pensamento e a alma são para Descartes uma única e mesma coisa, tendo-os em comum as características da imaterialidade e da indivisibilidade. É o que ele mesmo nos confirmou em sua última obra *As paixões da alma* de 1649 ao escrever que “é fácil reconhecer que nada resta em nós que devemos atribuir a nossa alma, exceto nossos pensamentos” e na sequência o filósofo classifica o pensamento como sendo de dois gêneros “uns são as ações da alma, outros as suas paixões”. Os pensamentos que são *ações* e correspondem as nossas *vontades* “aquelas que comandam suas ações são todas as nossas *vontades*, porque sentimos que vêm diretamente da alma e parecem depender apenas dela”, já aquelas que dizem respeito as *paixões* “são todas as espécies de *percepções* ou conhecimentos existentes em nós, porque muitas vezes não é nossa alma que os faz tais como são, e porque sempre os recebe das coisas por elas representadas”¹⁵⁸.

Como destacado acima, as questões relativas à vontade são as ações da alma, no entanto, antes de prosseguirmos mais especificamente sobre esse ponto, faz-se necessário esclarecer uma última, porém não menos importante conceituação sobre o dualismo cartesiano: a interação entre a alma (imaterial e pensante) e o corpo (material e não pensante) exige uma resolução, afinal, como explicar que mesmo sendo absolutamente distintos um do outro estejam ainda assim unidos e influenciando-se mutuamente?

Aparentemente não há uma resposta decisiva e definitiva dada nesse sentido, no entanto, dois conceitos podem responder sobre a forma pelo qual há o entendimento estritamente do funcionamento do corpo a partir do entendimento cartesiano. Esses dois

¹⁵⁸ Cf. DESCARTES, *As paixões da alma*, Art. 17: *Quais são as funções da alma*, p. 224.

conceitos foram desenvolvidos a partir dos estudos anatômicos que o filósofo os trouxe a tona; são eles: 1) a ideia de *espíritos animais* e, 2) a concepção sobre a *glândula pineal*.

1) Sobre os *espíritos animais*: de acordo com Chiarottino e Freire, no artigo “ dualismo de Descartes como princípio de sua filosofia natural” “A noção de espíritos animados era, à época de Descartes, uma noção bem viva e muito utilizada: mas Descartes a fez evoluir intensamente, transformando-a em conceito; e sua interpretação tornou-se como que oficial” A , , p. . De modo geral devemos entender que os espíritos animais são responsáveis pelos movimentos do corpo, sendo assim, o corpo não dependeria da alma para se movimentar e é na medida em que os espíritos vão e vem entre o coração e o cérebro que os movimentos corporais se tornam possíveis. No artigo 10 da obra *As paixões da alma*, Descartes esclareceu isso da seguinte forma:

O que denomino espíritos *não são mais do que corpos* e não têm qualquer outra propriedade, exceto a de serem muito pequenos e se moverem muito depressa, assim como as partes da chama que sai de uma tocha; de sorte que não se detêm em nenhum lugar e, à medida que entram alguns nas cavidades do cérebro também saem outros pelos poros existentes na sua substância, poros que os conduzem aos nervos e daí aos músculos, por meio dos quais movem o corpo em todas as diversas maneiras pelas quais esse pode ser movido (DESCARTES, 1979, pp. 220-221).

2) Sobre a *glândula pineal*: de acordo com a obra *Ensaio sobre a moral de Descartes* de Lívio Teixeira, ao estabelecer um órgão que fosse o responsável por ter o papel de governar os espíritos animais Descartes teria “descoberto a causa de todo o funcionamento [do corpo], e com isso, igualmente o ponto onde se inserem a ação da alma sobre o corpo e a do corpo sobre a alma, o que nos permitiria, senão explicar, ao menos localizar o processo psicofisiológico da união” A, , p. . á nas palavras do próprio Descartes encontramos o seguinte:

A alma tem a sua sede principal na pequena glândula que existe no meio do cérebro, de onde irradia para todo o resto do corpo, por intermédio dos espíritos, dos nervos e mesmo do sangue, que, participando das impressões dos espíritos, podem levá-los pelas artérias a todos os membros (DESCARTES, 1979, p. 230).

Temos assim por concluído as questões relativas ao dualismo mente e corpo e o destaque das interações através dos *espíritos animais* como responsáveis pelos movimentos corporais e tendo como seu governante, a *glândula pineal*, ambos condizentes ao corpo.

A partir daqui destacaremos as questões que mais nos importam de acordo com nosso objetivo, por isso, primeiramente trataremos sobre aquilo que diz respeito às *vontades* correspondendo às *ações da alma* e secundariamente sobre aquilo que diz respeito às *percepções* relativo às *paixões da alma*. Então, posteriormente trataremos do entendimento da vontade em conformidade com as paixões da alma, ou seja, a forma que a vontade como ação é entendida nas percepções das paixões.

Para isso queremos previamente frisar que na intenção de cumprir nosso objetivo, as questões relativas às ações da alma nos são mais caras justamente por comporem a conceituação da vontade em si mesma portanto as trataremos de maneira mais detalhada do que das paixões da alma; destas últimas cumprimos o papel de destacar somente de modo elucidativo, porque do contrário extrapolaríamos o nosso objetivo já que é precisamente sobre essas paixões da alma o propósito desta obra de Descartes. Em relação a isso, podemos nos atentar ao fato de que não há uma obra amada As ações da alma, que teria assim de tratar da vontade de maneira central, mas pelo contrário, a obra chama-se *As paixões da alma*, designando para nós de maneira significativa que mais importou ao filósofo francês as *percepções das paixões* do que propriamente o problema da vontade, pois essas ocuparam grande parte de toda a obra e que Descartes o qual buscou classificá-las em diversos desdobramentos.

Começaremos então por destacar as questões relativas à vontade, assim deixamos notoriamente citado de maneira integral o curtíssimo, porém para nós muitíssimo significativo artigo 18, isso especialmente pelo fato dele ser intitulado *Da vontade* e especificamente nele encontramos a exposição de *dois tipos de vontades*, a saber, as vontades que possuem finalidade na própria alma e àquelas que possuem terminações ligadas ao corpo:

Da vontade Nossas vontades são novamente de duas espécies; pois umas são ações da alma que terminam na própria alma, como quando queremos amar a Deus ou, em geral, aplicar nossos pensamentos a qualquer objeto que não é material; as outras são ações que terminam em nosso corpo, como quando, pelo simples fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós caminhamos. (DESCARTES, 1979, p. 224).

Quanto às *percepções*, elas *também se dividem em dois tipos* é o que Descartes esclarece no artigo 19, intitulado *Da percepção* “umas têm a alma como causa, outras o corpo. As que têm a alma como causa são as percepções de nossas vontades e de todas as imaginações” *idem*, p. 224). Em conformidade com o que possuem a *alma como causa* se constam alguns exemplos no artigo 20:

Quando nossa alma se aplica a imaginar alguma coisa que não existe, como representar um palácio encantado ou uma quimera, e também quando se aplica a considerar algo que é somente inteligível e não imaginável, por exemplo a sua própria natureza, *as percepções que tem dessas coisas dependem principalmente da vontade que a leva a percebê-las* (*idem*, pp. 224-225).

Já aquilo que têm o *corpo como causa*, Descartes expressa assim:

Entre as percepções que são causadas pelo corpo, a maior parte depende dos nervos; mas há também algumas que deles não dependem, e que se chamam imaginações [...] não obstante, *diferem pelo fato de nossa vontade não se empenhar em formá-las*, o que faz com que não possam ser incluídas no número das ações da alma” (*idem*, p. 225).

Agora, vejamos sobre aquilo que tem conformidade entre a vontade (ações da alma) e as paixões da alma: a concepção cartesiana sobre o órgão da glândula pineal estabelece que esta, além de ser responsável por abrigar a alma e ser mediadora da comunicação entre corpo e alma fazendo-se governante dos espíritos animais, cabe a ela outras características que para nós é especialmente importante, precisamente encontramos isso no artigo onde o filósofo diz “quando se quer imaginar algo que nunca se viu, essa *vontade* tem o poder de levar a glândula [pineal] a mover-se de maneira necessária” *idem*, p. 233).

Outro artigo significativo é o 44, nele Descartes concebe que a alma age sobre o corpo por meio da vontade e por movimentos que esta produz na glândula pineal “se se quer dispor os olhos para olhar um objeto muito distanciado, essa vontade faz com que a pupila se dilate; e se se quer dispô-los a olhar um objeto muito próximo, essa vontade faz com que a pupila se contraia; mas se só se pensa em alargar a pupila, em vão teremos tal vontade” *idem*, p. 234). Um outro exemplo também aparece no mesmo artigo e que diz o seguinte:

Quando, ao falar, pensamos apenas no sentido do que queremos dizer, isto faz com que mexamos a língua e os lábios muito mais

rapidamente e muito melhor do que se pensássemos em mexê-los de todas as formas necessárias para proferir as mesmas palavras, dado que o hábito que adquirimos de aprender a falar fez com que juntássemos a ação da alma, que, por intermédio da glândula pode mover a língua e os lábios, mais com a significação das palavras que resultam desses movimentos do que com os próprios movimentos (*idem*, p. 234).

Dessa forma, compreendemos que a vontade em Descartes pode ser caracterizada por uma contrariedade ao mero pensar em vista de ter uma qualidade autônoma que responde a certos estímulos e querereres, no entanto, há de se atentar ao fato que “nossas paixões não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, *mas podem sê-lo indiretamente*, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar” *idem*, p. 234). Assim, Descartes dá claros exemplos sobre como excitarmos a vontade de maneira indireta, sendo-nos necessário aplicar exemplos que nos “persuadem de que o perigo não é grande de que há sempre mais segurança na defesa do que na fuga; de que teremos glória e alegria de haveremos vencido, ao passo que não podemos esperar da fuga senão o pesar e a vergonha de termos fugido” *idem*, p. 234).

Por fim, queremos destacar que a vontade de acordo com o entendimento de Descartes possui uma característica de se contrapor as paixões, justamente pelo seu caráter de poder indiretamente suprimi-las, como vimos acima. Outro trecho que esclarece a questão consta-se no artigo 46, e diz assim:

Há uma razão¹⁵⁹ particular que impede a alma de poder alterar ou estancar rapidamente suas paixões [...] O máximo que pode fazer a vontade, enquanto essa emoção está em vigor, é não consentir em seus efeitos e *reter* muitos dos movimentos aos quais ela dispõe o corpo. Por exemplo, se a cólera faz levantar a mão para bater, a vontade pode comumente *retê-la*; se o medo incita as pessoas a fugir, a vontade pode *detê-las* e assim por diante (*idem*, pp. 234-235).

Através dessas demonstrações, talvez em um olhar rápido pudéssemos inferir que em Descartes *a vontade, que é também uma forma indireta de limitar as paixões, movimenta a glândula que abriga a alma; e a glândula que abriga a alma movimenta os espíritos animais; e os espíritos animais movimentariam o corpo. Daí*

¹⁵⁹ A razão a qual Descartes refere-se aqui é a vontade.

enfim, chegaríamos a errônea conclusão de que essa acepção poderia nos colocar em contrariedade, por exemplo, com a visão de Schopenhauer de que em todos os sistemas anteriores ao seu a vontade sempre apareceu como secundária¹⁶⁰ já que ao concebermos tal acepção como positiva e verdadeira, teríamos a vontade cartesiana aparecendo como primária, ainda que o próprio filósofo não tivesse concebido-a assim.

A verdade sobre o conceito de vontade em Descartes é que ele supriu-o em prol de elogiar e conceituar a alma certamente em vista do espírito eclesiástico que ainda pairava em sua época porém, destacamos que para a vontade ter sido um conceito primordial e central na doutrina de Descartes, um problema ainda permaneceria sem resolução, a saber, trata-se da questão da racionalidade, pois a vontade cartesiana, ainda que possa ser responsável pelos movimentos da glândula pineal, não deixa de ser concebida como *vontade racional, controlável e respondendo sempre as paixões* e não exatamente como cega, infatigável ou cosmológica como aconteceu anos mais tarde na doutrina schopenhaueriana. Ora, a vontade cartesiana é antes de qualquer coisa uma ação da alma, e a alma está estritamente ligada aos pensamentos. O que seria então essa retenção e detenção (indireta) da vontade como vimos na citação acima senão uma forma racional de agir em contrariedade a corrupção das paixões?

Dessa forma, para concluirmos de maneira segura temos de entender que embora Descartes tenha concebido a vontade como uma *ação indistinta da alma*, seu enfoque foi muito mais na própria alma do que na vontade em si. Além disso, a vontade condizente e ligada aos movimentos da glândula pineal estaria como vimos muito ligada ao aspecto imaginário, ou seja, ao de *pensar* sobre o que não se pode ver e, por fim, estaria também relacionado à perspectiva de se querer o que se quer a nível consciente, sendo possível manipulá-la para negar às paixões.

Assim, cumprimos nosso objetivo de evidenciar a vontade dentro da filosofia de Descartes, expondo seu entendimento, sua localização e ampliando sua compreensão. A partir de agora passaremos a conceituar a respeito da cirurgia de comissurotomia e a crítica de Gilbert Ryle ao pensamento cartesiano, com isso queremos enfatizar problemas filosóficos que até então foram pouco tratados e estritamente nisso justificar também sua relevância.

¹⁶⁰ Rever a citação feita sobre Schopenhauer na *Introdução* deste artigo.

3. A cirurgia de comissurotomia e a crítica de Gilbert Ryle

A cirurgia de calosotomia, comissurotomia ou *split-brain* (cérebro separado) trata-se de uma solução paliativa para a epilepsia e que consiste em cortar o corpo caloso (parte que conecta o hemisfério cerebral esquerdo e direito) com objetivo de limitar a disseminação da atividade epilética de um dos lados que possua um distúrbio em relação ao outro que esteja saudável ou menos comprometido. Esse avanço da neurociência abre espaço para discussões filosóficas porque ao avaliar as alterações psicológicas dos pacientes que foram submetidos a essa cirurgia, alguns médicos e pesquisadores concluíram que no momento em que as informações não são mais compartilhadas pelos hemisférios um único indivíduo parece ter comportamentos desconexos, abrindo espaço para a hipótese da duplicidade da consciência¹⁶¹.

Na obra *Cérebro esquerdo, cérebro direito*, os pesquisadores Springer e Deutsch indicam que a divisibilidade da consciência a partir da cirurgia de divisão entre os hemisférios cerebrais é um tema bastante polêmico e que diverge opiniões de médicos e pesquisadores “nos últimos vinte e cinco anos, o trabalho com pacientes comissurotomizados levantou questões quanto a implicação da operação de comissurotomia no problema mente-corpo” D , , p. .

Esses pesquisadores também trataram a respeito do cartesianismo ao considerarem que examinando os textos do filósofo francês:

Conclui-se que designar a consciência como parte do corpo parece um desvio descabido no pensamento de Descartes. Embora gostasse de analisar mecanicamente algumas funções de seres vivos e tivesse grande interesse pela anatomia humana, ele sentia que havia algo sobre os seres humanos que não podia ser explicado nesses termos (*idem*, p. 354).

Os pesquisadores Springer e Deutsch indicam que apesar de não ser uma recorrência frequente e comum, alguns pacientes pós-operados de comissurotomia relatam situações desconexas entre algumas de suas atividades cotidianas. Um deles teria dito que viu sua mão esquerda lutando contra a mão direita ao tentar vestir suas calças, como se houvessem duas vontades agindo sobre um mesmo indivíduo, onde

¹⁶¹ Se formos considerar a partir do objetivo principal da presente pesquisa, por ampliação, talvez pudéssemos refletir sobre a *duplicidade da vontade* num mesmo corpo, algo evidentemente difícil de demonstrar, mas que creio, possa ser filosoficamente discutido.

“uma delas estava puxando as calças para cima enquanto a outra estava puxando para baixo”, em outro incidente, o mesmo paciente relatou que estava irado e “procurava violentamente atingir sua mulher com a mão esquerda, enquanto a direita agarrava a esquerda numa tentativa de parar com aquilo” *idem*, p. 59).

O pesquisador brasileiro Walter Menon nos dá um excelente exemplo da riqueza filosófica dessa questão ao considerar o seguinte exemplo:

Imagine que um sujeito S está morrendo, mas tem os dois hemisférios cerebrais intactos (que contêm as mesmas memórias, desejos, atitudes etc.). S é gêmeo idêntico de mais dois irmãos gêmeos idênticos. Imagine também que os irmãos gêmeos de S estão sofrendo do mal de Alzheimer e precisam fazer um transplante de cérebro. Assim, S se sacrifica, transplantando para cada irmão gêmeo um hemisfério do seu cérebro. Cada um terá um cérebro completo a partir de um hemisfério doado por S. Temos em mente que esse experimento é logicamente correto, embora não realizável. Continuando, cada irmão gêmeo resultante pensará que é S, pois cada um terá as mesmas memórias, desejos, sentimentos, comportamentos que continham os hemisférios de S, e não somente isso, mas também um corpo em tudo semelhante ao de S [...] Assim, teríamos dois sujeitos S [com] hemisférios separados apesar de agirem como duas pessoas em um mesmo corpo, continuam tendo uma unidade mental (MENON, 2016, pp. 123-124).

Deve-se ter em mente que a divisão entre os dois hemisférios cerebrais não garante e nem conclui essa discussão da divisão da consciência e nem ao menos prova que há duas vontades num mesmo indivíduo, mas que no presente momento da contemporaneidade abre hipóteses e considerações a respeito de tal fato, sendo precisamente isso o que buscamos fazer aqui, ou seja, apenas elucidar e divulgar a questão e não concluí-la como resolvida ou estabelecer um ponto de vista único entre a confirmação ou a negação da divisibilidade da consciência ou da dupla vontade.

Valendo-se dessa mesma cautela, os pesquisadores Springer e Deutsch indicam que existem outros mecanismos cerebrais além do nervo caloso que fazem a troca de informações entre os o hemisfério cerebral esquerdo e direito, e que isso acaba por possibilitar que pessoas comissurotomizadas continuem a ter um entendimento único a respeito do mundo representado (que é um ponto negativo para demonstrar a possibilidade da duplicidade da vontade):

Uma variedade de mecanismos unificadores [...] parecem compensar a ausência das comissuras cerebrais. Movimento de olho conjugados,

bem como o fato de que cada olho projeta para ambos os hemisférios, exercem um papel importante para estabelecer a unidade no universo visual. Os movimentos do olho, iniciados por um hemisfério para trazer um objeto à visão direta, servem também para tornar aquela informação disponível para o outro hemisfério. Grande parte do conflito, que poderia resultar do fato de os dois hemisférios terem visão das diferentes metades do campo visual, é assim evitado (SPRINGER e DEUTSCH, 1998, p. 81).

Por fim, queremos destacar brevemente o pensamento do filósofo britânico Gilbert Ryle (1900 – 1976) que foi um dos maiores críticos modernos do dualismo cartesiano. Em sua obra *The Concept of Mind* (1949), Ryle apresentou que a divisão entre corpo-mente inaugurada em Descartes teria se tornado tão hegemônica na filosofia ocidental que poderia ser conceituada como uma absurda doutrina oficial, sendo isto inclusive o título da segunda parte do primeiro capítulo de sua obra “ absurdo da doutrina oficial”¹⁶² (RYLE, 2000, p. 17, tradução minha). Sobre isso Ryle diz o seguinte “ á uma doutrina sobre a natureza e o lugar das mentes que é tão prevalente entre teóricos e até entre os leigos que merece ser descrita como teoria oficial”¹⁶³ (RYLE, 2000, p. 13).

A crítica de Ryle demonstra que a clássica expressão *fantasma na máquina* (demasiadamente utilizada por ele) buscou enfatizar que a divisão entre corpo e alma cartesiana deriva de um *erro categorial de linguagem*, sendo totalmente equivocado querer conceber a mente e o corpo na mesma categoria conceitual lógica porque os movimentos mentais não poderiam de modo nenhum determinar os processos mecânicos do corpo uma vez que a oposição constante feita por Descartes entre mente-corpo colocou a mente em um campo isolado e imaterial sem haver nela uma existência física espaço-temporal sendo assim, para Gilbert Ryle seria inconcebível e até mesmo ilógico que algo que não está situado no mesmo espaço-tempo do corpo pudesse ser a causa de seus movimentos “As pessoas podem ver ouvir e sacudir um os corpos dos outros, mas eles são irremediavelmente cegos e surdos ao funcionamento das mentes uns dos outros e inoperantes sobre eles”¹⁶⁴ (*idem*, p. 15).

¹⁶² “ e absurdit of t e official doctrine”.

¹⁶³ “ ere is a doctrine about t e nature and place of minds ic is so prevalent among t eorists and even among la men t at it deserves to be described as t e official t eor ”.

¹⁶⁴ “ eople can see, ear and jolt one anot er s bodies, but t e are irremediabl blind and deaf to the or ings of one anot er s minds and inoperative upon t em”.

Aquilo que Ryle chamou de doutrina oficial, tem por intenção destacar a hegemonia equivocada construída por Descartes e pelos filósofos que por esta doutrina tenham sido influenciados. Para Ryle era essencial denunciar o cartesianismo como completamente falso e enganoso. No propósito de enfatizar a compressão da expressão *fantasma na máquina* queremos destacar um exemplo dado pelo filósofo que esclarece o equívoco cartesiano: Ryle faz com que o leitor imagine que um estrangeiro chegou para visitar a universidade de Oxford, e então é lhe mostrado bibliotecas, quadras de jogos, museus, escritórios e departamentos científicos, no entanto, ao final da visita o estrangeiro pergunta-se onde está a universidade. Segundo Ryle o estrangeiro não compreende onde se encontra a universidade justamente porque quer deparar-se com ela da mesma maneira como se deparou com bibliotecas e museus, porém, a universidade é uma instituição geral que engloba todas as coisas anteriormente visitadas. Isso explicaria a noção de *erro categorial*, porque teria sido exatamente o equívoco de Descartes ao compreender a alma como uma realidade à parte da unidade do corpo humano (Cf. RYLE, 2000, p. 14).

Indo além nesta reflexão, Ryle compreende que Descartes teria sido ambíguo quando julgou que o pensamento seria uma maquinaria tão complexa e organizada quanto o corpo, já os tomando como separados e completamente distintos. De acordo com isso, tem-se a noção de que se o corpo poderia ser entendido como uma inumerável movimentação entre causas e efeitos, a mente teria de também ser assim, sendo ambos constituídos por unidades completamente diferentes, daí o fato de que para Ryle a teoria de Descartes não teria errado nos detalhes, porém estaria corrompida em todo seu princípio e fundamentações¹⁶⁵.

Considerações finais:

Quisemos demonstrar o aparecimento do conceito de vontade na doutrina de René Descartes principalmente por conta da importância que ele tomou na filosofia moderna (o que quisemos também destacar na Introdução) fato este que foi a motivação principal para o desenvolvimento dessa pesquisa. Diante deste objetivo previamente traçado pudemos confirmar que em Descartes a vontade é antes de tudo um

¹⁶⁵ Cf. RYLE, *The Concept of Mind*, p. 17.

desdobramento do seu dualismo entre corpo e alma, precisamente uma das funções das *ações indistintas da alma*.

Quisemos também demonstrar que tanto a crítica de Gilbert Ryle como a cirurgia paliativa de comissurotomia fornecem indicativos de que a lógica e a neurologia abriram espaço para colocar em dúvida a indivisibilidade do pensamento (ou da alma, no caso de pensarmos estritamente em relação ao dualismo cartesiano).

No caso de Ryle, a indivisibilidade do pensamento cartesiano seria colocada em xeque justamente por conta de um erro geral e categorial contido em toda estrutura da doutrina de Descartes. Já a respeito da cirurgia de comissurotomia compreendemos uma possibilidade de reflexão filosófica que talvez possa ter espaço para discussões mais amplas nas próximas décadas e séculos: seria de fato possível a divisão total do pensamento? Isto poderia significar alguma evolução científica para além da reflexão filosófica? De fato, não chegamos a essas respostas e nem tivemos por intenção respondê-las, mas consideramos que cumprimos nossa função em trazê-las à tona e torná-las de algum modo relevantes.

Referências bibliográficas:

AQUINAS, Thomas St. *Summa Theologica*, Christian Classics, “question 11, article 1”, .

ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTOTELES. *Ethica Nicomachea I, I 3 – III 8 Tratado da virtude moral*, tradução notas e comentários de Marco Zingano, Edysseus: São Paulo, 2017.

ARISTOTLE. *Eudemian Ethics: Books I, II and VIII*, Translated by: Michael Woods, 2^o edition. Clarendon Press Oxford: New York, 2005.

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*, Campinas: Unicamp, 2004.

DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*, Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*, Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*, São Paulo, Rideel, 2005.

D D , Denis D A , ean e ond. *Encyclopedic liberty: political articles in the ictionar o iderot and d' lem ert*. Edited by: Henryy C. Clark & Christine Dunn Henderson. Indianapolis: Liberty Fund, 2016.

DUARTE, Henia Laura de Freitas & S A , Alexandre uimarães adeu. “ não entre corpo e alma em Descartes”. revista horizonte ientífico, , , ul . Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/view/24325>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

KANT. Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2018.

MENON, Walter. *Filosofia da mente*, Curitiba: Intersaberes, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*, São Paulo: Martin Claret, 2015.

A , Aguinaldo. “essimismo e sabedoria em c open auer”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 9 (1), 119-136, 2018.

PLATÓN. Dialógos II: *Gorgias*, Madrid: Editorial Gredos, 1987.

RAMOZZI-CHIAROTTINO, Zelia & FREIRE, José-Jozefran. O dualismo de Descartes como princípio de sua Filosofia Natural. *Estud. av.*, São Paulo , v. 27, n. 79, p. 157-170, 2013 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142013000300012&lng=en&nrm=iso>. access on 04 Sept. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142013000300012>.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*, São Paulo: Coleção os pensadores, Abril Cultural, 1983, pp. 48-50.

RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*, London: Penguin, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. 2ª Edição. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo II. São Paulo: UNESP, 2015.

SEDGWICK, Sally. *Fundamentação da metafísica dos costumes uma chave de leitura*, Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

SPRINGER, Sally P. & DEUTSCH, Georg. *Cérebro esquerdo, cérebro direito*, São Paulo: Summus, 1998.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*, São Paulo: Editora brasileira, 1990.

Z A , arco. “omentários” em *Ethica Nicomachea I, I 3 – III 8 Tratado da virtude moral*, tradução notas e comentários de Marco Zingano, Odysseus: São Paulo, 2017.

MEDIÇÕES COMO ASSUNTO FILOSÓFICO: UMA AGENDA MULTIFACETADA

Félix Pinheiro*

Resumo: A filosofia contemporânea está recheada por disciplinas que investigam tópicos em vista de um conceito. Exemplos são as filosofias da memória, da tecnologia e das medições, tema desse artigo. Embora a área venha recebendo destaque – sobretudo em vista das contribuições notáveis de Nancy Cartwright, Bas van Fraassen, Eran Tal e Hasok Chang – ela permanece pouco discutida na academia nacional. Parte disso se deve à falta de trabalhos que atentem para o que é o campo, sua história e importância, cuja elucidação constitui o objetivo deste artigo, através desta pergunta: desde quando há uma filosofia das medições e em quais sentidos?

Palavras-chave: Filosofia da medição. História da filosofia. Filosofia da Ciência.

MEASUREMENTS AS A PHILOSOPHICAL SUBJECT: A MULTIFACETED AGENDA

Abstract: Contemporary philosophy is filled with disciplines that investigate topics related to a central concept. Examples are the philosophies of memory, technology, and measurements – the last is the subject of this article. Although this area has been gaining prominence – especially because of notable contributions, such as of Nancy Cartwright, Bas van Fraassen, Eran Tal, and Hasok Chang – it remains little discussed in the Brazilian academy. That is due to the lack of studies paying attention to what the field is, its history and importance, whose elucidation constitutes the objective of this article, through this question: since when and in what senses does a philosophy of measures exist?

Keywords: Philosophy of measurement. History of Philosophy. Philosophy of Science.

Última edição do Guinness Book, corações a mais de mil. E eu com esses números? Cinco extinções em massa, quatrocentas humanidades. E eu com esses números? Solidão a dois, dívida externa, anos luz (...). Preparar para decolar, contagem regressiva: (...) Mega, ultra, hiper, micro, baixas calorias, kilowatts, gigabytes... e eu, o que faço com esses números?"

Humberto Gessinger

*Licenciado e Mestre em Filosofia pela UFSM. Doutor em Filosofia pela UFSC. E-mail: elifks.sm@gmail.com.

rec o da canção “ úmeros” – ngen eiros do a aii, álbum “ . Destinos” – Universal Music, 2000, composição Humberto Gessinger.

A filosofia contemporânea está recheada por disciplinas que investigam tópicos em vista de um conceito. Exemplos são as filosofias da memória, a filosofia da tecnologia e a filosofia das medições, tema desse artigo. A área tem recebido destaque sobretudo em vista das contribuições notáveis de Bas van Fraassen (2007, 2008), Eran Tal (2013, 2020), Hasok Chang (2004), do filósofo e metrologista Luca Mari (2003, 2013) junto de seus colaboradores e dos trabalhos colaborativos de Nancy Cartwright (cf. Cartwright e Chang, 2013; Cartwright e Runhardt, 2014). Contudo, os temas da filosofia das medições permanecem pouco discutidos na filosofia acadêmica nacional. Penso que parte disso se deve à falta de trabalhos que atentem para o que é o campo, para a história desses temas e a sua importância. O objetivo geral deste artigo é efetuar uma elucidação propedêutica sobre esses pontos, a qual é desenvolvida com uma análise da seguinte pergunta: desde quando há uma filosofia das medições e em quais sentidos? O texto que segue argumenta que há três sentidos em que estudos paralelos culminam em uma filosofia das medições (em acepção disciplinar), resultando em uma agenda multifacetada de problemas e investigações que, embora enfatizem a *expertise* em um ou outro campo do saber, culmina em uma área substantivamente interdisciplinar.

Uma agenda multifacetada: três sentidos em que há uma filosofia sobre as medições

o verbete “*Measurement in Science*” da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* - SEF, Tal (2020) expõe que as medições são atividades ubíquas, elas integram a sociedade contemporânea na ciência, na tecnologia, no comércio, na indústria e na vida cotidiana. Para além da ubiquidade das medidas e dos seus procedimentos, elas desempenham papéis importantíssimos nos empreendimentos investigativos e em sua padronização, sobretudo na produção de conhecimento científico. Entendê-las, caracterizá-las, esclarecer as suas relações com o conhecimento, mostrar as condições que tornam algo significativamente mensurável, dentre outros tópicos, são problemas com uma longa e ainda em curso história: uma filosofia das medições. Em artigo anterior, o autor explica que “a filosofia de medição visa caracterizar e classificar os procedimentos de medição e esclarecer as condições conceituais, ontológicas, epistêmicas e tecnológicas que tornam a medição possível e confiável” (Tal, 2020, p. 1160). Desse modo, pode-se pensar que há uma filosofia das medições desde quando essas condições conceituais foram problematizadas, motivo pelo qual, por vezes, o

trabalho de Helmholtz [1887] é afirmado na literatura enquanto uma fundação disciplinar. Por exemplo, Díez afirma que ele é “geralmente considerado como a primeira contribuição teórica para questões relacionadas à medição [...], [onde] a questão das condições que tornam a medição possível é explicitamente formulada pela primeira vez” (Díez, 2013, p. 1160). Contudo, pode-se apontar certas características nas investigações filosóficas sobre as medições antes e depois de Helmholtz [1887], as quais distanciam um escopo disciplinar daquela análise iniciada por ele.

Por um lado, Tal (2013) ressalta que os desenvolvimentos atuais na área permitem contrastar “novos” e “velhos” problemas para a disciplina. Assim, o propósito do seu artigo consiste em

em vez de fornecer uma introdução abrangente a esse campo, o objetivo deste ensaio é fazer um levantamento dos desenvolvimentos recentes e contrastá-los com trabalhos anteriores. Em particular, vou me concentrar em duas áreas em que os estudos na última década se afastaram significativamente das abordagens filosóficas tradicionais [...] a coordenação entre os conceitos teóricos de grandezas como massa e comprimento e os procedimentos empíricos que os medem [...] [e] os papéis das representações nas medições. (Tal, 2013, p. 1160).

No trabalho de Tal (2013), o levantamento dos tópicos que são diretamente contrastados com a abordagem iniciada por Helmholtz [1887] versa sobre o entendimento filosófico do papel das representações nas medições, mas uma série de distanciamentos podem ser sinalizados com uma introdução mais abrangente ao campo – embora não exaustiva.¹⁶⁶

Por outro lado, no verbete escrito para a SEF (cf. Tal, 2020, seção 2), o autor sinaliza que embora a filosofia da medição, enquanto uma área de investigação autônoma, surge na segunda metade do século XIX, há múltiplos entendimentos sobre

¹⁶⁶ Vale notar que o caráter deste texto difere dos propósitos de Tal (2013). Enquanto o artigo de Tal (2013) versa especificamente sobre como as recentes abordagens baseadas em modelos se distanciam das abordagens semânticas (do convencionalismo e do operacionalismo) e representacionistas (desde Helmholtz [1887] até a Teoria Representacional das Medições – TRM), o propósito deste artigo é fornecer aquela análise de cunho um pouco mais abrangente – a qual Tal (2013) sinalizava como estando para além dos seus objetivos. Ao custo de, por motivos de espaço, sacrificar o aprofundamento da especificidade de cada tópico e problema, isso é feito em dois sentidos: observando a área atual para além das abordagens baseadas em modelos (mas ressaltando sua importância no *front* das investigações epistêmicas sobre as medições e os conceitos da metrologia) e revendo um sentido histórico-disciplinar que abarque estudos filosóficos em períodos anteriores ao trabalho de Helmholtz [1887] e sobre eles.

as medições e seus conceitos relacionados desde a antiguidade. Junto de teses epistemológicas sobre as medições e metafísicas/ontológicas sobre os seus significados e a natureza dos seus componentes e alvos, esses entendimentos formam compreensões culturais compartilhadas, distintas ao longo de diferentes tradições (em época e lugar), as quais podem tomar como objeto de estudo o que Crease (2013) chama de “metrosófia”. Nesse sentido, uma filosofia das medições envolve a história das medições e o seu atual fazer – a análise e a compreensão historiográfica – a qual, nas palavras de Crease

abrange mais do que o relato de como a atual rede de padrões, instrumentos e instituições veio a existir. Inclui também as mudanças que têm lugar no significado da mensuração. Cada época tem uma metrosófia, uma compreensão cultural compartilhada de por que medimos e o que obtemos a partir das medições, e essa compreensão evolui com o correr do tempo. Mas é mais difícil falar a respeito dessas compreensões culturais compartilhadas, sobretudo porque cada época está convencida de que não as possui [...] a maneira como nós medimos é a maneira correta, e nos liga com a realidade . . . , p. 176).

Isso posto, cabe a pergunta sobre como, afinal, podemos compreender o que é a filosofia da medição. Os comentários anteriores possuem a virtude heurística de posicionar: o que vinha sendo feito antes de Helmholtz [1887], o realizado por ele que influenciou o surgimento de um programa de pesquisa; finalmente, as investigações efetuadas depois do mesmo por fora desse programa. Essa organização histórica está diretamente relacionada com as diretrizes que utilizamos para compreender o que é uma filosofia das medições. A depender do critério utilizado para demarcar a disciplina, uma filosofia da medição poderá ser vista como: (i) uma área do saber muito antiga, possivelmente rastreável até as origens da filosofia e do raciocínio matemático, (ii) uma disciplina iniciada por um programa empirista da ciência no século XIX, ou (iii) uma disciplina formada por uma coleção de investigações (maturadas no início do século XXI) sobre a ciência e a sua relação com a sociedade contemporânea após as influências da virada historicista e experimental na filosofia da ciência. A amplitude dessas demarcações possui consequências distintas para o entendimento da disciplina, como organizado na Tabela 1, o texto que segue esclarece cada um desses sentidos.

Tabela 1. Três sentidos histórico-disciplinares da filosofia sobre as medições.

Critério	Escopo histórico	Consequência-amplitude
Uma filosofia sobre as medições existe sempre que a atividade de medir, bem como algum conceito de “medição”, atua em uma abordagem na história da filosofia.	Área não delimitada.	Inclui a história da ciência e da filosofia, não só ocidental, junto de estudos sobre o papel das medições no pensamento de autores(as) ao longo da mesma.
Uma filosofia sobre as medições inicia quando uma abordagem filosófica toma os problemas que emergem da prática de medir como principal objeto de estudo.	Possui no trabalho de Helmholtz [1887] uma demarcação histórica.	A área inicia dentro de um programa epistemológico com pretensões empiristas/naturalistas e se desenvolve em vista da maturação desse projeto e das críticas direcionadas ao mesmo.
Uma filosofia sobre as medições inclui os estudos sobre a importância filosófica de atentar para os papéis das medições no mundo contemporâneo.	Estudos interdisciplinares, embora independentes entre si, maturados no início desse século que visam diferentes temas e fenômenos em torno das medições, como a padronização científica, o <i>big data</i> , a formação e os efeitos da globalização, sua relação com a ciência e com a tecnociência.	Impulsionada pelas discussões epistêmicas sobre a metrologia, a área reúne diferentes tipos de projetos na filosofia atual, como os (antir)realismos na filosofia da ciência e as <i>science studies</i> .

Utilizando um critério intuitivo, de que houve uma filosofia da medição sempre que as mesmas desempenharam algum papel relevante no pensamento filosófico ao longo da história, sobretudo com funções secundárias em vista de teses epistemológicas e metafísicas, a mesma será entendida enquanto uma reunião de discussões muito antigas, bem como dos estudos atuais sobre essa história.¹⁶⁷ Um bom exemplo aqui remonta famoso *dictum* atribuído à Protágoras e repetido no século passado no manifesto dos filósofos do círculo de Viena “o homem é a medida de todas as coisas” (Hahn, Neurath e Carnap, 1986 [1929], p. 10).

¹⁶⁷ Isto é, da história da ciência e da filosofia nos sentidos de (i) disciplinas ao longo do tempo e (ii) suas historiografias.

A título de exemplo, no pensamento de Protágoras, a afirmação de que *o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são e das coisas que não são*, possui três ambiguidades interpretativas cf. Bonazzi, 2020. A saber se por “homem” o sofista se refere ao indivíduo ou a humanidade; se a última parte do *dictum* consiste na avaliação do que existe ou dos modos de ser daquilo que existe; finalmente, quais os sentidos das expressões “medida” e “coisas”. Como se sabe, a abordagem de Protágoras é interpretada e discutida junto de diferentes fontes (como as obras de Platão, Aristóteles, Diógenes e Sexto). Considerando a interpretação platônica, Mari discute os sentidos em que o *dictum* estabelece “um paradigma de conhecimento em referência ao conceito de medida” (2019), p. 13. Aqui, as medições são sinônimos de julgamento e avaliação, mas acrescentando-se uma inescapável carga subjetiva – a qual torna aparentemente paradoxal a utilização da expressão “paradigma de conhecimento”.¹⁶⁸ O mesmo não pode ser dito, contudo, da reutilização de parte desse *dictum* pelos filósofos do círculo de Viena. Enquanto é provável que no caso de Protágoras, seguindo Bonazzi (2020), a afirmação vise o que cada indivíduo julga – incluindo na “medida das coisas” o quente e o frio, mas também o certo e o errado, o justo e o injusto – os positivistas lógicos reconhecidamente visavam um projeto epistemológico humanista.¹⁶⁹ Há uma diferença substancial, assim, já nos sentidos admitidos na primeira ambiguidade do *dictum*: à diferença do proposto pelo sofista, o “sujeito” da medida das coisas é a humanidade que coletivamente produz conhecimento.

Para além de bons exemplos sobre os assuntos que formam uma filosofia da medição através do primeiro critério, também há dois sentidos em que essa discussão ajuda a entender como o segundo critério delimita o campo. Como dito anteriormente e melhor explicado em outro trabalho, tomar as condições das medições enquanto principal objeto de estudo atribui ao trabalho de Helmholtz [1887] um marco histórico e

¹⁶⁸ Sobre esse aparente paradoxo, Bonazzi (2020) esclarece que a tese de Protágoras é efetivamente epistemológica, mas distinta das abordagens que pensam no conhecimento de modo abstrato. Ao invés, o sofista enfatiza o caráter situado e referente ao indivíduo do conhecimento – pessoas concretas com suas histórias e experiências de vida, em detrimento de um sujeito genérico e impessoal. É cada pessoa, assim, com suas experiências, preconceitos, esperanças e expectativas, o centro dessa tese epistemológica – opondo-se diretamente aos filósofos que identificavam a opinião do indivíduo com algo oposto ao conhecimento genuíno, sobretudo Parmênides.

¹⁶⁹ Sobre isso, da qual um a esclarece que “a visão de Helmholtz e do círculo de Viena da ciência unificada enquanto uma atitude em relação ao mundo é amplamente humanista: a atitude científica, o vínculo unificador de toda a ciência, é uma postura em relação ao mundo que não considera nada como *a priori* impossível para o ser humano – nem um problema insolúvel e nem um conhecimento inacessível” (2019, p. 325).

disciplinar.¹⁷⁰ Embora certas demarcações históricas tenham uma boa dose de convenção, há um bom motivo para a literatura atual considerar o trabalho de Helmholtz um marco disciplinar. Ele se deve ao posicionamento de um problema, a saber: a busca pelo sentido objetivo de expressar através de números certas características e relações não numéricas.

Isso não deve ser entendido, contudo, supondo que Helmholtz [1887] tenha tomado as medições como principal objeto de estudo junto de uma exagerada suspeição do juízo, ou colocando entre parênteses quaisquer pressupostos epistêmicos e metafísicos sobre a natureza das medições. Pelo contrário, como os estudos na filosofia das medições no primeiro sentido mostram, conceitos de “medição” carregam uma série de dualidades ao longo da história e das culturas.

Sobre essas dicotomias, vale a pena abrir um parêntese explicativo (ainda em vista do primeiro sentido para a disciplina) considerando a etimologia das próprias palavras “medição” e suas derivadas cf. Ari, 2010, p. 100. Essas análises etimológicas mostram que, por um lado, as medições podem significar: sabedoria, no sentido de uma capacidade psicológica vinculada com a ponderação, um uso cognitivo da moderação (derivada da palavra *mitis*); um julgamento ou avaliação (derivada do verbo grego *metrein*, conectado com a qualificação de “bom julgamento” derivação de *metis*). Por outro lado, para além dos sentidos que evocam um exercício subjetivo (usualmente qualificado como adequado), outras derivações do verbo *metiri* são estendidas nas palavras de diversos idiomas formadas a partir dos radicais *me(s)*, *me(h)* e *me(ns)* com a conotação de uma descrição objetiva, uma descoberta, que é utilizada sobretudo para organizar o tempo e marcar os meses. Essa conotação é explicitada por diversas palavras que utilizam esses radicais e estão vinculadas com ciclos temporais. Exemplos estão no radical arcaico do qual a palavra latina *melodia* (no grego antigo *melos*) é derivada na atual palavra “mês” da nossa língua e “mese” do italiano, nas derivações das palavras *menstrua* e *menstruum* em relação aos ciclos hormonais; o que também pode ser rastreado para as palavras *month* e *moon* do inglês e *mond* do alemão, remontando aos ciclos lunares utilizados como medida de tempo.

¹⁷⁰ Veja-se (espaço para incluir citação de trabalho de própria autoria).

A utilização da palavra “medição” através da história e das culturas, assim, envolve tanto os sentidos de (bons) julgamentos pessoais quanto os sentidos da boa organização em vista dos fatos, evocando a capacidade de fornecer descrições objetivas da realidade. Na linha desse último, uma conceituação das medições pode ser rastreada ao menos até os Pitagóricos – com a tese de que “cada coisa que é acessível ao nosso conhecimento possui um número, pois sem números não podemos conhecer nem compreender” *apud* Mari, 2003, p. 20) – e sobretudo até o influente “elementos” de Euclides. *Mutatis mutandis*, teses similares podem ser utilizadas para sinalizar a adoção de um conceito realista-objetivista de medição ao longo do pensamento ocidental, o qual Mari (2003) chama de período metafísico. Exemplos dessas teses são as ideias de que: medidas são números e estão no mundo (via Kepler), são propriedades inerentes dos objetos (através dos Pitagóricos) ou das relações entre os objetos (via Euclides); são partes de uma linguagem que precisa ser compreendida para o entendimento do universo via alileu são “valores verdadeiros” que explicam a variabilidade experimental na tentativa alcançá-los através dos erros (explorada na teoria de Gauss); são expressões numéricas que formam um conhecimento que do contrário, não havendo essas expressões quantitativas, pouco se avançou ao estágio da ciência (via Lorde Kelvin) – envolvendo no ainda não mensurável um conhecimento de “tipo insuficiente e insatisfatório” *omson apud* Mari, 2003, p. 20).

bviamente, o que ari caracteriza como sendo um “período” metafísico, com a reunião do pensamento de diversos autores(as) atravessando dois milênios de história do pensamento ocidental, consiste em uma categorização demasiado simplificada, embora útil aos propósitos do trabalho do autor e deste artigo. Faz parte da filosofia da medição atual, contudo, o fornecimento de abordagens historiográficas e filosóficas que adentram detalhadamente aos dissensos e alterações nas teses ao longo dos séculos. Bons exemplos dessas são as *magnum opus* de Gooday “*The Morals of Measurement: accuracy, irony, and trust in late victorian electrical practice*” e de rosb “A ensuração da ealidade a quantificação e a sociedade ocidental, 1250- ”.¹⁷¹ A virtude da categorização simplificada realizada

¹⁷¹ Com caráter de divulgação científica e da história da ciência, a obra de rease “A edida do mundo a busca por um sistema universal de pesos e medidas” também é um bom exemplo aqui.

por Mari (2003), assim, é heurística: sinalizar contrastes pontuais e salientemente dicotômicos para explorar as teses discrepantes em torno dos mesmos.

Por exemplo, a dualidade sobre a carga subjetiva das medições acarreta em conceituações distintas sobre as mesmas, diferentes entendimentos sobre o que elas são. Por um lado, pode-se pensar que: se medições são procedimentos avaliativos e toda avaliação é um julgamento individual, então há uma carga subjetiva inescapável nas medições. No extremo oposto, as medições podem ser vistas como procedimentos objetivos – inclusive atuando como um filtro que retira as idiossincrasias de cena e elimina os vieses individuais de quem fala sobre algo muito grande, muito quente ou muito frio. Essa objetividade-filtro pode ser ilustrada retomando um comentário de Díez (1997a, p. 168). Se for requerido que alguém ofereça uma descrição de um diamante, o indivíduo pode afirmar que é leve, duro, pequeno e caro. Se lhe for pedido para ser mais específico, afirmará que é muito leve, extremamente duro, bastante pequeno e caríssimo. Em prosseguimento no detalhamento dessas características, a pessoa poderá fornecer as medidas aproximadas das mesmas, o que aparentemente retirará qualquer sentido sobre uma obrigação de fornecer algo ainda mais específico (embora possa ser requerido uma medição cada vez mais exata). Nesse cenário, uma série de assuntos da filosofia da medição surgem na forma das seguintes questões: por que isso ocorre? Por que aparentemente pode ser feito com algumas características, mas não outras (como a beleza do diamante)? Será que todas essas medidas significam e informam algo semelhante?

Na tentativa de compreendê-las e respondê-las, a dualidade sobre a carga subjetiva das medições dá lugar a outra dicotomia: pode-se argumentar que o que explica as três perguntas está na natureza das propriedades (mensuráveis), a qual é acessada/descoberta através das medições; ou argumentar que o que conta como explicação para as três perguntas é o nosso conhecimento dessas características que está sendo (re)formulado de maneira quantitativa. Enquanto a primeira via entende as medições como descoberta de quantidades, a segunda via as caracteriza como procedimentos de atribuição numérica. Assim, fica mais claro em que sentido há filosofias da medição – inclusive com compreensões culturais compartilhadas sobre o que elas sejam – ao menos *en passant* por um longo período antes de Helmholtz [1887].

Nesse sentido, a abordagem de Helmholtz [1887] pode ser considerada um marco por colocar as bases e as estratégias para o entendimento das medições enquanto atribuições numéricas, através do posicionamento do problema supramencionado: é o início de um projeto epistemológico e frutífero para uma concepção objetivista e não-realista das medições.

À luz da história, que esse trabalho seja um marco é evidente uma vez que a estratégia desenvolvida influenciou o ressurgimento de um programa empirista sobre as medições e sobre a própria ciência. Nessas bases estão o segundo sentido em que lembrar dos expoentes do círculo de Viena ajudam a compreender o que está em jogo, uma vez que Helmholtz [1887] visa o rompimento com pressupostos metafísicos sobre as medidas, cujo legado é reiterado nas seguintes palavras de Carnap:

o próprio fenômeno não contém nada numérico [...] nós introduzimos o conceito numérico [...] somos nós quem atribuímos números à natureza. O próprio fenômeno exibe apenas qualidades que nós observamos. Tudo o que é numérico, exceto os números cardinais que podem ser correlacionados com os objetos discretos, é trazido por nós mesmos quando planejamos procedimentos para a medição. (1966, p. 100).

Situando o realizado por Helmholtz [1887], tanto o problema colocado quanto a estratégia do autor expressam uma preocupação científica e filosófica: uma retomada empirista das condições de possibilidade do conhecimento (sobretudo científico), frente à influência das teses kantianas. Assim, “*Numbering and measuring from an epistemological point of view*” de Helmholtz [1887] é um braço em um projeto epistemológico mais amplo, o qual toma os alicerces epistêmicos dos aspectos quantitativos da prática científica como objeto de estudo. O autor afirma que embora a quantificação e os seus métodos sejam reconhecidamente motores do sucesso da ciência, pouca atenção havia sido dada às fundações epistêmicas desses métodos. O esclarecimento dessas fundações consiste na identificação das condições que tornam as medições (a atribuição numérica com significado objetivo) possíveis e adequadas: as condições da mensurabilidade. A colocação do problema nesses termos é um contraste evidente com a abordagem kantiana das categorias do entendimento e as condições transcendentais. Em sentido amplo, esse cenário histórico é bem conhecido – composto, por exemplo, por diversas dúvidas em relação às teses de que o espaço e o tempo são

condições de possibilidade da experiência cognoscente e que a cognição possui uma estrutura regrada por certas categorias – mas o papel desempenhado por Helmholtz no mesmo nem tanto (cf. Luchetti, 2020, p. 20).

Grosso modo, Helmholtz [1887] ajuda a formular um cenário que contrasta essas teses com os desenvolvimentos científicos, ao passo em que torna as condições de possibilidade do conhecimento uma lacuna interdisciplinar: um tema que perpassa a evolução fisiológica do cérebro, os limites biológicos da cognição, a compreensão da percepção e da linguagem, dentre outros assuntos.¹⁷² Um deles versa sobre as condições empíricas da mensurabilidade: encontrar regularidades e generalizações que permitem quantificar o mundo, substituindo qualquer condição não empírica por condições empíricas. A estratégia argumentativa efetuada por Helmholtz [1887] também consiste no desenvolvimento de uma ideia geral que permeava esse cenário. Se números e quantidades não são descobertos, mas atribuídos, o alvo do problema consiste no tipo de relação adequada que pode ser estabelecida nesse processo de atribuição. Assim, poucas décadas antes do trabalho de Helmholtz [1887], Maxwell expressava que essas adequações “são fundadas nas relações entre as leis físicas e as leis do mundo” (Maxwell 1855, *apud* Boumans, 2005, p. 853), evocando a ideia de haver uma semelhança estrutural entre as fórmulas científicas e as regularidades mundanas. As condições da mensurabilidade analisadas na proposta de Helmholtz [1887] estão nas semelhanças entre os axiomas da aritmética e as regularidades empíricas observadas através das operações de combinação e de concatenação de objetos físicos.

Tanto o posicionamento do problema quanto a estratégia geral de resolução dos mesmos colocados por Helmholtz [1887] influenciaram o desenvolvimento de abordagens posteriores – cuja história é discutida nos dois artigos de Díez (1997a, 1997b). Com relação aos problemas, a influência do cenário empirista que o autor ajudou a retomar pode ser encontrada também no florescimento da abordagem convencionalista sobre os problemas de coordenação (cf. Tal, 2013, p. 1160) – uma história que pode ser reconstruída em função das reações às teses kantianas, especialmente pela substituição da noção de “sintético *a priori*” pela noção de

¹⁷² Por exemplo, Helmholtz desenvolveu uma visão da ciência aberta ao conhecimento como resultado de crescentes entendimentos da experiência, apoiando-se em uma teorização sobre a percepção que substituiu os argumentos transcendentais por generalizações fisiológicas (cf. Luchetti, 2020, p. 12).

“convenção” cf. uc etti, , p. . om relação estratégia, a eoria Representacional das Medições (doravante TRM) é uma abordagem maturada na década de 1970 que explora alguns legados ao longo da história dessa sua abordagem (cf. Díez 1997b). Uma síntese sobre a TRM pode ser encontrada no seguinte esclarecimento feito por Boumans:

a teoria sobre medições hoje dominante é a teoria representacional das medições. O núcleo dessa teoria é que as medições são processos de atribuição de números aos atributos ou características do mundo empírico, de maneira com que as relações empíricas qualitativas relevantes entre esses atributos ou características sejam refletidas pelos próprios números, bem como pelas propriedades importantes dos sistemas numéricos. Em outras palavras, a medição é concebida pelo estabelecimento de um homomorfismo entre uma estrutura numérica e uma estrutura empírica. (2005, p. 852).¹⁷³

O *status* de teoria dominante no campo atribuído à TRM na citação acima pode ser entendido da seguinte maneira. A TRM surge após uma série de trabalhos colaborativos durante a década de 1960 que exploram e ampliam um *framework* que havia sido colocado por Suppes (1951), até a sua consolidação enquanto teoria, que adquire um estágio maduro na década seguinte – o qual é destacadamente marcado pela publicação do primeiro volume de *Foundations of Measurement* (Krantz et al, 1971). Em vista da fecundidade desse *framework*, a TRM figurou como uma espécie de paradigma nos estudos da área: uma matriz disciplinar com lacunas explicativas, sobre as quais a ferramenta foi aplicada de modo a ampliar o escopo da abordagem, junto de uma estratégia geral de resolução exemplar desses problemas e explorando as consequências epistemológicas de cada caso analisado. Isso ocorre da seguinte maneira. No contexto da TRM, a análise do medir é decomposta na análise estrutural da representação numérica de relações não numéricas, isto é, um mapeamento. Esse mapeamento é caracterizado nos termos de uma “medição fundamental” formular representações numéricas adequadas e significativas para um alvo sem recorrer à mapeamentos previamente estabelecidos. Como o escopo do “medir” é amplo,

¹⁷³ A palavra “homomorfismo” deriva do grego *homos-morphe* e significa “formato semel ante”. De um ponto de vista intuitivo, um homomorfismo é uma relação de semelhança estrutural, ou de preservação de relações. O termo é utilizado em diversas áreas da lógica e da matemática, como na teoria de categorias e na álgebra; bem como ao longo da história da epistemologia. No contexto da TRM um homomorfismo é uma função *f* (também chamada de função mapeamento) que preserva as relações entre os objetos de uma estrutura (dita qualitativa) nas relações entre os objetos de outra estrutura (dita quantitativa).

composto por diversas propriedades que podem ser representadas numericamente, a estratégia da TRM consiste em mostrar como isso pode ser feito – e quais as consequências desse mapeamento – para diferentes tipos desses alvos. Todavia, o feito pela TRM já não figura unânime na área, tendo recebido três tipos de críticas desde o fim do século passado. A saber: a abordagem é muito idealizada para cumprir seus propósitos empiristas, demasiado abstrata no sentido de estar distante da prática científica efetiva e, portanto, incompleta em vista da tarefa de fornecer explicações epistemológicas satisfatórias sobre as medições (sobretudo, em contextos científicos).

Uma síntese dessas críticas é feita por Heilmann:

as críticas se concentram principalmente no fato de que a TRM avança uma concepção abstrata de medição, que não está tão intimamente ligada ao trabalho empírico quanto deveria: ela reduz a medição à representação, sem especificar o processo real de medir algo, e problemas como o erro na medição e a construção de instrumentos de medição confiáveis são ignorados [...]. A partir disso, pode-se concluir que alguns críticos consideram a TRM limitada para servir como uma teoria da medição. (2015, 790).

Maiores considerações sobre a TRM e as críticas levantadas à ela são assuntos para outro momento. O que interessa aqui é a forma como os estudos efetuados a partir dessas críticas convergem em investigações paralelas que retomam outro sentido para a própria disciplina, um novo entendimento sobre o que é a própria filosofia da medição. Do meu ponto de vista, esse entendimento já é substantivamente interdisciplinar (e pode vir a ser ainda mais). Essa interdisciplinaridade pode ser sinalizada considerando quatro eixos que atuam transversalmente nesses estudos (a filosofia, a metrologia, as ciências que utilizam medições e as tecnologias). Esses eixos podem ser esclarecidos questionando o que se significa a atual junção do par “filosofia” e “medição”, o qual dá nome à disciplina, ou seja, que tipo de investigação filosófica é feita e qual é o seu assunto. Há um caráter interdisciplinar inerente a ambos os termos, o que pode ser aprofundado através dos seguintes pontos:

- (I) a natureza da investigação filosófica envolve várias das suas disciplinas: a epistemologia, a metafísica e a ontologia, análises lógicas e linguísticas, bem

como relacionando-se com partes das disciplinas que trabalham com as noções de “valores” em acepções morais, sociais, políticos e estéticos.

- (II) A ciência das medições e da sua aplicação, bem como a padronização promovida por ela e a globalização do seu alcance, é um dos temas de estudo – isto é, há uma filosofia (sobretudo uma epistemologia) sobre a metrologia, sua história e as suas práticas atuais.
- (III) O objeto de estudo, contudo, não está restrito à metrologia (não se trata apenas de uma filosofia da metrologia), pois medições são atividades que atravessam muitas ciências sejam elencadas como “puras básicas” ou aplicadas sejam organizadas como “da natureza ou humanidades”, etc. .
- (IV) Esse objeto de estudo também não está restrito às ciências (a filosofia da medição, assim, não é uma subárea da filosofia das ciências) uma vez que medições são atividades ubíquas presentes em áreas não propriamente científicas – no cotidiano, no comércio local e internacional, em investigações policiais, em âmbitos jornalísticos e empresariais – mas sobretudo devido ao seu caráter tecnológico (havendo uma estrita relação entre a filosofia da medição, a filosofia da ciência e a filosofia da tecnologia).

Tratando dos objetos de estudos, podemos organizar entre enfoques sobre as funções das medições nas ciências e sua história, destacando a ênfase na ciência das medições. Essa última, a metrologia, tem sido assunto recente principalmente das abordagens epistemológicas, como as de Tal (2011). Aqui, a metrologia aparece como uma prática científica que lida exemplarmente com problemas clássicos na filosofia da ciência: a questão da exatidão (o poder preditivo) e a explicação na ciência, o problema da indução e suas variantes, as teses da subdeterminação teórica/das hipóteses pelas evidências, as teses da impregnação teórica da observação/relatos observacionais e da experimentação, a autonomia dos modelos e da modelagem, além dos temas da coordenação, da natureza das representações na ciência, da neutralidade axiológica da atividade científica e a objetividade da ciência.¹⁷⁴

¹⁷⁴ estatuto “in dependente” das medições em relação s teorias e a sua relação com a adequação empírica de uma teoria é um assunto recorrente na abordagem de van Fraassen (2008). A impregnação valorativa e a relação entre medições e a objetividade da pesquisa científica é um tópico exemplarmente discutido na realização das medições nas áreas das ciências humanas e sociais (mas não apenas com relação a elas). Para isso, veja-se o capítulo escrito por Cartwright e Runhardt (2014).

Em especial, a distinção feita na prática metrológica entre indicações e resultados é o cerne de grande parte desses assuntos. Uma indicação é o estado final experimental em um processo de medição, aquilo que aparece na configuração final da interação entre instrumento e o objeto/evento em alvo. Por exemplo, a posição de um ponteiro, dígitos em um visor, os pontos em um gráfico. Um resultado é um valor relacionado com essa indicação acrescido de toda a informação relevante, sobretudo a incerteza, informando a qualidade dos próprios procedimentos de medida. Assim, como ocorre a passagem das indicações para os resultados, os tipos de inferências envolvidas nessa, considerando as práticas de modelagem e calibração, é tanto um problema epistêmico quanto uma fonte frutífera para os estudos filosóficos sobre como metrologistas lidam com as questões supramencionadas, bem como atribuem sentidos aos conceitos de “exatidão”, “precisão”, “incerteza”, “uniformidade”, “regularidades”, “repetibilidade”, dentre vários outros termos centrais na filosofia da ciência.

Para além disso, como destaca Crease (2013), a metrologia é um dos empreendimentos mais espetaculares da globalização, fornecendo um cenário frutífero para os estudos sobre a formação e os impactos das cooperações internacionais que formam redes científicas globais. Tanto esse tópico quanto os detalhados no parágrafo anterior tem sido explorados nos trabalhos de Tal (2011, 2013, 2020): os diferentes sentidos em que a definição do segundo é “exatamente” realizada pelos relógios atômicos, suas consequências para um entendimento filosófico da prática científica, bem como a atuação de uma rede de calibrações desses relógios espalhados ao redor do planeta, formando uma cooperação que atribui sentido aos conceitos indispensáveis para a formação e manutenção do Tempo Universal Coordenado – UTC.

Finalmente, sendo a ciência da padronização, os documentos de referência da metrologia apresentam e regulam as definições dos conceitos utilizados pelas disciplinas atravessadas pelas suas diretrizes.¹⁷⁵ Dentre eles, está o próprio conceito de “medição”, além de outros conceitos centrais para essas práticas, como o de “grandeza”. Aqui, vale considerar o que diz Van Fraassen:

¹⁷⁵ Esses documentos são frequentemente referidos e analisados nos estudos atuais no campo, especialmente os fornecidos pelo Escritório Internacional de Pesos e Medidas – BIPM e pelo Comitê Conjunto de Guias de Metrologia – JCGM. No Brasil, versões traduzidas de alguns desses documentos por grupos de trabalhos são publicadas pelo Instituto Nacional de Metrologia, Qualidade e Tecnologia – INMETRO.

a filosofia da ciência tenta responder a pergunta: o que é ciência exatamente no sentido em que a filosofia da arte, a filosofia do direito e a filosofia da religião respondem à pergunta semelhante sobre seu assunto. [...] para o bem ou para o mal, nossa tradição se concentrou mais na teoria científica do que na própria atividade científica. Nós nos concentramos no produto, e não no objetivo, condições e processos de produção, para traçar uma analogia que já aponta em sua terminologia para o produto como a característica mais saliente. No entanto, todos os aspectos da atividade científica devem ser esclarecidos para que o todo se torne inteligível. (1989, p. 189).

Penso que o mesmo ocorre na filosofia da medição. Explicitado ao longo deste artigo, a investigação sobre o que é uma “medição” é um problema clássico aqui, estando sempre no pano de fundo dos demais questionamentos investigados na área. Sendo atividades ubíquas, mas não unívocas, faz sentido questionar se as definições metrológicas para o termo podem ser estendidas para as outras da ciência que utilizam medições – se já há uma noção de “medição” que atravesse as práticas nas diferentes disciplinas científicas e se poderia haver – tema recorrente nos trabalhos de Mari (2003, 2013) e de seus colaboradores.

O significado do conceito de “medição” e de noções correlatas é um tema primariamente semântico, como as discussões em filosofia da linguagem sobre o célebre contraste entre Kripke e as interpretações do trabalho de Wittgenstein sobre a barra do metro padrão. Contudo, na linha do que é reivindicado por van Fraassen (1989), a filosofia da medição tem avançado sobre vários aspectos que podem ser esclarecidos para captar um “todo” desses significados. Um primeiro exemplo disso está no trabalho de Tal (2011) em que parte dessa história é utilizada heurísticamente a fim de colocar o problema dos sentidos da “exatidão” em contextos metrológicos. As palavras dele

um mito filosófico comum afirma que a barra do metro em Paris tem *exatamente* 1 metro de comprimento [...]. uma variante do mito vem de Wittgenstein [...], que nos diz que a barra do metro é a única coisa sobre a qual não se pode dizer nem que tem um metro de comprimento, nem que não tem um metro de comprimento. Kripke [...] discorda notoriamente, mas desenvolve uma variante do mesmo mito ao afirmar que o comprimento da barra em um tempo especificado é rigidamente designado pela frase *um metro*. Em um desses pronunciamentos é facilmente conciliado com a declaração de conferência geral de 1983 e adotada, segundo a qual o protótipo internacional não define o metro com uma *exatidão adequada às necessidades atuais da metrologia* sendo por isso substituído por um padrão atômico [...]. É claro que não há nada de problemático em substituir uma definição por outra. Mas como pode a

exatidão da barra métrica ser avaliada em relação a qualquer coisa que não seja ela mesma, quanto mais ser considerada deficiente? (Tal, 2011, p. 1082-1083, grifo meu).

Outro bom exemplo está no que é levantado por Chang sobre toda a rede de padronizações envolta ao estabelecimento das definições que atribuem os significados para esse tipo de conceito:

considere o que se deve fazer para definir um termo científico: formular condições formais para seu uso verbal e matemático correto; construir instrumentos físicos e procedimentos para medição, testes padrão e outras manipulações; reunir pessoas em um comitê para monitorar os usos acordados do conceito e desenvolver métodos para aplicar penalidades às pessoas que não aderirem aos usos acordados. De uma só vez, levamos em consideração todos os tipos de coisas inesperadas, desde o operacionalismo até a sociologia das instituições científicas. Um metro ou um quilograma não significaria e não poderia significar o que significa sem toda uma variedade de ações epistêmicas coordenadas pelo *International Bureau of Weights and Measures* [BIPM] em Paris. Até a semântica é uma questão de fazer, como Wittgenstein e Bridgman nos ensinaram há muito tempo” (Tal, p. 19).

Em paralelo às discussões epistemológicas, conceitos como “grandeza” também são alvos de estudos de caráter metafísico e ontológico. Como mencionado anteriormente, caracterizar que são as grandezas é um tema filosófico-metafísico muito antigo. Díez (1997a) afirma que elas são propriedades que admitem instanciações, ou graus de instanciação (mais e menos) – havendo assim um critério intuitivo para distingui-las de outras propriedades (binárias, discretas, etc.). Em sentido similar, Wolff (2020) esclarece que:

atributos quantitativos são *prima facie* diferentes de outras propriedades porque admitem variação: queremos saber não apenas se um objeto tem massa, mas quanta massa ele tem. Uma metafísica das quantidades, como a que concebo aqui, está preocupada com a quantitatividade [*quantitativeness*]. Meu tópico não é o *status* dessa ou daquela quantidade em uma teoria científica específica, por exemplo, massa na mecânica newtoniana ou temperatura na termodinâmica, ou mesmo o status de quantidades particulares em diferentes teorias. Em vez disso, estou interessada na questão do significado de um atributo ser quantitativo e quais implicações metafísicas um compromisso com atributos quantitativos possui. (2020, p. 2).

Para além da análise de conceitos que atravessam diferentes disciplinas científicas e suas tradições, o desenvolvimento teórico e experimental dessas também são temas aqui, como nos trabalhos de Chang (2004) e van Fraassen (2008) acerca da termometria. Essas investigações acompanham os desdobramentos da influência kuhiana na filosofia da ciência sobre a importância da historicidade e da prática experimental para a compreensão do conhecimento científico. Assim, junto do próprio desenvolvimento da metrologia está em cena a experimentação e a história das ciências em sentido amplo e não raro relacionadas (por exemplo, a história da constante de Planck h , da balança de *watts* / balança de Kibble que estão envolvidas, dentre muitos outros episódios marcantes, na recente alteração na definição da unidade padrão da massa). Nesse cenário, a filosofia da medição atual é composta por uma infinidade de questões que acompanham o desenvolvimento das teorias científicas e da ciência básica, mas também das ciências aplicadas e da tecnociência – uma vez que medições são práticas articuladas nesses âmbitos. Em vista da própria natureza dos objetos de estudo serem práticas transversais em diferentes empreendimentos (indústria, comércio, tecnologias, ciências da saúde, ciências sociais, etc.), a área já é substantivamente interdisciplinar. Há muito potencial para ser ainda mais, penso, ao passo em que as medições não são unívocas em todas essas áreas e o crescente debate poderá incluir práticas e disciplinas ainda não discutidas. Para além do surgimento das disciplinas que estreitam ainda mais as medições com a modelagem (como a psicometria, a econometria e a epidemiologia), há uma série de âmbitos que não tem recebido muita atenção, como a microscopia de força atômica e a dendrocronologia (suas inferências, métricas, modelos e utilidades na compreensão ecológica).

Considerações finais:

Certamente, cada tópico, abordagem e autor(a) mencionado ao longo deste artigo merece um espaço próprio, além da rápida passagem aqui efetuada. Mas não poderia ser diferente: a amplitude requerida pelo propósito do mesmo possui esse custo. Em suma, a filosofia da medição, enquanto disciplina, pode ser entendida ao menos a partir dos três sentidos discutidos neste trabalho. Como fechamento, vale a pena considerar em que sentidos todas essas peças se juntam em uma mesma disciplina junto

da pergunta motor deste artigo, sobre desde quando há uma filosofia sobre as medições e em quais sentidos.

Por motivos de espaço, parte o ponto (II), sobre as relações entre as medições, a padronização e os estudos em filosofia sobre os valores (sociais, morais, políticos, etc.) não foram aprofundados até aqui. O mesmo vale para o ponto (IV), sobre a tecnologia e as investigações filosóficas sobre as mesmas. Esclareço nesta nota parte do que está em jogo em ambos pontos. As sociedades contemporâneas não apenas articulam medidas, com o auxílio das ciências, para organizar e aprimorar a nossa relação com o mundo. Ao contrário, o mundo que se torna cada vez mais abertamente dados em ambientes de venda e consumo; do espaçamento nos bancos dos ônibus às diretrizes para o bom funcionamento e a segurança de brinquedos como os fabricados pela Lego; das urnas eletrônicas às métricas de tempo e espaço no detalhamento das noções de propriedade privada e Usucapião. A título de exemplo dessas discussões, menciono apenas dois tópicos. Um primeiro consiste na reflexão sobre as relações entre a confiança no modelo da democracia representativa como forma de governo e o caráter autoritativo das representações numéricas, realizada por Porter, para quem: mensurável e quantitativo, se torna também uma coleção de modelos em que as medições desempenham funções normativas. Das tecnologias na produção de roupas e sapatos, ao processamento de

não é por acidente que a autoridade dos números está ligada a uma forma particular de governo, a democracia representativa. O cálculo é uma das maneiras mais convincentes que pelas quais uma democracia pode chegar a uma decisão eficaz em casos de potencial controvérsia, simultaneamente evitando a coerção e minimizando os efeitos desordenados do envolvimento público vigoroso. (1994, p. 206).

Como segundo exemplo, há uma discussão de Crease (2013) sobre o Homem itruviano de Leonardo da Vinci em contraste aos “modelos” de engenharia. Crease descreve um “novo homem itruviano” na forma de casal, cujas medidas são usadas para projetar as interfaces homem máquina, influenciando o *design* e a arquitetura do mundo contemporâneo. Esses tópicos envolvem o que Crease (2013) chama de “paisagem métrica” uma cobertura da natureza que molda a nossa relação com o mundo e que tende a ocultar ao passo em que estamos imersos e familiarizados, paulatinamente cada vez mais, com essa estruturação. Como diz Crease (2013), a extensão e universalização de certos padrões de qualidade e organização é um antigo

sonho técnico e metrológico, mas essa paisagem métrica está longe de ser uma utopia: são assuntos que convidam à reflexão filosófica de diversas áreas a adentrar, consciente e criticamente, aos temas que envolvem a tomada das medições e suas aplicações enquanto objeto de estudo.

Tradicionalmente, contudo, esses objetos de estudos são investigados dentro de projetos epistemológicos e/ou metafísicos. Sobre esses, Tal (2020) sinaliza tipos de investigações atuais na área que caminham paralelamente (não sendo incompatíveis entre si, embora sua conciliação seja, no mínimo, trabalhosa). São elas: (a) as abordagens semânticas que derivam das tradições convencionalistas e do operacionalismo; (b) abordagens realistas que recortam as medições para análise dentro de um *framework* que trabalha com a ideia de que as grandezas são propriedades (ou relações) independentes dos seres humanos; (c) abordagens informacionais que estudam a obtenção, manipulação e interpretação das informações de um sistema de medida; (d) abordagens baseadas em modelos (sobre a qual o próprio Tal é um dos principais expoentes) que visam tratar problemas da filosofia da medição junto de insights sobre a crescente literatura em torno da modelagem na ciência; finalmente, (e) o estudo de mapeamentos formais entre regularidades empíricas e a formação de escalas, espelhamentos entre aquelas e as relações entre os números utilizados para representá-las – na linha da Teoria Representacional da Medição (TRM).

A teoria representacional da medição (TRM) é certamente um assunto chave nessa história, bem como o reconhecimento dos seus limites constitui um ponto de virada, como bem notado por Finkelstein (2009). Para ele, o tema das medições envolve três tipos de recortes metodológicos: as medições em sentido amplo, em sentido forte e em sentido fraco. Em sentido amplo, medições são processos empíricos de atribuição numérica a fim de representar ou descrever os seus alvos. Sendo atividades não unívocas, diferentes arranjos na maneira como esses processos são metodologicamente organizados refletem sentidos fortes e fracos para o termo. A questão em jogo aqui é justamente a contrapositiva da condicional presente na fala da já mencionada famosa palestra de Lord Kelvin (Thomson *apud* Mari, 2003, p. 20). Ao invés de considerar a sua afirmação sobre “se você consegue medir, então você consegue saber”, considere-se: se você não consegue saber, então você não consegue medir? Isto é, a maneira como

o conhecimento prévio está articulado na execução de uma medição é uma condição *sine qua non* para a mesma?

Para Finkelstein (2009), a questão não envolve haver conhecimento sobre os alvos e os procedimentos *per se* antes da medição, pois sempre o há, mas sim o quão bem definido dentro de uma tradição de pesquisa estão esses alvos e procedimentos em vista desse conhecimento prévio (o que distingue entre as acepções fortes e fracas para o termo). Ainda mais importante para os propósitos desse artigo é notar que a filosofia da medição avança detalhadamente em ambos os casos. Como diz o próprio Finkelstein, ela visa abordar toda a gama de aplicação das medições, são investigações que se esforçam no fornecimento de bases para a compreensão dos conceitos e princípios que auxiliam a esclarecer os problemas científicos e filosóficos que emergem dessas práticas – avendo assim “uma série de problemas [...] [que] constituem uma agenda de pesquisa. Entre eles está a necessidade de envolver-se na história e filosofia da ciência e a metodologia das ciências em que as medições são aplicadas” (Finkelstein, 2009, p. 10).

Se o presente artigo auxiliar a compreender o que é essa agenda e alguns dos sentidos nos quais o envolvimento com a história da ciência e da filosofia faz parte da mesma, então o seu propósito terá sido satisfeito. Se essa breve caracterização dessa agenda multifacetada e, cada vez mais, interdisciplinar, tiver despertado o interesse no(a) leitor(a), então ele terá superado o seu propósito inicial. Ao menos, espero ter esclarecido que a área reúne no mínimo três sentidos nos quais há e houve uma filosofia da medição, envolvendo o surgimento e o reconhecimento das limitações de uma espécie de paradigma na área (da influência de Helmholtz [1887] para a TRM, até o início desse século). Sobretudo, ela envolve uma série de análises historiográficas, tanto no sentido da análise da história da metrologia e demais práticas científicas para a compreensão atual das mesmas, quanto tomando essa história como principal objeto de estudo *per se* – inclusive, iluminando como distintas concepções de medição atuaram de maneira importante em projetos metafísicos e epistemológicos clássicos. Assim, há uma filosofia da medição, ao menos *en passant*, desde quando isso ocorre – mas que na atualidade está explicitamente voltada para essa história e seus problemas. Há uma filosofia sobre as medições sempre que, por diferentes razões, visou-se compreender o significado dos seus conceitos-chave, bem como o sentido objetivo da representação quantitativa que as medições podem fornecer e suas aplicações: sempre que um autor(a)

avançou suas investigações junto de certos questionamentos, como por exemplo, aquele feito nos versos que compõem a epígrafe deste artigo “e eu, o que faço com esses números ”.

Referências:

BONAZZI, Mauro. Protagoras. In: ZALTA, E. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/protogoras>. Acesso em: 15 dez. 2020.

BOUMANS, Marcel. Measurement Outside the Laboratory. *Philosophy of Science*, v. 72, n. 5, p. 850-863, 2005.

CARNAP, Rudolf. *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*. New York: Basic Books, Inc., 1966.

CARTWRIGHT, Nancy; CHANG, Hasok. Measurement. In: CURD, M.; PSILLOS, S. (org.). *The Routledge Companion to Philosophy of Science*. 2nd ed. New York: Routledge, 2013, p. 411 – 419.

CARTWRIGHT, Nancy; RUNHARDT, Rosa. Measurement. In: CARTWRIGHT, N.; MONTUSCHI, E. (org.). *Philosophy of Social Science: a new introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 265-287.

CHANG, Hasok. *Inventing temperature*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

CHANG, Hasok. Pragmatism, Perspectivism, and the Historicity of Science. In: MASSIMI, M.; McCOY, C. (org.). *Understanding Perspectivism: Scientific Challenges and Methodological Prospects*. New York: Routledge, 2020, p. 10-27.

CREASE, Robert. *A Medida do Mundo: a busca por um sistema universal de pesos e medidas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CROSBY, Alfred. *A Mensuração da Realidade: a Quantificação e a Sociedade Ocidental, 1250-1600*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DÍEZ, José. A Hundred Years of Numbers. An Historical Introduction to Measurement Theory 1887–1990 Part 1. *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 28, pp. 167–185, 1997a.

DÍEZ, José. A Hundred Years of Numbers. An Historical Introduction to Measurement Theory 1887–1990 Part 2. *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 28, pp. 237–265, 1997b.

FINKELSTEIN, Ludwik. Widely-defined Measurement – An analysis of challenges. *Measurement*, v. 42, p. 1270–1277, p. 2009.

GOODAY, Graeme. *The Morals of Measurement: Accuracy, Irony, and Trust in Late Victorian Electrical Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HAHN, Hans. NEURATH; Otto. CARNAP, Rudolf. A Concepção Científica Do Mundo - O Círculo De Viena. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 10, p. 5-20, 1986.

HELMHOLTZ, Hermann von. Numbering and Measuring from an Epistemological Viewpoint. In: COHEN, R. ELKANA, Y. *Hermann von Helmholtz epistemological writings: the Paul Hertz/Moritz Schlick Centenary Edition of 1921*. Trans. Malcolm Lowe. Boston studies in the philosophy of science, v. 37. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1977, p. 72 – 102.

LUCHETTI, Michele. *Scientific Coordination Beyond the A Priori: A Three-dimensional Account of Constitutive Elements in Scientific Practice*. 2020. Tese (PhD Dissertation) – Department of Philosophy, Central European University, 2020. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/LUCSCBv1>. Acesso em: 10 ago. 2020.

MARI, Luca. A Quest for the Definition of Measurement. *Measurement*, v. 46, p. 2889-2895. 2013.

MARI, Luca. Epistemology of Measurement. *Measurement*, v. 34, p. 13 - 30, 2003.

PORTER, Theodore. Objectivity as Standardization: The Rhetoric of Impersonality in Measurement, Statistics, and Cost-Benefit Analysis. In: MEGILL, A. (org.). *Rethinking Objectivity*. London: Duke University Press, 1994, p. 197-238.

SUPPES, Patrick. A set of Independent Axioms for Extensive Quantities. *Portugaliae Mathematica*, v. 10, p. 163–172, 1951.

TAL, Eran. How Accurate Is the Standard Second? *Philosophy of Science*, v. 78, n. 5, p. 1082-1096, 2011.

TAL, Eran. Measurement in Science. In: ZALTA, E. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/measurement-science>. Acesso em: 30 nov. 2020.

TAL, Eran. Old and New Problems in Philosophy of Measurement. *Philosophy Compass*, v.8, p. 1159–1173, 2013.

Van FRAASSEN, Bas. *Laws and Symmetry*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Van FRAASSEN, Bas. Representation and Perspective in Science. *Principia*, v. 11, n. 2, p. 97–116, 2007.

Van FRAASSEN, Bas. *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

WOLFF, Jo. *The Metaphysics of Quantities*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS QUE FUNDAMENTAM A PEDAGOGIA DE HUGO DE SÃO VÍTOR NA OBRA *DIDASCALICON*

Iago Nicolas de Abreu Soares*

Resumo: O objetivo deste artigo é expor os princípios que fundamentam a pedagogia de Hugo de S. Vítor, monge medieval do século XII, sem a pretensão de exaustividade quanto ao número dos fundamentos. A obra utilizada será o *Didascalicon*, de onde sacaremos três princípios: a compreensão do homem como ser racional e desejoso de sabedoria; a filosofia como conhecimento dos princípios do mundo e fundamento das demais disciplinas; por fim, a humildade como princípio de toda educação.

Palavras-chave: Educação. Fundamentos. Medieval.

PHILOSOPHICAL PRINCIPLES THAT FUNDAMENT THE PEDAGOGY OF HUGH OF SAINT VICTOR IN THE BOOK *DIDASCALICON*

Abstract: The objective of this article is to expose the principles that fundament the pedagogy of Hugh of Saint-Victor, a medieval monk from the 12th century, without the pretension of exaustivity as to the number of the fundamentos. The work used will be the *Didascalicon*, from wich we will withdraw three fundamentos: the comprehension of man as a rational being and desirous of wisdom; the philosophy as the knowledge of the world's principles and as the fundament of the other disciplines; lastly, the humility as the principle of all education.

Keywords: Education. Fundaments. Medieval.

Introdução

Muito se escreveu quanto ao ensino e sua metodologia. Como se deve ensinar, com qual material, de que maneira, para qual finalidade, e quais os resultados esperados. Tendo isso em vista será desenvolvido aqui o seguinte tema: apresentar princípios que fundamentam uma metodologia do ensino. Este artigo se baseará em um livro da primeira metade do século XII chamado *Didascalicon*, de Hugo de S. Vítor; no entanto, será omitido as aplicações mais próximas e imediatas destes princípios no ensino. Os fundamentos tratados, além disso, serão do âmbito filosófico e expostos sem

* Graduando em Filosofia licenciatura pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Duas vezes bolsista custeio de Monitoria em Lógica I. Possui interesse em Filosofia Escolástica, com ênfase na ética, lógica, epistemologia e metafísica tomistas. E-mail: iagonicolas.soares@gmail.com

a pretensão de esgotar todos os princípios da metodologia de educação do autor do *Didascalicon*: Hugo de S. Vítor.

Hugo de S. Vítor foi um monge medieval nascido na Saxônia e que viveu no Mosteiro de São Vítor, onde foi professor da escola anexa, na qual se tornou futuramente diretor e, por fim, prior do mosteiro. Dentro de seu período no mosteiro escreveu o livro *Didascalicon*¹⁷⁶, no qual encontramos não só a divisão das matérias que deveriam ser ensinadas em sua escola, mas também o método pelo qual o aluno deve aprender e estudar e os princípios basilares de toda e qualquer educação “ Hugo escreveu o *Didascalicon*, a fim de oferecer a seus alunos e a outros interessados um guia que os orientasse na escolha das leituras, na ordem e na maneira como deveriam ser lidos” (NUNES, 2020, p. 268). O livro divide-se “em duas partes a primeira em três livros trata dos escritos profanos, e a outra, em quatro livros, dos divinos, dando várias informações ao leitor sobre as artes liberais e sobre a Sagrada Escritura” (NUNES, 2020, p. 268).

Os princípios ou fundamentos, no qual se finca o *Didascalicon*, podem ser desconhecidos, ignorados ou até desprezados atualmente, mas o leitor atento e reflexivo poderá encontrar neles uma alternativa para pensar a educação como meio importante para o homem atingir a realização de sua natureza, natureza esta que é inteligente, e por ser inteligente, é racional, ou seja, tende e busca a verdade como o fim de seu desejo de conhecimento.

Encontram-se no *Didascalicon* de Hugo de S. Vítor verdadeiros fundamentos para o estudo e ensino; para provar isso, serão expostos cada um deles, destrinchando no que se baseiam e quais são as consequências sejam teóricas, sejam na prática do ensino.

Este artigo será de proveito para todos os que interessam-se pela filosofia, quanto para os que interessam-se pelo tema da educação e seus fundamentos.

1 A filosofia como busca da sabedoria

¹⁷⁶ Cf. NUNES, 2020, p. 268.

Pode-se dizer que a primeira parte do livro *Didascalicon* é um louvor à sabedoria¹⁷⁷ e à capacidade do homem de buscá-la através de seu intelecto. Assim diz Hugo de S. Vítor “De todas as coisas que devem ser almeçadas, a primeira é a sabedoria, na qual consiste a forma do bem perfeito” Did. , . Portanto, a sabedoria encontra no pensamento de Hugo de S. Vítor a modalidade de causa final, ou seja, aquilo ao qual ordenamos os meios em vista de o possuir; isto é, possuir um bem para a natureza humana. Pode parecer para o leitor contemporâneo um discurso moral, não se engana; porque, de fato, para Hugo de S. Vítor a sabedoria e sua busca não é só uma tarefa meramente especulativa, mas também moral, e que compromete eticamente o homem, como fica evidenciado neste seu adágio “ Não saber é uma incapacidade, mas detestar o conhecimento é certamente uma perversão da vontade” Did., refácio . De fato, Aristóteles ensinou que “ todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (ARISTÓTELES. Metafísica, 980a 21). Essa tendência para o saber é fruto da natureza humana que é racional, por isso encontra na sabedoria, na verdade, seu bem.

Com a intenção de mostrar como para Hugo de S. Vítor a natureza humana é racional, este artigo irá analisar o capítulo III do livro I do *Disdascalion* onde ele irá tratar da tríplice potência da alma expondo a função de cada potência “ Com efeito, uma das três basicamente fornece a vida ao corpo, para que, nascendo, cresça, e, nutrindo-se, sobreviva; outra oferece o discernimento pelos sentidos; a terceira está calcada na potência da mente e da razão” Did. , . Esta terceira função, que é a racional, está presente apenas no gênero humano, por isso, é a especificidade do homem e aquilo que constitui sua distinção de todos os outros animais:

Mas a terceira potência da alma, que traz consigo as duas anteriores, a do crescimento corporal e a dos sentidos, servindo-se delas como escravos obedientes, está inteiramente constituída na razão e realiza-se ou na dedução sólida das coisas presentes, ou na inteligência das ausentes, ou na procura das desconhecidas. Ela somente está à disposição do gênero humano, e não só capta as sensações e imagens perfeitas e ordenadas, mas também, por um ato pleno da inteligência, explica e confirma o que a imaginação lhe apresentou. (Did. I, III)

Sendo a racionalidade a especificidade humana diante do gênero animal, encontra-se nela aquela atividade que irá guiar o processo de amadurecimento e

¹⁷⁷ A sabedoria, para Hugo de S. Vítor, é o próprio Deus que ilumina a inteligência humana e dirige-a para si.

desenvolvimento humano. Ora, se em seu desenvolvimento ele se prende apenas às potências que são coparticipadas entre ele e os diversos animais, o homem não encontrará nesse processo aquilo que irá satisfazer sua natureza, ou seja, aquilo que ele busca como seu bem. A sabedoria, segundo Hugo de S. Vítor, mostrará ao homem essa sua condição especial na natureza:

A Sabedoria ilumina o homem para que ele conheça a si mesmo, ele que, quando não compreende sua verdadeira natureza, se rebaixa ao mesmo nível das outras criaturas, não percebendo sua superioridade em relação a elas. (Did. I, I)

A busca, portanto, pela sabedoria é uma atividade não só especulativa, mas moral também, visto que o homem deve compreender sua própria natureza e suas exigências, para não rebaixar-se ao mesmo nível das outras criaturas. A potência racional humana, como nos ensina Hugo, empreende dois exercícios:

Há duas coisas nas quais as potências da alma racional empreende todo seu exercício: uma delas é conhecer a natureza das coisas pela investigação racional, e a outra é primeiramente conhecer o que depois será requisitado para que se exerça o discernimento moral. (Did. I, III)

Pode-se, então, sacar, a partir do exposto, o primeiro princípio que deve guiar o mestre ou professor diante de seus alunos, segundo o monge saxão: incutir neles o conhecimento cada vez mais claro de sua condição de seres racionais, e, devido a isso, destinados a buscar a verdade como bem do seu intelecto que é a potência mais elevada que o homem possui. Para isso, a sabedoria deve ser colocada como o fim do percurso: visto que é através de um autêntico desejo do fim almejado (no caso, a sabedoria) que pode-se ordenar os meios para alcançar aquilo que é almejado. O professor, então, deve cultivar nos alunos um desejo de conhecer a verdade do ser, das ideias, das coisas, de sua própria natureza, etc., pois a verdade é o fim da potência intelectual.

Ademais, a sabedoria deve ser colocada pelo professor como guia, pois é ela que deve iluminar os alunos na sua caminhada de autoconhecimento como entes inteligentes e desejosos da verdade, distinguindo e colocando em destaque suas posições de nobreza ante os animais brutos e os demais seres irracionais. A sabedoria não só é o fim, mas também o guia, pois mostra para aqueles que a buscam aquilo que são as verdadeiras

exigências da natureza humana, qual seu real bem que se distingue da natureza dos animais brutos. Se não fosse esse guia, o homem, possuindo o dom de aprender, passará a tomar para si uma vida, segundo Hugo de S. Vítor, indigna “é certamente mais infame ser dotado de engenho e deleitar-se nas riquezas e entorpecer-se no ócio” (Did., Prefácio).

Para Hugo de S. Vítor, a filosofia, que também para ele é o fundamento das demais disciplinas, é a busca pela sabedoria:

Pitágoras, o primeiro de todos, denominou a busca da sabedoria de “filosofia”, e preferiu ser chamado “filósofo”, enquanto antes os de mesma prática eram chamados *sophos*, isto é, sábios. Com efeito, o filósofo ama, com precisão, os que procuram a verdade não de “sábios”, mas de “amantes da sabedoria”, porque, de fato, até o momento a verdade total está oculta, por mais que a mente se consuma no amor dela e progrida aquele que a procura; e porque a mente, por si mesma, dificilmente será capaz de compreendê-la. (Did. I, II)

Uma noção semelhante de filosofia como busca da sabedoria foi dada por Platão:

No Banquete Platão situa a filosofia a meio caminho entre a sabedoria e a ignorância. Os deuses não filosofam porque são sábios. Quem possui a sabedoria não precisa procurá-la. Os ignorantes também não filosofam, pois, sendo auto-suficientes, julgam que nada lhes falta e, por isso, não almejam a sabedoria. O Amor, proclama Diótima, é o desejo das coisas belas. Por isso, o amor é filósofo e ocupa o posto intermediário entre o sábio e o ignorante. Tal noção de filosofia equivale à acepção tradicional, etimológica, de busca de conhecimento, desejo da sabedoria. Mesmo que um homem seja tido como sábio, convém tratá-lo de filósofo, pois só os deuses merecem com justiça o epíteto de sábios. Foi isso que Pitágoras ensinou e é isso que Platão repete num lance de Fedro. (NUNES, 2020 p. 39)

Seguindo os princípios de Hugo de S. Vítor, teremos melhores alunos quanto mais inculcarmos neles a sede de sabedoria, ou seja, sede de verdade, para aquilo que o intelecto humano não cessa de buscar. Ademais, essa busca será auxiliada pelo estudo da filosofia, que é o fundamento das demais disciplinas humanas, como adiante se verá. Pode-se, então, encontrar na busca da sabedoria, a consolação de que falava Boécio em sua obra “*De Philosophiae Consolatione*”. Hugo não hesita em dizer, citando Boécio “Portanto, a máxima consolação da vida é a busca da Sabedoria, a qual quem encontra

é feliz, e quem possui é bem-aventurado” Did. , . encontramos eco desse pensamento na filosofia de Tomás de Aquino onde diz na *Suma Contra os Gentios* que o estudo da sabedoria é o “mais alegre, porque a sua companhia não causa dissabores, nem desgosto a convivência, mas contentamento e alegria” , .

2 A filosofia como conhecimento dos princípios do mundo e fundamento das demais disciplinas:

Diz o monge Hugo, fazendo referência a Pitágoras e citando o célebre “ assim estabeleceu a filosofia como a disciplina das coisas que são verdadeiras e que possuem uma substância imutável ” Dic. , . esse é o segundo fundamento que o sábio Hugo pode dar aos seus leitores: A filosofia conhece os princípios e as causas do mundo, fundamentando, portanto, as demais disciplinas:

Na verdade, a própria *enteléquia* capta tanto os princípios primeiros quanto os que deles decorrem, porque assim como compreende pela inteligência as causas invisíveis das coisas, também retém pelas impressões dos sentidos as formas do que lhe está presente corporalmente, e, dividida, concentra o movimento em dois planos, porque ou pelo sentido alcança o sensível ou pela inteligência ascende às coisas invisíveis. (Did. I, I)

A alma humana faz com que o homem conheça a forma das coisas podendo representar em sua mente a semelhança delas, pois possui em si suas aparências “ (a alma humana) volta a si mesma trazendo as semelhanças das coisas; e é assim que a mente, por ser constituída de toda substância e natureza, é capaz de representar para si mesma tudo o que há no universo através da semelhança entre ela e o objeto (Did. I, ,178 .

A filosofia é a disciplina pelo qual o ser humano conhece a semelhança das coisas, por isso, com ela traz a forma do mundo para a inteligência humana. A partir disso, pode-se buscar conhecimentos novos ou fazer juízos práticos quanto à realidade em que se vive:

¹⁷⁸ O parêntese é nosso.

Portanto, posto que a atividade do espírito humano consiste na contínua compreensão das coisas presentes, ou na intelecção das ausentes, ou na investigação e descoberta do que ainda não se sabia, há duas coisas nas quais a potência da alma racional empreende todo seu exercício: uma delas é o conhecer a natureza das coisas pela investigação racional, e a outra é primeiramente conhecer o que depois será requisitado para que se exerça o discernimento moral. (Did. I, III)

A filosofia, porquanto, deve ser tratada como a disciplina que trata do fundamento de todas as coisas, e, inclusive, dos atos humanos. Não é uma disciplina à parte das ciências, sejam elas matemáticas, biológicas ou físicas, mas compreende universalmente, não particularmente, todas as coisas. Também não é uma disciplina que possui conclusões apenas teóricas, mas compromete, reflete e assume consequências práticas para a vida do homem:

Com efeito, porque empreendemos falar sobre a busca da Sabedoria e atestamos que ela, por um privilégio da natureza, compete somente aos homens, conseqüentemente agora nos vemos obrigados a estabelecer a Sabedoria como o ponto de referência de todos os atos humanos. (Did. I, IV)

A razão é bastante simples: distintamente dos animais brutos que agem impelidos pela paixão e extinto, o homem, sendo dotado de razão, não deve ter sua alma “arrebatada pelo apetite cego, mas proceder sempre pela sabedoria moderadora” Did. , IV). Conclui, então, Hugo de S. Vítor:

Logo, se isso for verdade, dizemos que pertencem adequadamente à filosofia já não só aqueles estudos que buscam ou a natureza das coisas ou a disciplina dos atos morais, mas também a razão de todos os atos ou inclinações humanas. Segundo esta aceção, podemos definir a filosofia como a disciplina que investiga integralmente a razão de todas as coisas humanas e divinas. (Did. I, IV)

Tornando a disciplina filosófica para o aluno não mero acessório à sua grade curricular, mas a guia e mãe de toda e qualquer disciplina, fundamentando seus estudos e sua prática:

“... o trabalho dos artífices, mesmo já não sendo natureza, imita-a, e reproduz pela razão a forma de seu exemplar, que é natureza. Vês que imediatamente somos obrigados a admitir que pela razão a filosofia

está difundida em toda ação humana, de modo que é necessário haver na filosofia tantas partes quantas sejam as diferentes coisas das quais l e convém se ocupar”. Dic. ,

Os trabalhos dos artífices e das outras ciências particulares só são possíveis de serem realizados devido à filosofia, que capta a forma natural e concebe uma imitação artificial da natureza. A filosofia, diz Hugo de São Vítor citando Isidoro, é “ a arte das artes, e a disciplina das disciplinas , isto é, aquela qual se ordenam todas as artes e disciplinas” Did. , . Diz ainda, citando a obra *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha: “ A filosofia é a disciplina que investiga com profundidade a razão de todas as coisas divinas e humanas . Assim, a razão de todos os esforços humanos correspondem filosofia” Did. , . Deste princípio pedagógico de Hugo, podemos retirar uma fundamentada defesa da filosofia e sua importância para todo o pensar humano. Além de seu papel na educação e formação dos estudantes.

3 A humildade como um fundamento para o aprendizado da filosofia

No capítulo VI do terceiro livro do *Didascalicon*, o sábio Hugo tratará daquilo que é necessário ao estudo, podemos dizer, do que é necessário para o aluno aprender, elencando três coisas:

Três coisas são necessárias aos estudantes: a capacidade natural, o exercício e a disciplina. Na capacidade natural considera-se quão facilmente o estudante apreende o que foi ouvido e quão solidamente retém o apreendido. No exercício considera-se como o estudante cultiva a capacidade natural pelo esforço e pela assiduidade. Na disciplina considera-se como o estudante, vivendo de modo louvável, conforma sua conduta à ciência adquirida (Did III, VI)

Das três coisas que são necessárias para o estudo, este artigo focará em um fundamento importantíssimo para a pedagogia de Hugo de S. Vítor, ou para uma metodologia do ensino. Hugo de S. Vítor nos dirá que:

Quando certo sábio fora interrogado sobre o modo e a forma de aprender, ele respondeu “uma mente humilde, força de vontade, uma vida recolhida, uma busca silenciosa, a pobreza, uma terra estrangeira, tudo isto costuma ajudar no entendimento de muitas coisas obscuras encontradas na leitura” Did. , .

Com relação à disciplina, Hugo de S. Vítor considera que o princípio dela deve ser a humildade que nos dá inúmeros ensinamentos. Há três ensinamentos que dizem respeito principalmente ao estudante, para que possa progredir no conhecimento: “primeiro, que ele não ten a por desprezível nen uma ci ncia ou escritura segundo, que não se envergonhe de aprender de ninguém; terceiro, que, tendo alcançado a ci ncia, não despreze aos demais” Did. , .

A humildade é necessária para o aprendizado, porque só aquele que reconhece não saber estará disposto a adquirir e compreender novos conhecimentos e a não opinar aquilo que não sabe:

Estes preceitos desiludem a muitos que querem parecer sábios antes do tempo. Certamente por isso caem numa afetação de altivez, e logo começam tanto a simular que são o que não são quanto a envergonhar-se do que são, e ainda se distanciam para mais longe da sabedoria ao não estimarem serem sábios, mas em serem considerados como tais. (Did. III, XIII)

Além disso, aquele que não se envergonha de aprender de ninguém, irá acolher com mais facilidade, de quem ensina, aquilo que ele julga como verdadeiro, e quem seguir este princípio encontrará a oportunidade de aprender de todos com quem possa ouvir algo de verdadeiro “ que não sabes aprende de boa vontade de qualquer um, porque a humildade pode tornar comum a ti aquilo que a natureza deu de especial a cada coisa. Serás mais sábio do que todos se quiseres aprender de todos. Os que recebem de todos são mais ricos do que todos” Did. , . Ademais, esse princípio mel ora a relação entre o aluno e professor, fazendo com que o mestre se abra à oportunidade de aprender aquilo que é da realidade própria do aluno e de seus saberes. Mesmo aquele que sabe muito não pode descuidar na umildade, pois não “existe ninguém a quem foi dado tudo saber, nem tampouco ninguém a quem não aconteceu de receber algo de especial da natureza” Did. , . Aquele que recon ece umildemente que precisa aprender, buscará o aprendizado nos mais cultos e nos mais simples, não descuidando, então, de aprender tanto dos grandes autores, quanto do conhecimento popular que carrega consigo algumas doses de sabedoria “ que não sabes aprende de boa vontade de qualquer um, porque a humildade pode tornar comum a ti aquilo que a natureza deu de especial a cada coisa”. Assim aprenderá e saberá mais quem não despreza os conselhos de Hugo, pois não há educação sem humildade:

Enfim não tenhas nenhuma ciência por desprezível, pois toda ciência é boa. Ao menos não deixes de ler, se tiveres tempo, nenhuma escritura. Se nada lucrasses, nada perderás, sobretudo quando se tem em conta que não existe nenhum escrito que, conforme estimo, não proponha algo de desejável se lido no lugar e no momento adequados; ou nenhum escrito que não tenha também algo de especial, do qual o leitor diligente e perscrutador das palavras, não o encontrando em outro lugar, consegue apossar-se com tanta graça quanto mais raro o achado. (Did. III, XIII)

Ademais, a humildade evita que aquele que estuda, busque um conhecimento mais difícil do que pode adquirir, passando então a buscar do mais simples ao mais complexo de maneira ordenada “Avança bem quem avança gradativamente. Há ainda alguns que, querendo dar um grande salto, acabam por cair no precipício. Não queirais, pois, apressar-se demais e deste modo chegarás mais rapidamente à sabedoria” Did. III, XIII). Encontra-se ensinamento semelhante na carta de Tomás de Aquino para um jovem, citada por A. D. Sertillanges (2010, p. 37):

“Dois dos dezesseis conselhos de Santo Tomás em matéria de estudo são a eles dirigidos “*Altiora te ne quaesieris* – não procures acima de teu alcance”. “*Volo ut per rivulos, non statim, in mare eligas introire* – quero que decidas entrar no mar pelos regatos, não diretamente”. Conselhos preciosos, proveitosos para a ciência tanto quanto para a virtude por equilibrarem o homem”.

A humildade, portanto, para Hugo de S. Vítor, não pode ser excluída do ensino, cabendo ao professor cultivar sempre essa virtude entre os alunos, para que não falte neles o desejo de conhecer. E aos alunos cabe o reconhecimento da presença do professor como oportunidade de crescer em conhecimento e sabedoria. Ademais, aquele que já sabe algo não poderá desprezar os outros, visto que “não existe ninguém a quem foi dado tudo saber, nem tampouco ninguém a quem não aconteceu de receber algo de especial da natureza” Did. , .

Encerra, Hugo de S. Victor, dizendo:

O bom leitor deve então ser humilde e manso, totalmente alheio às preocupações vãs e aos encantos dos prazeres, diligente e assíduo; para que aprenda de todos de boa vontade, para que nunca presuma de sua ciência, para que fuja dos autores de doutrinas perversas como se foge do veneno, para que aprenda a meditar durante muito tempo

sobre uma coisa antes de julgá-la, para que não busque parecer sábio, mas sê-lo, para que honre os conhecimentos adquiridos dos sábios, e para que procure tê-los sempre diante dos olhos como um espelho de seu próprio rosto. E se por acaso seu intelecto compreender as coisas mais obscuras, não prorrompa imediatamente em vitupérios, para que não acredite que é bom unicamente o que ele pode entender por si mesmo. Esta é a humildade própria da disciplina dos estudantes (Did. III, XIII).

Tal é o terceiro princípio filosófico que fundamenta a pedagogia de Hugo de S. Vítor exposto neste artigo. De fato, todo aprendizado exige certa disciplina, para isso, é necessária uma vida ordenada segundo o fim almejado. Para o monge Hugo, a humilde é imprescindível para esse ordenamento.

Conclusão:

A partir de uma obra do século XII, pode-se extrair três fundamentos importantes para a educação ou o estudo da disciplina de filosofia e de outras matérias, não só para as pessoas daquela época, mas também para as pessoas dos dias de hoje, pois se fundamentam na natureza humana e não naquilo que é de varável no homem, pois essa variabilidade, que não pode ser ignorada, deve se fincar naquilo que há de universal e basilar no homem, visto que em toda mudança há um permanente sujeito que é alterado.

Os fundamentos, que não foram de modo algum citados com a pretensão de serem exaustivos, são: o conhecimento do homem como um ser racional e desejoso de conhecimento e sabedoria; a compreensão da filosofia como um conhecimento dos princípios do mundo e fundamento das demais disciplinas; e a humildade como princípio de toda e qualquer educação.

O artigo pretende, com esses fundamentos, apresentar o guia de Hugo de S. Vítor, a partir do qual todos poderão seguir, mesmo acrescentando por cima métodos e práticas que estão conformadas com aquilo que é contingente e variável em cada sociedade.

Referências bibliográficas:

AQUINO, Tomás de. **Suma Contra os Gentios, livro 1**. Tradução de Joaquim F. Pereira e Eliane da Costa Nunes. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles: Texto grego com tradução ao lado. Tradução do texto grego de Giovanni Reale. Tradução portuguesa de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.*

BOÉCIO. **A consolação da filosofia.** Tradução de Willian Li. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **Gênese, significado e ensino da filosofia no século XII.** 2. ed. Campinas: Kírion, 2020.

SERTILLANGES, A. -D. **A vida intelectual: seu espírito, suas condições, seus métodos.** Tradução de Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2010.

VÍTOR, Hugo de São. **Didascalicon: sobre a arte de ler.** Tradução de Roger Campanhari. Campinas: Kírion, 2018.

**A NECESSIDADE DA FORMULAÇÃO DE UMA NOVA SEMÂNTICA E DE
UMA NOVA ONTOLOGIA COMO FORMA DE SUPERAÇÃO DAS
PROBLEMÁTICAS ONTOLÓGICAS PRECEDENTES, NO PENSAMENTO DE
LORENZ B. PUNTEL**

Jean Brás Guerra*

Resumo: Diante da vasta problemática ontológica contemporânea que têm como tarefa inicial a resolução de tantas críticas sofridas ao longo da história da filosofia, o presente trabalho buscará, em linhas gerais, apontar aspectos fundamentais da filosofia sistemático-estrutural de Lorenz B. Puntel, tendo como objetivo central a necessidade da formulação de uma nova semântica e de uma nova ontologia. Estas visam superar os problemas das várias propostas ontológicas anteriores, desde a substancialista (que perdura até à filosofia contemporânea) como as novas propostas alternativas.

Palavras-chave: Reviravolta linguística. Filosofia Sistemático-Estrutural. Semântica. Ontologia.

**THE NECESSITY OF THE FORMULATION OF A NEW SEMANTICS AND A
NEW ONTOLOGY AS A WAY TO OVERCOME THE PREVIOUS
ONTOLOGICAL PROBLEMS, IN THE THOUGHT OF LORENZ B. PUNTEL**

Abstract: In view of the vast contemporary ontological problematic that has as its initial task the resolution of so many criticisms suffered throughout the history of philosophy, the present work will seek, in general lines, to point out fundamental aspects of the structural-systematic philosophy of Lorenz B. Puntel, having as its central objective the need to formulate a new semantics and a new ontology. These aim at overcoming the problems of the various previous ontological proposals, from the substantialist (which endures until contemporary philosophy) to the new alternative proposals.

Keywords: Linguistic turn. Structural-Systematic Philosophy. Semantics. Ontology.

Introdução

É inevitável a análise da *ontologia* como um dos temas mais discutidos ao longo da história da filosofia, seja em sua formulação, ou em sua crítica. Segundo Habermas¹⁷⁹, este conceito marcou, ao menos, um período inteiro de tal história (a tradição) a partir de Parmênides, e posteriormente nas formulações platônico-

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), graduado em Filosofia pela Faculdade Católica em Fortaleza (FCF) com Complementação Pedagógica em andamento em Filosofia pela Faculdade Ibra (MG). Atualmente também é graduando em História pela Faculdade Estácio e professor da Rede Salesiana de Fortaleza.

¹⁷⁹ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. p. 21-22. Na presente obra, Habermas divide as épocas históricas em “ser”, “consciência” e “linguagem”, sendo respectivas filosofia tradicional, moderna e contemporânea.

aristotélicas e medievalistas que tematizaram *o ser do ente*. Mesmo na modernidade e contemporaneidade, ainda houve inúmeras novas formulações¹⁸⁰ tanto na tentativa de salvaguardar a ontologia substancialista da tradição, quanto no esforço da elaboração de alternativas.

Por outro lado, também recebeu duras críticas ao longo da história. Heidegger foi um significativo expoente de tal feito, criticando quanto à forma em que foi articulada durante a tradição. Tal filósofo acusou toda a tradição metafísica (entendida aqui como ontologia¹⁸¹) anterior a ele de incorrer no esquecimento do Ser¹⁸², ou seja, tornar a sua maior intuição algo absolutamente universal e vazia¹⁸³, e até mesmo trivializada¹⁸⁴. Em outras palavras, segundo Heidegger, a ontologia jamais teria se preocupado de fato com o Ser, e sim com o *ente* enquanto tal, deixando a dimensão mais fundamental e originária do próprio ente algo totalmente fora de articulação. Além da crítica heideggeriana, poderiam ainda ser somadas aqui as formuladas por Kant¹⁸⁵ e Carnap¹⁸⁶, que segundo Puntel, formularam as maiores críticas sofridas pela metafísica ao longo de sua história¹⁸⁷.

¹⁸⁰ Cf. OLIVEIRA, Manfredo A. de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. – São Paulo: Paulus, 2014.

¹⁸¹ Puntel realiza uma distinção entre ontologia e metafísica: a primeira é a ciência do ente enquanto ente, tal qual foi compreendida ao longo da sua história; a metafísica, trata da dimensão abrangente dos entes, isto é, o *Ser como tal e em seu todo*. Cf. PUNTEL, Lorenz B. **A filosofia como discurso sistemático: diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto**. Tradução de Nélio Schneider – São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2015. p. 99.

¹⁸² Ibidem. p. 16.

¹⁸³ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**; tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 37.

¹⁸⁴ Sobre isso, Cf. ibidem “Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a metafísica, a questão aqui evocada caiu no esquecimento. [...] A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como questão temática de uma real investigação. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e recaucas utagens, até à Lógica de Hegel. E o que outrora se arrancou, num supremo esforço de pensamento, ainda que de modo fragmentado e tateante aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado.”.

¹⁸⁵ Kant realizou uma cisão entre “pensar e ser”, “sujeito e mundo”, de modo que o mundo em si mesmo (*noumeno*) não pode ser tido como objeto do conhecimento humano. Portanto, a ontologia torna-se uma tarefa impossível de ser realizada. Ou, em suas próprias palavras, Cf. KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda a metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 12: “A minha intenção é convencer todos os que creem na utilidade de se ocuparem de metafísica de que lhes é absolutamente necessário interromper o seu trabalho, considerar como inexistente tudo o que se fez até agora e levantar antes de tudo a questão: de se uma coisa como a metafísica é simplesmente possível.”.

¹⁸⁶ Segundo Carnap, representante do positivismo lógico, as teses metafísicas são impossíveis de teorização, visto não possuírem conteúdo. Não são científicas, e, por isso, encontram-se na região das intuições puras, ou seja, não estão no plano racional, e sim no sentimental. Cf. PUNTEL, Lorenz B. **A crítica da metafísica em Carnap e Heidegger: análise, comparação e crítica**. In: Em busca do objeto e

Destas, a Crítica da Razão Pura, sem dúvidas, deixou problemas incontornáveis para toda a filosofia posterior, principalmente no que diz respeito à cisão ou separação entre sujeito e mundo; subjetividade e objetividade. Segundo McDowell, a principal tarefa para a filosofia contemporânea é a de “ultrapassar a separação entre pensar e ser, já que o grande empecilho para a exposição do mundo enquanto totalidade do ser, tarefa própria da filosofia, é [...] precisamente esse abismo insuperável entre a dimensão do sujeito e a dimensão da realidade”¹⁸⁸. Sem esta superação, a própria ontologia apresenta-se como algo impossível de ser formulada, ou uma mera perda de tempo. A tentativa da realização desta superação foi teorizada por não poucos filósofos na contemporaneidade.

Para Puntel, porém, esta cisão, ou abismo entre os dois polos não foi algo que ingressou na filosofia apenas a partir da filosofia transcendental, mas na verdade, passou todo o pensamento filosófico de várias formas distintas:

- ser e ente [Seiendes]
- ser e aparência
- pensar e ser, mais exatamente nas suas diversas variações ou variantes: sujeito (subjetividade) e objeto (objetividade) (sendo que “objeto [objetividade]” assume muitas formas, como “ser”, “realidade” “mundo” etc.
- homem e natureza (mundo, cosmo)
- homem e história
- homem e sociedade
- homem/mundo e Deus
- linguagem e mundo (realidade, ser)
- conceito e mundo (realidade, ser)
- dimensão formal (lógica, matemática) e mundo (ser, realidade...)
- e outras mais¹⁸⁹.

Superar este abismo tornou-se algo cobiçado por diversos filósofos ao longo do pensamento, como Hegel¹⁹⁰, e tantos outros nas mais variadas formulações ontológicas

do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica. Tradução de Nélio Schneider – São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010. p. 229-258.

¹⁸⁷ PUNTEL, Lorenz. **tota a e o e o so to e o tema De s**”: um capítulo de uma nova metafísica. In: *Metafísica Contemporânea*. Editora Vozes, 2007. p.192.

¹⁸⁸ OLIVEIRA, Manfredo A. de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. – São Paulo: Paulus, 2014.p. 210.

¹⁸⁹ PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e ser**: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática; tradução: Nélio Schneider – São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008. p. 47.

¹⁹⁰ Hegel insere em seu conceito de Ideia Absoluta a unidade fundamental destes dois polos, percebendo entre ambos uma unidade fundamental. Cf. HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em építome**. Lisboa: Edições 70, 1988. § 213. p. 209 “A ideia é o verdadeiro *em si e para si*, a unidade

da contemporaneidade. Isto, porém, para o filósofo que será tratado aqui, não foi satisfatoriamente respondido em nenhuma das hipóteses, visto que nenhuma das alternativas ontológicas formuladas cumprem com afinco os seus objetivos, o que ainda será mostrado mais adiante.

Centralidade da Linguagem e relação entre as estruturas semânticas e ontológicas

Na modernidade, foram ainda distintas a ontologia geral, que trata de uma compreensão racional da totalidade do real¹⁹¹ (ou seja, do ente enquanto ente) e as ontologias específicas que buscam o estudo aprofundado (a partir da ontologia geral assumida) dos vários componentes da realidade. Para Puntel, estas distinguem-se ainda da *metaphysica primordialis*¹⁹² que trata diretamente da questão do Ser, dimensão abrangente que é a mais fundamental; esta apenas começou a ser *verdadeiramente* objeto da filosofia a partir de Heidegger.

Em lado distinto, outro marco central da contemporaneidade é a reviravolta linguística, que inseriu uma nova concepção na forma de percepção da filosofia, ou melhor, levou a mesma para um novo horizonte. Segundo Puntel¹⁹³, a linguagem mostra-se central, porque sendo a filosofia uma atividade teórica, torna-se absolutamente inviável realizar qualquer exposição filosófica sem o uso da linguagem, tendo esta, assim, uma referência incontornável.

. Segundo Manfredo Oliveira, não está “em jogo um novo objeto ou um novo campo de investigação para a filosofia, mas a filosofia mesma em sua forma de articulação teórica”¹⁹⁴ ou seja, “uma virada da própria filosofia, que vem a significar

absoluta do conceito e da objetividade. O seu conteúdo ideal nada mais é do que o conceito nas suas determinações; o seu conteúdo real é apenas a sua exibição, que o conceito a si mesmo dá na forma de existência externa, e esta forma, incluída na idealidade dele, no seu poder conservar-se assim na ideia.” Para Puntel, porém, Hegel falha de forma decisiva quanto *ao método dialético* proposto por ele, que traz sérios problemas em uma análise minuciosa. Cf. PUNTEL, Lorenz B. **É possível aclarar o conceito de dialética em Hegel?** In: Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica. Tradução de Nélio Schneider – São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010. p. 201-219.

¹⁹¹ OLIVEIRA, Manfredo A. de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo.** – São Paulo: Paulus, 2014.p. 5-6.

¹⁹² PUNTEL, Lorenz B. **A filosofia como discurso sistemático:** diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto. Tradução de Nélio Schneider – São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2015. p. 16.

¹⁹³ Ibidem. p. 66.

¹⁹⁴ OLIVEIRA, Manfredo A. de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo.** – São Paulo: Paulus, 2014.p. 190.

uma mudança na maneira de entender a própria filosofia e na forma de seu procedimento”¹⁹⁵. Chega-se à constatação de que a linguagem possui um caráter de *fundamento* de todo o pensar, e a filosofia da linguagem um novo estatuto de “filosofia primeira”¹⁹⁶. Fica claro, portanto, o motivo de uma reviravolta: a filosofia da consciência que havia sido a condição de possibilidade do conhecimento na modernidade, é substituída pela linguagem e a sua forma de questionar acerca da condição de possibilidade das sentenças intersubjetivamente válidas acerca do mundo. Também não é possível realizar qualquer atividade teórica (como a própria filosofia) sem esclarecer (com todos os seus pormenores teórico-metodológicos) a questão da linguagem¹⁹⁷.

Indo além, Puntel incorpora no seu pensamento a tese de que a própria referência à realidade é possível apenas a partir da linguagem, isto porque o próprio mundo é expressável linguisticamente¹⁹⁸, tendo as estruturas da linguagem e as estruturas do real uma conformidade fundamental¹⁹⁹. “uma palavra, não existe mundo totalmente independente da linguagem, ou seja, não existe mundo que não seja exprimível na linguagem. A linguagem é o espaço de expressividade do mundo, a instância de articulação de sua inteligibilidade”²⁰⁰. Esta tese, de certa forma e neste sentido, é muito próxima a de Kutschera que afirma não ser possível um conhecimento do mundo no pensamento que seja anterior ao que é expressável na linguagem; de forma precisa, este conhecimento só é possível pela linguagem, isto é, “captamos a realidade, os objetos, suas diferenças, propriedades e relações em forma linguística”²⁰¹. Conclui-se desta forma, que não existe qualquer espécie de dualismo entre linguagem e pensamento, ou sequer uma visão instrumental entre ambos, mas uma conformidade; desenvolvem-se juntos. Os pensamentos são exprimidos linguisticamente, sendo para Kutschera, o *medium* do pensamento²⁰².

¹⁹⁵ OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. Edições Loyola, 1997. p. 12.

¹⁹⁶ Ibidem. p. 13.

¹⁹⁷ Ibidem.

¹⁹⁸ PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática**; tradução: Nélcio Schneider – São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008. p. 492 s.

¹⁹⁹ PUNTEL, Lorenz B. **A filosofia como discurso sistemático**, op. Cit., p. 66.

²⁰⁰ OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. Edições Loyola, 1997. p. 13.

²⁰¹ OLIVEIRA, Manfredo A. de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. – São Paulo: Paulus, 2014. p. 187.

²⁰² Ibidem.

Chega-se aqui à quase-definição²⁰³ da filosofia sistemático-estrutural, que se afirma como “a teoria das estruturas universais mais gerais do universo do discurso [*universe of discourse*] ilimitado”²⁰⁴. Nesta quase-definição existe uma síntese da proposta punteliana de superação do abismo entre os dois polos contextualizados nas primeiras linhas deste artigo. As estruturas universais citadas equivalem ao primeiro polo (da subjetividade, do espírito), enquanto o universo do discurso ao segundo (o campo dos dados, do mundo, da realidade)²⁰⁵. Portanto, é “tarefa do filósofo sistemático-estrutural tentar integrar numa teoria compreensiva todos esses dados que, num primeiro momento, emergem justamente como candidatos à compreensão, como candidatos teoria”²⁰⁶.

Porém, de nada adianta tudo o que foi explanado se não for compreendida a forma com a qual Puntel apresenta a superação entre sujeito/mundo, ou o como podem estar tão relacionadas a dimensão das estruturas fundamentais e o universo do discurso ilimitado. O início desta resposta é encontrado dentro de uma análise de duas estruturas fundamentais (as semânticas e as ontológicas).

Se a linguagem é a mediação irrecusável de qualquer teoria, a consideração de seus componentes fundamentais, ou suas estruturas, é a primeira tarefa de uma reflexão filosófica. O filósofo apresenta três componentes como principais: as estruturas formais, semânticas e ontológicas. Segundo o próprio, para compreender a profunda relação entre linguagem e mundo, precisa-se incorrer à análise das estruturas semânticas e ontológicas, que correspondem a dois lados de uma mesma medalha.

A semântica, segundo Puntel, é uma estrutura funcional “composta de uma função e de um conjunto de argumentos da função”²⁰⁷. Sendo de tal modo, ela sempre

²⁰³ Trata-se de uma definição programática, que vai alcançando um nível de compreensão mais alto e claro na medida em que à sua filosofia vai sendo explicada em sua totalidade.

²⁰⁴ PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e ser**, op. Cit., p. 33.

²⁰⁵ Para Puntel, estrutura pode ser caracterizada como “inter-relação diferenciada e ordenada ou como relação e interação de elementos de uma entidade, de uma área ou de um processo etc.” Ibidem. p. 34). Este conceito é um fator original de suma importância; para Puntel, não é possível haver qualquer articulação teórica se esta não for estruturada. Compreender e entender algo é uma tarefa específica de qualquer empreendimento teórico, e isto só é possível se estas forem estruturadas. Todos os dados do mundo, portanto, são devidamente estruturados pelas estruturas fundamentais. Os dados, por outro lado, são os candidatos à teoria, ou seja, tudo o que pode ser apreendido e englobado na dimensão das estruturas. Dados são então, “as coisas”, “o mundo”, “o universo” e etc. O universo do discurso ilimitado seria “tudo aquilo com que a filosofia pode e deve se ocupar. Ibidem. p. 13.

²⁰⁶ OLIVEIRA, Manfredo A. de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. – São Paulo: Paulus, 2014.p. 93.

²⁰⁷ Ibidem. p. 244.

aponta para algo que está para além dela mesma, ou seja, o plano ontológico. É por isto que se torna exitosa a compreensão de que são estas as estruturas que intermedeiam linguagem e mundo. As estruturas semânticas são os *expressa* das sentenças teóricas, e por isso, uma tese fundamental é a de que a “filosofia sistemático-estrutural tem o seguinte teor: quando as estruturas semânticas (os *expressa* das sentenças teóricas, as proposições) são *plenamente determinadas*, elas se revelam *idênticas* ao plano ontológico”²⁰⁸.

Para fundamentar essa tese muito geral [de que semântica e ontologia são dois lados de uma mesma medalha] pode-se apontar para o fato de que, sem uma conformidade entre linguagem semanticamente estruturada e plano ontológico não seria possível entender como a linguagem poderia de alguma forma “articular” o plano ontológico. Pois a articulação que aqui se tem em mente significa que as sentenças da linguagem “atingem” real e literalmente as “coisas”, “alcançam” as mesmas em sentido enfaticamente realista. A negação dessa tese faria da referência da linguagem à realidade uma espécie de milagre ininteligível.²⁰⁹

O que se implica aqui, é que se a semântica e a ontologia estão absolutamente relacionadas, não basta para uma teoria filosófica elaborar apenas uma nova ontologia, se esta também não implicar em uma nova semântica. O presente trabalho, portanto, buscará apresentar a proposta alternativa de nova semântica e nova ontologia elaborada por Lorenz B. Puntel em sua filosofia sistemático-estrutural, dentro do seu próprio quadro referencial teórico²¹⁰.

Problemas em torno da ontologia substancialista

A principal problemática envolvida neste trabalho é a que envolve a *ontologia geral* em uma nova formulação, seguida da nova semântica associada a ela. Para Aristóteles, a *filosofia primeira* mostrava-se como a ciência dos princípios que são

²⁰⁸ PUNTEL, Lorenz B. **Ser e Deus**: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. -L. Marion. Tradutor: Nélio Schneider – São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011. p. 159.

²⁰⁹ Ibidem. p. 159.

²¹⁰ Este conceito é fundamental para a filosofia de Puntel. Para ele, todo empreendimento teórico situa-se dentro de um quadro referencial teórico, de modo que sem esse, qualquer teoria fica ininteligível. Portanto, o primeiro passo de qualquer filosofia deve ser o de apresentar a si mesma. Cf: PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e ser**, op. Cit., p. 11.

comuns a todos os entes²¹¹, ou seja, a filosofia que trata do ente enquanto ente. Segundo o mesmo filósofo, tal princípio era compreendido como *substância* (possuente de propriedades e relações) e acabou ganhando destaque no pensamento filosófico posterior, sendo trabalhada de diferentes formas até à contemporaneidade. Segundo Puntel²¹² as considerações em torno da substância foram formuladas a partir de três tipos de concepções: substrato, particular concreto e independência ontológica²¹³. Todas estas foram apuradas em críticas, mostrando-se insuficientes inclusive pelo próprio autor estudado neste trabalho²¹⁴.

Duas são as principais das críticas realizadas dentro da filosofia sistemático-estrutural em torno da categoria ontológica substancialista. A primeira delas está situada dentro da noção de *substratum* atrelada a ela, que afirma “um , ao qual podem ser atribuídas propriedades e relações (e sobre o qual podem ser afirmados estados de coisas . orém, como se deve conceber esse ”²¹⁵ Ora, este apresenta-se como o próprio *substratum*, c egando logo de imediato ao grande problema este mesmo “ ”, em última instância, apresenta-se como *absolutamente vazio e ininteligível sem as suas propriedades e relações*.

o exemplo, “ Sócrates é ruivo e um grande filósofo grego”, caso sejam retirados todos os predicados e propriedades atribuídos a ele (além dos que estão nesta sentença, quaisquer outros possíveis que ainda possam ser relacionados), o sujeito (no caso Sócrates) será um *substratum* sem sentido algum. Em outras palavras, o sujeito é determinado sempre pelos atributos e predicadas acrescidos a ele, e o que ele seria em si mesmo (o *substratum*) acaba caindo em profunda obscuridade. Portanto, a substância é puramente ininteligível e não pode ser aceita dentro de um programa filosófico, desde que sendo uma atividade teórica, não se deve aceitar entidades ininteligíveis”²¹⁶.

²¹¹ as suas próprias palavras “ m qualquer g nero de coisas, quem possui o con ecimento mais elevado deve ser capaz de dizer quais são os princípios mais seguros do objeto sobre o qual investiga; por consequência, quem possui o conhecimento dos seres enquanto seres [ente enquanto ente] deve poder dizer quais são os princípios mais seguros de todos os seres. ste é o filósofo.” In: *Metafísica* IV, 3, 1005b, 5-10.

²¹² Cf. PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e ser**, op. Cit., p. 252-254.

²¹³ OLIVEIRA, Manfredo A. de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. – São Paulo: Paulus, 2014.p. 43.

²¹⁴ Além das suas obras, Puntel escreve um artigo em que sintetiza tais críticas, e aponta a proposta de sua ontologia. Cf. PUNTEL, Lorenz. **O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque**, In: Revista Kriterion n. 104, p. 7-32.

²¹⁵ Ibidem. p. 252.

²¹⁶ OLIVEIRA, Manfredo, **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**, op. Cit., p. 225-226.

Além deste problema (que em si mesmo já seria decisivo), o filósofo levanta ainda outro dentro da problemática substância-acidente; tal ontologia tem como uma de suas teses básicas a de que a substância “é o fator ontológico que garante a identidade de um ente através de suas mudanças”²¹⁷. Isto implica afirmar, por exemplo, que Sócrates é o mesmo e imutável indivíduo desde o seu nascimento até a sua morte; mesmo diante dos vários fatos, eventos ou acontecimentos que sejam protagonizados por ele, apenas os acidentes vão sendo alterados ou ocorrendo um após o outro, enquanto a substância permanece sempre idêntica. Para Puntel esta ideia é inadmissível, pois acaba criando um abismo do indivíduo com a sua história de vida; o indivíduo deixa de ser histórico, e torna-se intocável pelos próprios acontecimentos que influenciaram decisivamente a sua existência.

Buscando resolver as inconsistências em torno de tal perspectiva²¹⁸, outras novas formulações foram feitas como alternativas à substancialista, tendo como principal expoente, a teoria dos feixes²¹⁹. Puntel, em sua obra²²⁰, aponta diferentes versões da teoria dos feixes: versão da *teoria dos tropos* (apresentada como unicategorial), a dos *feixes de qualidade*, a dos *universais imanentes*, a versão das teorias que ligam os tropos

²¹⁷ Ibidem. p. 226.

²¹⁸ Os próprios teóricos substancialistas tentaram resolver tal problemática, mas de forma insatisfatória. Cf. PUNTEL, Lorenz. **O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque**. In: Revista Kriterion n. 104, p. 7-32: “Não há dúvida de que os defensores dessa visão fazem um esforço considerável a fim de eliminar a obscuridade da noção de *substratum*. Mas permanecem dúvidas fundamentais acerca de se ter realmente alcançado isto. O que significa dizer que um particular concreto é “simplesmente uma instância de seu próprio tipo”? Se o particular concreto é simplesmente identificado com seu próprio tipo, o conceito de instanciação deixa de ser elucidatório. Mas se se diz que nosso sujeito não é algo com identidade independente do universal do qual ele é sujeito, então é difícil entender o que isto significa. Pois, como pode um item *x* ser sujeito de um universal *U* se a identidade de *x* não é independente de *U*? Talvez alguém possa dizer que neste caso se trata de um caso-limite do conceito de instanciação. Mas em filosofia casos-limites desta espécie são conceitos problemáticos. Eles são, em geral, indicadores da necessidade de introduzir outro esquema conceitual mais adequado para articular a intuição que se deseja expressar.”

²¹⁹ IMAGUIRE, Guido. **A substância e suas categorias: feixes e tropos**. In: IMAGUIRE G./ALMEIDA C.L.S. de/OLIVEIRA M.A.de (orgs.), *Metafísica Contemporânea*. Editora Vozes, 2007. p. 272- “A teoria dos feixes (*bundle theory*) afirma que não existe um substrato nem uma substância anterior e independente dos universais. Pelo contrário, o que se considerou ser uma substância é simplesmente um conjunto ou um feixe de propriedades. Sócrates não é um suporte (um recipiente) para os atributos mortalidade, sabedoria, humanidade, ser grego, etc., ele é nada mais e nada menos que a totalidade destes atributos. O argumento principal da teoria dos feixes é: Se nós retirarmos todos os atributos de uma determinada substância, não sobra nenhuma espécie de substrato, não sobra nada. Subtraindo a mortalidade, a sabedoria, a altura, a forma, o peso, etc. de Sócrates, não sobra um Sócrates, um *bare particular* sem atributos.”

²²⁰ PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática**; tradução: Nélcio Schneider – São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008. p. 254-256.

a um *substrato*, e ainda, a *teoria nuclear*. A partir de tais teorias, o filósofo busca a elaboração de uma proposta alternativa.

Adiante, já tendo sido explanado aqui que semântica e ontologia são dois lados de uma mesma medalha, torna-se presumido que toda a ontologia é associada a uma semântica. Segundo Puntel, a semântica que remete à ontologia da substância é a mesma relacionada à linguagem natural de “sujeito-predicados”, “sujeito-atributos” que acaba sendo problemática justamente pela sua implicação na ontologia criticada aqui onde as substâncias são compostas por um substrato “x” [sujeito] que está ligado a vários predicados). Esta semântica equivaleria ao *princípio da composicionalidade* formulado por Frege, em que o “significado (ou o valor semântico) da sentença é uma função dos significados (ou dos valores semânticos) de seus componentes sub-sentenciais”²²¹. Em suma, é a partir das partes (ou da composição dos significados dos seus componentes) que é possível encontrar o significado do todo da sentença. O valor semântico do sujeito, é aquilo que pode ser denotado da expressão (o próprio objeto) enquanto o valor do predicado pode ser dividido em intensional e extensional.

O valor semântico do sujeito é o denotado dessa expressão que é o objeto (real). No caso do predicado, há duas posições: a extensional defende que seu valor semântico é o conjunto de objetos aos quais ele se aplica; para a intensional, o valor semântico do predicado é um atributo, uma propriedade (no caso de um predicado unário) e uma relação (no caso de um predicado n-ário). Para Santos, a partir dos desenvolvimentos recentes da semântica formal (sobretudo a partir da teoria das representações do discurso), emergiram objeções à aplicabilidade universal desse princípio às estruturas das línguas naturais. No entanto, são inúmeras as vantagens descritivas e explicativas de sua aplicação²²².

Para Puntel, por consequência, não se faz necessário apenas o (grande) trabalho de formular uma nova ontologia, quando a semântica permanece idêntica à criticada aqui. É neste contexto que o presente trabalho apresentará, resumidamente, a proposta do tal filósofo de não apenas elaborar uma nova ontologia, mas também uma nova

²²¹ PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e ser**, op. Cit., p. 247.

²²² OLIVEIRA, Manfredo A. de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**, op. Cit., p. 224-225.

semântica que esteja livre dos problemas apresentados por todas as formulações anteriores e seja base para a linguagem filosófica²²³.

Proposta punteliana quanto à formulação de uma nova semântica e de uma nova ontologia

Diante da problemática apresentada, coube ao filósofo que será tratado neste trabalho a tentativa da resolução de tal desafio encontrado durante toda a tradição ontológica. Para isto, foi formulada uma nova semântica fundamentada no *princípio do contexto* que foi trabalhado por Frege, mas apenas foi nomeado como tal por M. Dummett. Este princípio afirma que “somente no contexto de uma sentença as palavras significam algo”²²⁴. Em linhas gerais, enquanto no princípio da composicionalidade o valor semântico parte dos componentes sub-sentenciais, no princípio do contexto o valor semântico parte do *todo*, isto é, “a sentença é compreendida como um todo configurado a partir de onde prioritária e exclusivamente são compreendidos e explicados os componentes sub-sentenciais”²²⁵. Muitos autores colocam o princípio do contexto como o *princípio do primado semântico da sentença*.

Segundo Puntel²²⁶, foram apresentados na contemporaneidade os dois princípios como compatíveis em uma teoria filosófica, e até mesmo, teriam teses que não seriam justificáveis sem tal compatibilidade (no caso de Quine e Davidson); para o filósofo aqui em questão, porém, deve ser inserido em uma teoria filosófica uma *versão forte* do princípio do contexto que se mostra como absolutamente incompatível com o princípio da composicionalidade, demonstrando o seu alcance em uma teoria semântico-ontológica.

Ainda se torna importante salientar, como já foi brevemente citado acima, que o filósofo em questão assume a posição de que é absolutamente problemático o uso da linguagem natural como linguagem filosófica, por conta da sua fórmula-base de

²²³ Sobre a crítica de Puntel à linguagem natural, é importante indagar que apesar de insatisfatória pela sua fórmula de sujeito-predicado, ela não precisa ser excluída da linguagem filosófica. Mas suas sentenças devem ser entendidas como abreviações de várias sentenças primas, que não poderão ser desenvolvidas apenas neste artigo. Cf. PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e ser**, op. Cit., p. 268.

²²⁴ PUNTEL, Lorenz. **O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque**, In: Revista Kriterion n. 104, p. 13.

²²⁵ OLIVEIRA, Manfredo A. de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. – São Paulo: Paulus, 2014.p. 223.

²²⁶ PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e ser**, op. Cit., p. 265.

“sujeito predicado” ou “sujeito atributo” que é imediatamente relacionada à ontologia da substância “*substratum* accidentes” e que acabou de ser mostrada como insuficiente. Isto não implica a afirmação que esta não seja importante para a comunicação e a produção humana, mas sim que, uma teoria filosófica adequada precisa encontrar uma nova fórmula na qual possa estar coerente.

Segundo o teórico aqui evidenciado, tal linguagem precisaria estar embasada em sentenças do tipo “c o ve”, “reverdece” que equivalem a uma estrutura “é o caso que”²²⁷. Estas são chamadas *sentenças primas*. Cada sentença deste tipo possui um conteúdo informacional que é denominado *proposição prima* que é um conceito de suma importância para a filosofia aqui tratada.

Conforme uma assunção basilar a filosofia sistemático-estrutural, toda sentença teórica expressa uma proposição. Sentenças primas expressam uma forma específica de proposição: uma *proposição prima*. Esta não é, como no caso da semântica composicional, composta por um objeto e propriedades/relações; ela é, antes, o puro *expressum* da sentença prima em seu todo; concretamente, ela é o *expressum* do verbo que ocorre na sentença prima. Nada impede que o filósofo, como teórico, continue a formular sentenças com a forma sintática “sujeito-predicado”. Mas, nesse caso, ele deve conceber essas sentenças como *abreviações* cômodas (e, em termos práticos, quase que inevitáveis) de uma grande quantidade de sentenças primas. [...] Este termo é concebido, então, como uma *configuração* (extremamente complexa) de sentenças primas²²⁸.

Em outras palavras, cada proposição prima é um *expressum* de um grande número de sentenças primas. Utilizando como exemplo, “ Sócrates é um filósofo” utilizado comumente na linguagem natural, o nome “ Sócrates” é reinterpretado como uma abreviação de várias outras sentenças primas com o formato: é o caso que grego, é caso que morto injustamente, é o caso que autor da maiêutica socrática e etc., de forma que toda a sentença é semanticamente, uma abreviação de um número altamente complexo de sentenças primas. Sendo este conjunto de sentenças primas *verdadeiro*, ele expressa sempre uma proposição prima *verdadeira*²²⁹.

²²⁷ PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e ser** op. Cit., p. 120.

²²⁸ PUNTEL, Lorenz B. **Ser e Deus**, op. Cit., p. 161.

²²⁹ OLIVEIRA, Manfredo A. de., **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**, op. Cit., p. 234.

Tendo dito isto, é possível averiguar que a *verdade*²³⁰ na filosofia sistemático-estrutural não possui um caráter secundário. Toda esta relação entre semântica e ontologia que vai sendo delimitada aqui, apenas pode tomar o status de determinada, quando se assume uma teoria da verdade coerente e satisfatória. Segundo Manfred, “a verdade se revela como a transposição ou a transição do *status* indeterminado ou subdeterminado para o *status* completamente determinado de uma sentença ou proposição”²³¹, sendo assim, este conceito da determinação linguística é de grande importância para Puntel.

Tal filósofo, porém, não desenvolve uma teoria da verdade que envolve apenas a relação sentença-proposição, mas vai além, mostrando uma determinação também em relação aos fatos primos. “Dito de modo mais preciso: a uma proposição prima semântica, quando ela possui um estatuto definitivo, [...] corresponde²³² e a um *fato primo*. Fatos primos são concebidos como estruturas primas ontológicas”²³³. Ou seja, é sempre o valor de verdade, que permite a passagem da sentença prima para a proposição prima, e da proposição prima para o fato primo. A sentença prima sendo ela *verdadeira* sempre expressa uma proposição prima. Da mesma forma, uma proposição prima verdadeira, é sempre *idêntica*²³⁴ a um fato primo no mundo. É desta forma que todas as estruturas fundamentais passam a estar rigorosamente interligadas.

Fatos primos simples e complexos e o conceito de configuração

Apenas a partir do que foi analisado, torna-se possível a formulação de uma nova ontologia que possa, enfim, superar às várias aporias tratadas ao longo da história da filosofia respectivas às demais tentativas ontológicas. A proposta punteliana é a do

²³⁰ Apesar de muito importante, não será possível aprofundar em detalhes esta problemática da verdade, pois extrapolaria em demasia a proposta do presente artigo. O importante aqui é o caráter de determinação da verdade. O leitor pode encontrar uma síntese satisfatória das demais problemáticas na obra *Ser e Deus*. Cf. PUNTEL, Lorenz B. *Ser e Deus*, op. Cit., p. 165-172.

²³¹ OLIVEIRA, Manfredo A. de. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*, op. Cit., p. 244.

²³² Apesar de neste trecho ser utilizado o termo correspondência, Puntel defende uma *tese de identidade* entre proposição prima e fato primo. A forma como ocorre esta tese de identidade, porém, precisa ser muito bem delimitada. O autor estudado problematiza tal questão na obra *Ser e Deus*, no trecho sinalizado na nota 53.

²³³ PUNTEL, Lorenz B. *Ser e Deus*, op. Cit., p. 162.

²³⁴ Conferir nota 55.

fato primo como categoria única e fundamental. Todas as entidades encontradas no mundo (entendido objetivamente) são fatos primos simples, complexos, ou configurações de fatos primos, que podem ser diferenciados²³⁵ em espécies (estáticos-dinâmicos, processuais, eventivos; concretos – abstratos – ideais e etc.), constituição ou graus de complexidade (simples e complexos) e na sua diferencialidade ontológica (materiais, físicos, biológicos, matemáticos, morais, jurídicos, estéticos e etc.).

Torna-se essencial, como um primeiro passo de compreensão da tal proposta ontológica, a distinção dos fatos primos simples e complexos. Estes não são conceitos divergentes um ao outro, mas ao contrário, o fato primo complexo é entendido como uma *conjunção* de fatos primos simples. A partir daqui se articula o conceito de *configuração* que significa a conjunção de fatos primos simples ou complexos. É este conceito que substitui o conceito de substância, de tal modo que se deve dizer que *o que se encontra no mundo são configurações de diversos tipos.*

Antes de seguir adiante, faz-se necessário primeiramente a compreensão dos fatos primos simples.

A idéia básica pode ser formulada assim: com base no que foi exposto, um fato primo simples não deve ser pensado como uma entidade isolada ou *atômica* num sentido absolutamente literal e negativo, “sem janelas” e totalmente encapsulada – ele próprio é, antes, estruturado, e isto no sentido de que ele é *determinado* por uma rede de relações ou funções; dito de outro modo: ele é essa rede de relações ou funções. – esse “é” deve ser entendido em conformidade com os esclarecimentos a serem dados a seguir.) Por causa dessa determinidade ou justamente “estruturalidade” do fato primo simples pode e deve ser dito que o próprio fato primo simples é uma estrutura ontológica prima. “estrutura” deve ser entendido agora não como *estrutura abstrata*, mas como *estrutura concreta*: como um fato primo simples determinado por uma rede de relações ou funções²³⁶.

O fato primo simples é entendido então como o “caso mínimo da determinação de uma estrutura prima ontológica”²³⁷, que existe apenas inserida dentro de uma rede de relações. Torna-se difícil ou até impossível pensar em um fato primo simples isolado²³⁸, o que não quer dizer que ele seja abstrato. Por exemplo, quando se é teorizado em ócrates o “é o caso que é ruivo”, é quase impossível pensar no “ruivo em si” este é

²³⁵ Ibidem. p. 350.

²³⁶ PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e ser*, op. Cit., p. 277-278.

²³⁷ Ibidem. p. 282.

²³⁸ PUNTEL, Lorenz. *O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque*, In: Revista Kriterion n. 104, p. 7-32.

sempre pensado em uma rede de relações, seja com um formato, ou no caso, na imagem do próprio Sócrates. A impossibilidade de pensar no ruivo, não faz dele algo abstrato, visto que é um fato dentro da configuração “ócrates” que este é ruivo. desta forma que se torna evidente que todas as entidades do mundo são *configurações* de fatos primos simples ou complexos.

Por sua vez, uma configuração é o fato primo supremo ou a estrutura ontológica prima suprema quando ela “configura”, ou seja, estrutura outras estruturas ontológicas primas simples ou complexas de forma completa e definitiva – por exemplo, as chamadas entidades concretas ou o indivíduo concreto, como é o caso de um animal, e sobretudo, do ser humano. É essa teoria das configurações que supera as aporias da ontologia da substância. A sequência de configurações pode atingir graus cada vez mais complexos e variados até a sua acomodação dentro da estrutura abrangente do universo, ou seja, o ser em seu todo como estrutura prima ontológica abrangente²³⁹.

Desta forma, é perceptível que todos os fatos do mundo estão absolutamente interconectados em configurações cada vez mais complexas até chegar a uma Teoria do Ser como dimensão primordial. O *mundo* pode ser percebido como a “totalidade dos fatos primos configurados em extrema variedade e complexidade”²⁴⁰, sabendo que existe uma grande variedade de fatos primos, divididos em espécies, graus de complexidade e diferencialidade ontológica²⁴¹ (o que já foi explicitado no início desta sessão).

Esta visão da totalidade não é tratada como uma dimensão nova na filosofia ou na ciência. O princípio da incerteza de Heisenberg já demonstrava que em um mundo subatômico é impossível saber a localização e o momento exato de uma partícula. Diante disto, um dos grandes nomes da física do século XX, Niels Bohr chegou a afirmar que “as partículas materiais isoladas são abstrações e suas propriedades são definíveis e observáveis somente através de sua interação com outros sistemas”²⁴².

Partindo deste pressuposto do universo quântico, o teórico Capra formula a sua visão sistema e holística da física, afirmando que não é possível estudar de forma certa uma partícula em si mesma, mas sim a interconexão na qual está inserida.

²³⁹ OLIVEIRA, Manfredo A.de, **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**, op. Cit., p. 239-240.

²⁴⁰ Ibidem. p. 238.

²⁴¹ PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e ser**, op. Cit., p. 350.

²⁴² CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. Tradução de Álvaro Cabral. – São Paulo: Cultrix, 2006. p. 75.

É assim que a física moderna revela a unicidade básica do universo. Mostra-nos que não podemos decompor o universo em unidades ínfimas com existência independente. Quando penetramos na matéria, a natureza não nos mostra quaisquer elementos básicos isolados, mas apresenta-se como uma teia complicada de relações entre as várias partes de um todo unificado. eisenberg assim se expressou “ mundo apresenta-se, pois, como um complicado tecido de eventos, no qual conexões de diferentes espécies se alternam, se sobrepõem ou se combinam, e desse modo determinam a textura do todo”²⁴³.

Torna-se evidente assim, que uma visão sistemática da realidade pode ser compreendida pela própria física. O mundo está totalmente interligado em todas as suas relações, e homem-mundo não são realidades separadas e divergentes. É diante desta visão do todo, que Puntel afirma a impossibilidade de se teorizar a dimensão do ente, sem o Ser. Por isso, não é possível estudar o homem, sem estudar o seu grande conjunto e variedade de relações e interconexões que estão dispostas nele, como a sua relação com o mundo, com os outros, com a economia, a cultura, a política e afins.

É esta capacidade sistemática da totalidade que também faz a diferença entre a filosofia e as demais ciências. Enquanto as ciências particulares estudam fatos particulares e bastante delimitados, a filosofia enfatiza o estudo da totalidade e da universalidade.

Considerações Finais:

Diante de uma vastíssima problemática em torno da ontologia que seria impossível ser tratada neste artigo com maior profundidade, pôde-se ter a percepção de que, primeiramente, a teoria substancialista (em suas mais diferentes versões) possuiu problemas internos com a sua noção de *substratum*, apresentando uma dubiedade entre a substância e os seus acidentes, sendo a primeira, em última instância, vazia e ininteligível. Como alternativas, surgiram novas propostas que, segundo Puntel, apesar de terem influenciado o seu pensamento, não se mostraram totalmente satisfatórias por não pensar o problema linguagem/mundo expresso pela relação semântico-ontológica; ou seja, tais filósofos pensaram em uma nova ontologia sem preocupar-se com uma nova formulação semântica.

²⁴³ Ibidem. p. 75

Foi apresentada, então, a proposta de Lorenz B. Puntel de uma nova ontologia (dos fatos primos) embasada na formulação de uma nova semântica (com o princípio do contexto de Frege) superando, ao menos para uma linguagem filosófica, a relação sujeito/predicado da linguagem natural, com as *sentenças primas* expressas na fórmula “é o caso que ”.

Fica claro, porém, que toda a problemática exposta neste trabalho é apenas o início de um longo debate em torno de cada uma das espécies de fatos primos, de sua diferenciação ontológica e dos graus de complexidade. Por exemplo, como pensar, a partir desta ontologia, o ser humano? E a natureza e a sociedade na qual estamos inseridos? Tudo isto, precisa ser melhor compreendido em um passo posterior.

Além disto, fica absolutamente intuído no que foi exposto, uma dimensão primordial que possa abarcar a totalidade das configurações altamente complexas que o próprio Puntel a apontou como o *Ser como tal e em seu todo*. Tal teoria, evidentemente, foge em demasia do que poderia ser exposto neste artigo. O intuito aqui é o de interpelar o leitor a perceber que a formulação de uma nova ontologia possui diversas outras implicações de grande importância para o pensamento contemporâneo.

Bibliografias:

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola. 712 p.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. Tradução de Álvaro Cabral. – São Paulo: Cultrix, 2006. 432 p.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. 271 p.

HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome**. Lisboa: Edições 70, 1988. 249 p.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. 598 p.

IMAGUIRE, Guido. **A substância e suas categorias: feixes e tropos**. In: IMAGUIRE G./ALMEIDA C.L.S. de\OLIVEIRA M.A.de (orgs.), *Metafísica Contemporânea*. Editora Vozes, 2007. p. 272-289.

KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. 192 p.

OLIVEIRA, M. A. de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo.** – São Paulo: Paulus, 2014. 268 p.

OLIVEIRA, M. A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea.** Edições Loyola, 1997. 432 p.

PUNTEL, Lorenz B. **A crítica da metafísica em Carnap e Heidegger:** análise, comparação e crítica. *In:* Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica. Tradução de Nélio Schneider – São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010. p. 229-258.

PUNTEL, Lorenz B. **A filosofia como discurso sistemático:** diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto. Tradução de Nélio Schneider – São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2015. 164 p.

PUNTEL, Lorenz B. **tota a e o e o so to e o tema De s”:** um capítulo de uma nova metafísica. *In:* Metafísica Contemporânea. Editora Vozes, 2007. p. 191-222.

PUNTEL, Lorenz B. **É possível aclarar o conceito de dialética em Hegel?** *In:* Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica. Tradução de Nélio Schneider – São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010. p. 201-219.

PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e ser:** um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática; tradução: Nélio Schneider – São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008. 682 p.

PUNTEL, Lorenz B. **O conceito de categoria ontológica:** um novo enfoque, *In:* Revista Kriterion n. 104, p. 7-32.

PUNTEL, Lorenz B. **Ser e Deus:** um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. -L. Marion. Tradutor: Nélio Schneider – São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011. 384 p.

A EMERGÊNCIA DA VISÃO NATURALISTA E SEUS IMPACTOS NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Aline Brasiliense Brito*

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar a emergência da visão naturalista em seu panorama histórico, sua influência e impacto geral na elaboração filosófica de Nietzsche. A emergência do naturalismo é datada do século XIX e concretiza o debate e o campo particular das ciências colocado em curso através da Biologia, Paleontologia e demais ciências, que pretendem apresentar novas concepções as quais contrapõem os modelos explicativos embasados no criacionismo e na metafísica. Em tal contexto, Nietzsche elabora seu *corpus* filosófico integrado a concepções do período, apresentando uma abordagem naturalista em diversos momentos, como na teorização acerca da *Vontade de poder*.

Palavras-chave: Naturalismo. Filosofia. Nietzsche.

THE EMERGENCE OF NATURALIST VIEW AND ITS IMPACTS ON

Abstract: This article aims to present the emergence of the naturalista view in its historical panoram, its influence and general impact on ietzsc e s p ilosop ical elaboration. The emergence of the naturalism dates from the 19 century and materializes the debate and the particular field of sciences put ongoing through of biology, paleontogy and other sciences, which intend to present new conceptions which opposed the explanatory models based on creationism and Metaphysics. In this context, Nietzsche elaborates his philosophical *corpus* integrated to conceptions of the period, showed a naturalism approach at diferrent moments, such as in theorizing about the *will to power*.

Key words: Naturalism. Philosophy. Nietzsche.

I. Considerações iniciais

O século XIX é o momento em que várias ciências, que vinham de um longo processo de expansão, entre as quais podemos citar a Química, a Geologia, a Psicologia e a Biologia, passam a constituir um campo próprio de pesquisas, bem como uma autonomia com relação a outras ciências já firmemente estabelecidas – como é o caso da Física. Percebemos tal ponto como um longo processo iniciado desde a Revolução Científica, conforme ressalta Mayr (2005, p. 32):

* Graduada e mestra em filosofia pela Universidade Federal do Pará. Professora efetiva de filosofia na Escola de Aplicação da UFPA. Coordenadora de projeto PIBEX/21 em clubes de leitura na Faculdade de Filosofia e na Escola de Aplicação da UFPA.

Partindo do século XVI, a revolução científica foi acompanhada pelo surgimento de várias outras ciências, entre as quais se incluíam ciências

históricas como a cosmologia e a geologia e vários campos tradicionalmente incluídos nas humanidades, como a psicologia, antropologia, linguística, filologia e história. Todas elas se tornariam mais e mais científicas nos séculos subsequentes.

Não nos deteremos, evidentemente, no processo de constituição de cada ciência enquanto um campo autônomo, mas, particularmente, na mudança de concepção, na nova visão da natureza e do homem que passa a formar-se neste contexto histórico: trata-se de uma explicação naturalista, fundada na ciência que não recorre mais a causas transcendentais e deterministas. É impossível que seja mantida toda uma concepção de mundo estável e imutável, por exemplo, depois das descobertas geológicas que evidenciavam a evolução do planeta, bem como das espécies (sabemos que a evolução já é discutida mesmo antes de Darwin por Lamarck e Buffon.). Do mesmo modo, é impossível ainda a discussão acerca do criacionismo e da concepção do homem como um ser superior, divino, depois da teoria de Darwin.

Nesse mesmo sentido, de forma similar para a Filosofia, torna-se insustentável uma aspiração a grandes sistemas teóricos que visam abarcar toda realidade apenas no domínio do conceito. Em resumo, é impossível sustentar sistemas filosóficos nos termos idealistas depois dos novos avanços científicos. Essa nova concepção do fazer filosófico tem início em um movimento impulsionado pela filosofia de Schopenhauer, em que as novas descobertas científicas estão na base de sua filosofia e de sua crítica à metafísica, e aprofundado por Nietzsche, para o qual a Biologia, a Psicologia e a História desempenham papel essencial em sua teorização.

II. A visão mecanicista do mundo e a emergência da explicação naturalista

Com a Revolução Científica (séc. XVI e XVII), coloca-se a importância do experimento, da pesquisa empírica, bem como a revolução na astronomia empreendida desde Copérnico a Galileu, e que terá um grande impacto sobre o pensamento teológico medieval, ressaltando, evidentemente, que o pensamento destes cientistas não representa uma ruptura drástica com o pensamento religioso, conforme destaca Mayr (2005) e Rossi (1992). No entanto, gostaríamos de nos restringir à breve discussão acerca do

modelo de compreensão do mundo e do homem que surge neste período: a concepção *mecanicista*.

No início da ciência moderna, ainda com Galileu e Newton, a pesquisa científica era dirigida a pequenos fatos isolados da natureza com vistas a explicá-los. Tinha-se a noção de que não era possível abarcar todo o âmbito da natureza e compreendê-lo, mas que ao menos a uma parte limitada isso era possível “ medida que o investigador penetrava nos pormenores dos processos naturais, reconhecia que, como Galileu tinha começado a fazer, era possível isolar certos processos individuais, descrevê-los matematicamente e, assim, explicá-los [...]” (HEISENBERG, 1962, p. 10). No entanto, à medida que as ciências naturais avançam, o quadro mudava completamente, e nisso podemos situar, em grande parte, o advento da visão mecanicista do mundo.

O conceito de mecanicismo, entretanto, não constitui uma unidade, porém, remete a vários sentidos diversos, entre os quais podemos enumerar a concepção dos seres vivos como constituindo uma máquina de molas e roldanas – e, nesse sentido, situa-se o texto clássico de La Mettrie, *O homem máquina* (1748) –, bem como a defesa de que as ciências em geral devem ser derivadas de um ramo da Física, a mecânica, capaz de explicar toda a natureza:

[...] naquilo que chamamos de mecanicismo do século XVII opera não só a ideia de que os eventos naturais podem ser descritos mediante os conceitos e os métodos daquele ramo da Física chamado mecânica, mas opera também, e com força extraordinária, a ideia de que os engenhos e as máquinas construídas pelo homem podem constituir um modelo privilegiado para a compreensão da natureza. (ROSSI, 1992, p. 34).

Ainda se tem um determinismo físico-químico que se presta a explicar o organismo por tais leis, assim como aqueles que admitiam, junto a tal explicação, a existência de uma força vital, como é o caso de Claude Bernard (FREZZATTI, 2014). Contudo, à parte de tais sentidos, uma das perspectivas que podemos situar o mecanicismo é, sobretudo, aquela que é professada e iniciada por Descartes, de uma completa determinação do mundo por meio de leis matematizáveis e determináveis, em que a natureza poderia ser explicada integralmente.

Assim, tomaremos esse sentido do termo “mecanicismo” como referência para a ciência enquanto modelo a ser seguido, ou seja, aquele que pretende uma compreensão

da totalidade da natureza, em oposição à antiga concepção científica – iniciada por Galileu e Newton –, que representava a atitude mais contida da ciência, em reservar-se a campos específicos. Heisenberg (1962, p. 89) fornece, nesse sentido, as consequências dessa concepção mecanicista como constituindo o abandono da “[...] modéstia com que se reconhecia validade às leis naturais só em relação aos problemas que com elas se queriam resolver e em campos rigorosamente limitados [...]”, para a perspectiva que pretende uma explicação completa de campos abrangentes da natureza, ou melhor, que toda natureza pode ser explicável por leis que são determinadas com precisão matemática, de modo que “[...] um número muito reduzido de tais leis é suficiente para explicar o universo.” [...]. (ROSSI, 2006, p. 241, tradução nossa).

No entanto, o determinismo e a imutabilidade da natureza e do homem, explicados sempre em termos de leis causais, acabam tornando-se algo insustentável com o gradual, mas cada vez mais frutífero avanço das ciências ao longo de meados do séc. XVIII e, especialmente, do séc. XIX. Neste período, as novas descobertas científicas determinaram a impossibilidade da recusa de uma explicação em termos naturais do homem, que implicam na limitação em campos de estudo cada vez mais específicos. É neste período que os estudos em fisiologia progridem consideravelmente; que o vitalismo vem a fazer severas críticas ao modelo mecanicista de conceber a vida; as pesquisas de natureza empírica ganham um real avanço; e os naturalistas iniciam novas pesquisas em geologia, campo que ganha um novo impulso com a descoberta de fósseis e a pesquisa sobre o passado da Terra, o que acaba por colocar em relevo o evolucionismo. Ao mesmo tempo, tem-se a teoria de Darwin, que acaba por fundar definitivamente a Biologia enquanto um campo autônomo.

Nos tópicos que se seguirão, será contraposto, especialmente, o debate deste novo panorama científico, que vai se constituindo em uma referência ao mecanicismo, na concepção já apontada, e paralelamente ao criacionismo, que ainda mantinha certo vigor.

III. O debate sobre a vida no séc. XVIII e XIX

Embora a Biologia só se constitua como ciência autônoma no século XIX, desde meados do séc. XVII, muitas pesquisas estavam sendo realizadas acerca da natureza e origem da vida. A fisiologia e os estudos de embriologia ganhavam cada vez mais relevo sobre o nome de vários renomados estudiosos. Contudo, o que se deve ter em

relevo, para nosso objetivo, é, sobretudo, a oposição à visão mecanicista da vida – que se estende para a visão de mundo –, em que esta última passa a ser explicada em termos naturais, e limitada a questões cada vez mais específicas, ou seja, recorrendo-se a fenômenos biológicos, próprios do organismo, onde se excetua o recurso a Deus e ao criacionismo. Pela gama de eventos, de descobertas e novas pesquisas neste âmbito, nos reservaremos a alguns debates mais centrais que possam delinear essa mudança de conceber o homem e o mundo. O primeiro grande debate nesse sentido pode ser situado naquele que domina o cenário de meados do século XVIII entre Needham e Spalanzani, que englobava a discussão acerca da abiogênese, ou geração espontânea, a *biogênese*.

Os experimentos de Needham em frascos de vidro que atestavam o aparecimento de microrganismos, mesmo com o aquecimento e o vedamento dos vidros, só poderiam ser provas irrefutáveis do surgimento da vida por geração espontânea. Isso será contestado por Spalanzani, que, ao realizar corretamente o experimento – aquecendo adequadamente o conteúdo do vidro, a fim de eliminar todos os microrganismos, procedimento que Needham não realizara –, elimina tal hipótese, a qual, mesmo assim, seria sustentada por certo período, sendo definitivamente refutada pelos experimentos de Pasteur. Sem nos determos nos pormenores de tais experimentos, o que se evidencia neste debate é outra forma de conceber o fenômeno vital sem o recurso ao mecanicismo. Needham, por exemplo, afirmava que a vida surgia repentinamente por conta de uma “força vital” presente na matéria. Muitas outras descobertas seguem nesta perspectiva de considerar a vida.

Nesse mesmo período, descobre-se o espermatozoide e o pólipo de água doce, que voltam a recolocar em questão a validade do pensamento mecanicista para a concepção do fenômeno da vida – a divisão quase infinita do pólipo coloca em relevo a vida concebida, não como determinada por leis matematizáveis, determináveis e imutáveis, mas como uma força dinâmica, pulsante. Também, nesse período, renasce o debate no campo da embriologia entre *preformismo* e *epigênese*. A primeira afirmava a pré-existência de todos os órgãos e estrutura de um ser completo em germes que poderiam estar nos espermatozoides ou nos óvulos; a segunda colocava o desenvolvimento como um processo, lento e gradual. Com efeito, o preformismo remetia à intervenção de Deus e ao criacionismo, um modo de conceber o mundo que vinha a ser gradualmente contestado pela epigênese:

A nova ciência que se impõe em torno da metade do século XVIII pretende recolocar o problema na sua dimensão real e de tentar uma explicação natural dos fenômenos vitais. [...] Se a pré-existência dos germes havia representado a teoria-tipo de um modelo de ciência e de uma concepção de mundo que atribuía tudo à intervenção de Deus, a epigênese torna-se o símbolo de uma nova perspectiva filosófica e científica que tem confiança somente na razão e na causa natural. (ROSSI, 2006, p. 166, tradução nossa).

A descoberta de Mathias Schleiden (1804-1881) e Theodor Schwann (1810-1882) vem substituir esse debate entre essas duas teorias pela teoria celular, que, aos poucos, passa a ser aplicada à embriologia (ROSSI, 2006). No século XIX, a preexistência perde totalmente seu sentido pela descoberta do fenômeno da fecundação, que é esclarecido por Oscar Hertwing, o qual demonstra que a reprodução se dá pela fecundação do óvulo pelo espermatozoide, tornando, portanto, a constituição orgânica de um indivíduo em processo lento e gradual e jamais pré-existente desde o início.

IV. A Geologia, Paleontologia e Biologia

De modo geral, o contexto global das novas ciências que emergem entre o século XVIII e XIX acaba por fundar uma nova visão de mundo, da natureza e do homem, conforme frisado, em explicações naturais, movimento então destacado na forma de conceber o fenômeno da vida. No que diz respeito à Geologia, como também à Paleontologia e à Biologia, isso é particularmente visível e é o que justificará o destaque dado, neste artigo, a tais ciências que, no século XIX, ganham sua autonomia.

A imagem de um mundo imutável, determinado, baseado na concepção mecanicista e criacionista – predominante no contexto da época –, é definitivamente contestada por Charles Darwin no século XIX, quando enunciada sua teoria da evolução. Afinal, é impossível falar em imutabilidade após ter conhecimento de que o mundo e os seres estão evoluindo constantemente. De forma similar, é impossível dizer de um ser divino e perfeito que cria todos os seres: não há criação de novas espécies, mas descendência de um ancestral comum e adaptação por seleção natural. Assim, não há, pois, necessidade de se recorrer à interferência divina:

Nas teorias de Darwin, não há necessidade de interferência divina ou de ação de forças sobrenaturais em todo o processo de evolução do mundo vivo, nem em particular no processo de seleção natural. A proposta revolucionária de Darwin foi, assim, substituir o mundo

controlado divinamente por um mundo secular, operado de acordo com leis naturais. (MAYR, 2005, p. 101).

Com a teoria de Darwin, a Biologia finalmente atinge o estatuto de uma ciência autônoma. Todavia, antes disso, tal ciência seguiu um longo processo, tendo de reivindicar sua autonomia da Física, precisando afastar-se de certos pressupostos caros a essa ciência – como o determinismo. Do mesmo modo, foi necessário o abandono de certas teorias, como do vitalismo, a “força vital”, que dotava a biologia de um fundamento oculto, impossível de ser comprovado. Gostaríamos de detalhar mais detidamente tal questão, porém, antes se torna imprescindível analisar o histórico do conceito de evolução enunciado por Darwin: antes mesmo de Darwin, este já era um conceito discutido e colocado em relevo pelas descobertas e estudos geológicos. De fato, a descoberta da História da Terra e dos vestígios de uma evolução – tanto do planeta quanto dos seres (os fósseis) – davam argumentos para se pensar em uma possível evolução e uma desconfiança quanto à imutabilidade do mundo.

V. A Geologia e a Paleontologia

O interesse pela História da Terra pode ser situado desde fins do século XVII, e podemos apontar em Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788) um dos representantes desse contínuo interesse, o que bem demonstra sua obra *Teoria da terra* (1749). As viagens empreendidas pelos naturalistas, principalmente em meados do séc. XVIII e XIX, passam a dar novo impulso às pesquisas nesta área; surgem os naturalistas de campo que passam a explorar a natureza²⁴⁴ – podemos citar Alexander Von Humboldt e Gustav Rose, para destacarmos os nomes mais preponderantes. O estudo dos fósseis ganha novo impulso com o interesse acerca da idade da Terra, que passa a contar com o estudo do solo e das rochas.

Nesse período, prevalece o catastrofismo, teoria do naturalista Georges Cuvier (1769- 1832), que concebia, baseado nos estudos geológicos, a história da Terra como sendo constituída de vários eventos catastróficos (inundações, terremotos e toda sorte de demais eventos desta estirpe), os quais chamou de “revolução”. Apesar de Cuvier não relacionar sua teoria com a teologia (ROSSI, 2006), o catastrofismo foi assimilado

²⁴⁴ Ver *Il viaggio naturalístico. Crescita dele conoscenze* (VERGATA, 2006).

dentro dos eventos bíblicos, e passou a referir-se ao dilúvio bíblico²⁴⁵ como modo de conceber o desenvolvimento da história da Terra. Isso porque, segundo Rossi (2006, p. 181-182, tradução nossa), “[...] é característica de grande parte da geologia e da história natural inglesa deste período, a tentativa de conciliar ciência e escritura e de corroborar, junto ao progresso da ciência, o argumento, caro à teologia natural, do desígnio divino [...]”.

Com o uniformitarismo de Lyell, a visão bíblica, que passa a ser advogada pelo catastrofismo, será contestada, principalmente pela separação que Lyell defende entre ciência e religião. A concepção de Lyell reflete a necessidade de se pensar uma causa natural para o fenômeno da constituição da Terra: não é necessário recorrer ao dilúvio para explicar as mudanças no planeta, o que havia eram processos naturais e toda mudança era fruto de tal processo.

Na Paleontologia, o estudo dos fósseis colocava cada vez mais problemas para se pensar na imutabilidade das espécies e a ideia de uma criação divina: os fósseis atestavam a evolução e a extinção de algumas espécies, o que suscitava pensar uma possível “falha” na criação divina²⁴⁶. A consideração acerca dos fósseis foi um longo processo que envolveu uma mudança geral de remodelar a história da Terra e do homem – o fóssil visto como tendo uma origem orgânica e representando um documento a ser estudado nem sempre foi uma tese aceita, por conta do forte prevalecimento do criacionismo –, culminando em conceber a Terra como possuidora de uma longa história, e que, portanto, sofreu drásticas mudanças ao longo do tempo.

Esta breve consideração aponta como o pensamento mecanicista e o criacionismo, presentes no séc. XVII e XVIII, foram pouco a pouco perdendo terreno para uma concepção naturalista, que não pretendia mais explicar o mundo por meio de leis determinadas e abrangentes (mecanicismo), nem por algum poder divino (o criacionismo): o mundo não é imutável, nem determinado; não é criado, mas está

²⁴⁵ Também o dilúvio bíblico estava na origem do *netunismo*, que considerava a água como importante agente

geológico para a formação da Terra, enquanto, em oposição, o *vulcanismo*, baseado em pesquisas geológicas, defendia a ação dos vulcões na formação da Terra; seu principal representante foi James Hutton, médico ativo nas pesquisas em mineralogia e geologia. O debate entre as duas teorias dominou o cenário das discussões geológicas, até ser comprovada a existência de vulcões e o calor no centro da Terra. Para maiores detalhes de tal debate, ver Vergata (2006): *Geologia e Paleontologia fra la metà del ettecento e la met dell’ ttocento*.

²⁴⁶ Ver Rossi (2006), *toria della cienza. L’età dei Lume da Eulero a Lamarck*. particularmente, “ a scoperta del tempo”.

inserido em uma história, em um processo de constantes mudanças causadas e explicadas em termos de processos naturais. A constatação da evolução desempenha uma considerável importância neste aspecto, entretanto, mesmo com todas as evidências a seu favor, ela ainda não era definitivamente aceita pelos naturalistas, embora já seja enunciada por Buffon e Lamarck:

A evolução é um conceito tão obvio para todo estudioso da natureza que sua rejeição quase universal até meados do século XIX tem algo de enigmático. [...] Decerto houve proponentes da evolução antes de Darwin, a começar por Buffon, e mesmo uma bem pensada teoria da evolução por Jean-Baptiste Lamarck, mas mesmo 1859 todas as pessoas leigas, e até naturalistas e filósofos, ainda aceitavam um mundo estável e constante. [...]. (MAYR, 2005, p. 100-101).

A razão, conforme já frisamos, é que o contexto ideológico era fortemente dominado pelo criacionismo, e mesmo com todas as provas de que realmente o mundo e a natureza passavam por um processo evolutivo, muitos naturalistas procuravam uma possível explicação na bíblia. É com Darwin que o conceito de evolução se tornará amplamente aceitável, o que inaugurara uma nova visão de mundo para o séc. XIX.

VI. A Biologia e a nova visão de mundo

Embora os estudos em Biologia já existissem muito antes do séc. XIX, foi somente neste período que ela ganhou sua autonomia e pôde ser reconhecida como uma ciência independente da Física. A teoria de Charles Darwin foi, nesse sentido, extremamente importante para tal acontecimento, pois conseguiu eliminar teorias como o vitalismo, mencionada no tópico anterior, que afirmava a existência de uma força oculta responsável pela geração da vida e que desacreditava a Biologia como uma ciência – uma vez que tal força nunca pode ser comprovada por experimentos –, ao mesmo tempo em que demonstrou a inaplicabilidade de certos conceitos da Física, colocando assim conceitos próprios à Biologia.

Darwin revoluciona toda forma de pensar do séc. XIX. É neste século que se completa o ciclo de uma explicação naturalista do mundo e do homem, já então prevista desde meados do século XVIII – como vimos com a discussão acerca da origem da vida e o conceito de evolução. De modo geral, o homem do séc. XIX procurava explicar os

fenômenos recorrendo à ciência, não almejando maiores especulações metafísicas ou religiosas. É o que observamos no pensamento de Schopenhauer e Nietzsche, destacando, porém, que o primeiro mantém sua reflexão dentro de uma metafísica, mas uma metafísica da imanência. O mecanicismo e o criacionismo tiveram, no pensamento darwiniano, sua mais elaborada refutação: não é possível falar que a natureza é determinada por leis imutáveis – como concebia a Física, até então – depois que Darwin inseriu o *acaso*²⁴⁷ como o que produz a variação nas espécies:

As leis naturais resultam num produto um tanto determinista nas ciências físicas, nem a seleção natural nem a sexual garantem um determinismo semelhante. De fato, o produto de um processo evolutivo é em geral o resultado de uma interação de inúmeros fatores secundários. O acaso, no que diz respeito ao produto funcional em adaptativo, é o grande gerador da variação. (MAYR, 2005, p. 50).

Da mesma maneira, a visão criacionista, como já ressaltado, não tinha mais fundamento: não era mais possível conceber um mundo imutável desde a criação, o conceito de evolução vinha a desconsiderar totalmente tal hipótese. O mesmo acontecia com o modo de conceber o homem, não mais como um produto da criação divina, um ser superior, mas um animal que evoluiu de um ancestral comum²⁴⁸ aos primatas, ou seja, de forma *imane*nte, secular, e não divinamente como outrora se imaginava:

Desta maneira podemos compreender porque o homem e todos os restantes vertebrados foram construídos segundo o mesmo padrão geral, porque passam as mesmas etapas no seu desenvolvimento e porque conservam todos eles certos órgãos rudimentares. Por conseguinte, temos de confessar honestamente que todos eles descendem de um tronco comum. [...]. A única coisa que nos leva a fugir desta conclusão é o nosso preconceito natural e essa arrogância que levou os nossos

²⁴⁷ O papel do acaso na variação foi duramente criticado por muitos filósofos e físicos da época de Darwin, pela concepção dominante do determinismo “A variação darwiniana, que não se baseava nas leis naturais newtonianas, não era aceitável para os filósofos daquela época. Tais variantes eram consideradas fenômenos casuais ou acidentais. O físico-filósofo Herschel se referiu à seleção natural, com desprezo, como lei da mixórdia [...]. Ele não estava sozinho nessa crítica: o geólogo Sedgwick, de Cambridge, e outros críticos de Darwin o repreenderam por invocar o acaso como fator evolutivo. [...]” (MAYR, 2005, p. 107-108).

²⁴⁸ A teoria da descendência comum de Darwin foi bem aceita pelos naturalistas para quase todas as espécies, excetuando-se o homem, pois o destronava da posição de um fruto da criação divina, conforme ressaltava Mayr (2005, p. 118- “ouve somente uma área na qual a aplicação da teoria da descendência comum encontrou resistência vigorosa: a inclusão de seres humanos na linha total de descendência. A julgar pelas caricaturas da época, nenhuma das teorias de Darwin era tão pouco aceitável para os vitorianos quanto a derivação de seres humanos de outros primatas”).

antepassados a declararem-se descendentes de semi-deuses. (DARWIN, [1859] 2018, p. 39).

Concepções intoleráveis acerca da real evolução e descendência humana para uma época em que os conceitos de civilização e progresso²⁴⁹ estão em voga, apenas em um movimento gradual, os pressupostos darwinianos definiriam a constelação do debate científico, formando um dos principais núcleos da via naturalista.

VII. Nietzsche e o naturalismo: considerações sobre a *Vontade de poder* sob o viés biológico-psicológico²⁵⁰

O curto itinerário que traçamos até o presente momento acerca da emergência da visão naturalista e seu prevaecimento no séc. XIX não constitui apenas um histórico, mas o contexto científico em que se constrói o pensamento de Nietzsche em um movimento, podemos dizer, iniciado com Schopenhauer. Assim, pela pertinência da filosofia de Schopenhauer em termos de mudança de abordagem filosófica gerada pelo panorama então apresentado, faremos um breve excuro em torno de alguns elementos de seu programa filosófico, antes de adentrarmos propriamente no horizonte nietzschiano.

O ponto de mudança na abordagem de Schopenhauer encontra-se na perspectiva da imanência. O filósofo não concebe uma *Vontade* de ordem transcendente, mas como princípio do mundo, tudo deriva da vontade; ela objetiva-se no mundo e não fora dele. No mundo inorgânico, ela manifesta-se como “ímpeto cego”, como forças da natureza a serem desvendadas pela física e pela química (*OMVR*, II, §27), como o é, por exemplo, a força gravitacional. No mundo orgânico, sua mais elevada objetivação se dá no homem que desenvolve, além da capacidade do entendimento – ligado ao conhecimento intuitivo –, a faculdade da razão, ou seja, da abstração dos conceitos. Schopenhauer, nesse sentido, emprega uma crítica ao conhecimento racional: a razão e os conceitos surgem como mera configuração volitiva, e muito mais tardiamente que está:

²⁴⁹ O debate acerca de uma etiqueta civilizacional e, conseqüentemente, o afastamento máximo possível de comportamentos “animalizados”, “primitivos”, estão em seu auge quando Darwin lança o que Freud mais tarde chamará de uma das “feridas” ao narcisismo humano. Sobre tal discussão, ver *O processo civilizador*, de Norbert Elias.

²⁵⁰ Abreviações utilizadas: *OMVR*, para *O Mundo como Vontade e Representação*; *EH*, para *Ecce Homo*; *ABM*, para *Além do Bem e do Mal*; e *FP*, para *Fragmentos Póstumos*.

O conhecimento em geral, quer simplesmente intuitivo quer racional, provém, portanto originariamente da vontade e pertence à essência dos graus mais elevados de sua objetivação, como (...) um meio para conservação do indivíduo e da espécie como qualquer órgão do corpo. Por conseguinte, originariamente a serviço da vontade para realização de seus fins, o conhecimento permanece-lhe quase sempre servil, em todos os animais e em quase todos os homens. (...) (OMVR, II, §27).

Toda essa nova forma de consideração e de crítica às filosofias tradicionais que antecederam Schopenhauer tem, em sua base, um contexto bem preciso dos novos estudos e descobertas que estavam sendo feitos no campo da Biologia e da Fisiologia. Com efeito, Schopenhauer foi consideravelmente influenciado pelo panorama científico e sempre procurou estar informado acerca das novas descobertas da ciência:

De maneira geral, o conjunto da obra de Schopenhauer encontra-se permeado pelas ciências da natureza, e também sua vida foi marcada por um contato íntimo e constante com estas disciplinas. Em Göttingen, Schopenhauer matriculara-se inicialmente no curso de medicina, onde assistiu as preleções do grande fisiólogo Blumenbach. Mas, mesmo após o abandono do estudo da medicina em favor da filosofia, ele jamais deixou de se informar e de se atualizar sobre teorias e descobertas científicas de seu tempo. (SILVA, 2013, p. 3).

Poderíamos explorar tal relação quanto a este ponto na filosofia de Schopenhauer, porém, para nosso objetivo, o imprescindível a ser destacado é a mudança inaugurada pelo pensamento do filósofo, que procura uma explicação em termos naturais, marcadamente sustentada pela ciência e não de uma ordem transcendente: a *Vontade*, por exemplo, manifesta-se mais perfeitamente não fora do mundo, mas nele mesmo, mais precisamente no *corpo*. Aliás, por esse motivo que Schopenhauer será mais tarde um dos filósofos – como também Kant, que será retomado no movimento conhecido como neokantismo – tidos como capazes de realizar a aliança entre ciência empírica e especulação, ambição de grande parte da tradição científica de meados do séc. XIX. É, sobretudo, o surgimento dessa tradição que devemos então, a partir de agora, esboçar, e que terá papel importante para a compreensão do naturalismo em Nietzsche.

Sabe-se que o século XIX é marcado pelo notável avanço da ciência, conforme já discutido. É o momento em que as pesquisas científicas se intensificam e onde várias ciências ganham sua autonomia. No âmbito filosófico, prevalecem os sistemas idealistas

de Fichte, Schelling e, destacadamente, Hegel – tem-se também o movimento da *Naturphilosophie* de inspiração romântica e, posteriormente, a filosofia de Schopenhauer. Ademais, a ciência experimental, sobretudo a fisiologia, ganha amplo destaque na Alemanha, em uma contraposição ao pensamento filosófico, que, desde a morte de Hegel, parece enfrentar uma crise, que cede cada vez mais espaço ao domínio das ciências naturais e a um materialismo como explicação privilegiada:

Com a fundação da Sociedade dos Cientistas Médicos Alemães em 1822 alguns anos antes da morte de Hegel (1831), [...], teve lugar a mudança da primazia da Metafísica idealista pós-kantiana para o domínio das Ciências experimentais. De fato, nas quatro décadas seguintes, ou seja, de 1830 a 1870, a Ciência experimental que, nas duas primeiras décadas, não tivera boa acolhida no meio universitário alemão, vivia dias de glória [...]. (ROCHA, 2004, p. 47).

A Filosofia perdia, assim, cada vez mais território para as ciências naturais que avançavam visivelmente. Era necessário um esforço indizível para que a reflexão filosófica voltasse a desfrutar de algum prestígio, ao mesmo tempo que procurasse manter a especificidade de sua reflexão, independentemente das ciências naturais, que pareciam instaurar-se como a nova visão de mundo. Diante de tal situação, duas possibilidades colocavam-se como alternativas, conforme ressalta Lopes:

[...] 1) a via de conversão da ciência em visão de mundo e de absolutização do discurso científico, que desencadeou a polêmica em torno do materialismo; 2) o lento caminho de retorno a Kant como o filósofo capaz ao mesmo tempo de apaziguar o conflito entre filosofia e ciência e de neutralizar as disputas entre visões de mundo concorrentes. (LOPES, 2011, p. 315).

A segunda opção será adotada e culminará no estabelecimento do Neokantismo, que erigirá, na figura de Kant, a aliança entre Ciência e Filosofia, deixando para trás a antiga e aparente oposição entre os dois campos. O retorno a Kant era defendido não apenas por filósofos, mas por renomados cientistas²⁵¹ que não aceitavam dogmaticamente os resultados da pesquisa científica (LOPES, 2011), e viam, no recurso à filosofia de Kant, uma forma de obter confirmação em outro campo que não o seu.

²⁵¹ É o caso de Hermann Helmholtz, que contribui de forma intensa para a inserção de Kant no debate epistemológico (LOPES, 2011).

Sem nos demorarmos em tal questão, podemos destacar, como figura importante deste movimento, Friedrich Albert Lange, cuja obra *História do Materialismo* constituía um projeto de defesa para “Retorno a Kant”, porém, um retorno pautado pela ciência, em que a especulação filosófica fosse dirigida para a pesquisa científica. Envolvido com a discussão acerca do materialismo – em evidência, conforme já frisamos, depois do avanço das ciências naturais e o vácuo filosófico que se instaura após a morte de Hegel –, Lange defende-o enquanto método mais profícuo: enquanto visão de mundo, o materialismo deve ser combatido, mas enquanto método, ele fora essencial para a pesquisa científica (LOPES, 2008). Seria o método materialista o responsável em dirigir a especulação filosófica ao bom termo da objetividade, à pesquisa científica.

Embora Lange aponte em seu projeto o caminho que deveria trilhar o neokantismo, o movimento segue por vias totalmente diversas, segundo afirma Lopes (2008):

[...] o desenvolvimento posterior do neokantismo conferiu ao movimento um rumo inteiramente diverso daquele indicado por Lange em sua *História do Materialismo*. O combate ao psicologismo, ao antropomorfismo, ao positivismo, ao materialismo, ao empirismo, a defesa intransigente da especificidade da reflexão filosófica face às ciências empíricas, a valorização unilateral da tendência idealista e do aspecto construtivo do conhecimento em suas diversas manifestações representam uma inversão completa das posições de Lange. (LOPES, 2008, p. 39).

Esses elementos contextuais nos levam agora ao ponto específico onde podemos encontrar Nietzsche e, conforme Lopes (2008), Nietzsche pode ser considerado um genuíno herdeiro do programa filosófico esboçado por Lange, ou seja, Nietzsche não está comprometido com uma filosofia de cunho especulativo, no sentido de constituir um grande sistema nos termos do idealismo e rejeitar a consideração científica. Lembremos que Nietzsche é influenciado pelo projeto de Lange e que é bem diverso do movimento Neokantiano, que, como já colocamos, segue por outras vias. Para seu projeto filosófico, Nietzsche se afasta de toda uma tradição filosófica ao empreender uma explicação naturalista da moral e do conhecimento. Ademais, entram, em sua via interpretativa, outros tantos modos de concepção advindos da ciência empírica, como a Fisiologia, a Biologia – ressalta-se a influência do evolucionismo, sobretudo as leituras neolamarckistas²⁵² –, bem como a Psicologia, a Antropologia e a História:

²⁵²Apesar de Nietzsche citar Darwin em suas obras, são as leituras de autores neolamarckistas que demonstram ter tomado o interesse de Nietzsche. Nesse sentido, a leitura do neolamarckista Wilhelm

Neste sentido, enquanto a perspectiva histórica e a antropologia demonstram a proveniência das múltiplas formas de interpretação do homem, e, por conseguinte, a restrição e a relatividade delas no contexto das múltiplas culturas e momentos históricos, cabe à psicologia e à fisiologia demonstrar, com base em uma análise não racionalista, os processos físicos e psíquicos por meio dos quais provieram as formas humanas de consideração. (BARROS, 2008, p. 64).

Essa perspectiva é patente nas mais diversas elaborações nietzschianas e, neste quesito, basta um breve excuro pelo conhecido conceito de *Vontade de poder* para nos depararmos com tal. Elaborada sob os auspícios do mecanicismo alemão de Wilhelm Roux, a concepção de *Vontade de poder* mantém um forte vínculo com o viés biológico. Os adeptos do mecanicismo seguem linhas de pensamento muito diversificadas, e, em geral, a ideia do homem-máquina, já avultada em outro momento, não era professada por todos, pois havia mesmo mecanicistas que defendiam certo tipo de vitalismo, como é o caso de Wilhelm Roux, que negava as descobertas de Darwin, já que não propiciavam a compreensão das causas envolvidas nas estruturas orgânicas (FREZZATTI, 2014). Roux propunha uma similaridade entre Física e Biologia, no sentido de esta última seguir o método da explicação causal. É assim que segue na tentativa de explicar o movimento de todo organismo a partir das partes, a “mecânica do desenvolvimento”.

Além disso, “o projeto de Roux [...] deveria mostrar a analogia entre física e biologia, isto é, o organismo como forças mecânicas” (ZZA, 2014, p. 162), contudo, ao longo de sua pesquisa, Roux cada vez mais passou a aceitar as particularidades dos seres vivos. Seu livro *A luta das partes no organismo* (1881) desempenha uma importante influência no pensamento de Nietzsche no que tange ao conceito de *Vontade de poder*. Em síntese, pode-se dizer que, em tal obra, Roux passa a considerar a formação do organismo como uma luta entre partes-moléculas, tecidos, órgãos – que não visam uma estabilidade geral do todo, do organismo, mas apenas sua própria conservação –, completamente independentes entre si.

Roux, cujo livro Nietzsche possuía em sua biblioteca, desempenha real importância na crítica da luta pela existência proposta pelo darwinismo e a concepção de *Vontade de poder* (FREZZATTI, 2014), questão que retornaremos em breve.

Em Nietzsche, o indivíduo, a unidade aparente de um Eu²⁵³, é a resultante ocasional da luta entre as partes do organismo, “o indivíduo mesmo como luta das partes (por alimento ou espaço, por exemplo.): seu desenvolvimento atado a um vencer, dominar partes isoladas, atado a um estiolar-se, a um “tornar-se órgão” de outras partes” (FP, §647). A natureza desta luta está no apoderar-se, no expandir-se, no aumento de poder²⁵⁴; estabelece-se, portanto, uma “ hierarquia” de poder no próprio corpo, “a aristocracia do corpo, a maioria dos que dominam (luta de tecidos ” FP, §660). É assim que Nietzsche, ao estabelecer a luta por mais poder como o determinante, supera a posição do biólogo Roux, que considerava a nutrição como primordial²⁵⁵. Conforme Frezzatti (2014, p. 166), Nietzsche “[...] retira do primeiro plano o que para Roux é um dos fundamentos do conflito entre as estruturas orgânicas (a nutrição) o que origina todo um processo mecânico de diferenciação celular”.

Mas não somente a abordagem biológica se faz presente na elaboração nietzschiana acerca da *Vontade de poder*. Convém destacar, da mesma forma, o viés da psicologia, ou melhor, de uma “fisiopsicologia”, que, junto à biologia, consoma o afastamento da explicação metafísica. Com efeito, Nietzsche esteve em contato com diversos estudos no campo da Psicologia experimental, que influenciaram, sobremaneira, sua elaboração teórica:

Nietzsche teve intenso e produtivo contato com algumas das principais obras desse gênero: estudou os trabalhos dos psicólogos franceses e alemães, ligados à psicologia clínica e experimental, bem como, inclusive se entusiasmou verdadeiramente pelos resultados empíricos da psiquiatria europeia na segunda metade do século XIX- ligando-se de maneira estreita à sua própria tarefa de desconstrução e auto-superação da metafísica. (GIACOIA, 2001, p. 20).

Em um de seus escritos, Nietzsche afirma “– Que do fundo dos meus escritos fala um psicólogo sem igual, talvez seja a primeira conclusão a qual chega um bom

²⁵³ É, aliás, uma de suas críticas ao mecanicismo atômico, que postula sempre uma unidade na base de todo fenômeno, unidade fundada na pretensa existência de um sujeito, de um Eu. Para uma discussão acerca de tal questão, ver Frezzatti (2014), *Nietzsche contra Darwin*, particularmente, capítulo 4.

²⁵⁴ Conforme Frezzatti (2014), o conceito de *Vontade de poder* é o que fundamenta a crítica de Nietzsche a Darwin no que diz respeito à conservação da espécie: o indivíduo quer, acima de tudo, não somente manter o estado de conservação, mas “dar vazão a sua força”, estender seu domínio.

²⁵⁵ Para Nietzsche, a nutrição é uma atividade mais tardia “ não se pode deduzir a atividade mais básica e original do protoplasma de uma vontade de autoconservação: pois ele absorve em si, de modo insensato, mais do que exigiria a sua conservação: antes de tudo, ele não se conserva com isso, mas se arruína... A pulsão aqui dominante há de explicar esse não querer conservar-se: fome já é uma interpretação segundo organismos desigualmente complicados (fome é uma forma de pulsão especializada e mais tardia, uma expressão da divisão do trabalho, a serviço de uma pulsão superior que domina. ” FP, §651).

leitor- um leitor como eu mereço um leitor que me lê como os bons filólogos liam seu orácio” *EH*, §5). A presença da via psicológica não é somente afirmada por Nietzsche, como também o filósofo se declara o primeiro “psicólogo da Europa”. Apesar de já existirem muitos estudos no âmbito da psicologia na época, Nietzsche pretende partir de uma nova forma de abordagem por meio de uma crítica ao consciencialismo enquanto modelo totalizante²⁵⁶, que descartava tudo o que não fosse condizente com a consciência, relegando aos impulsos, e a qualquer forma de manifestação inconsciente, um papel sem importância. O psicólogo da consciência estaria, segundo Nietzsche, pouco inclinado a fazer concessões ao papel dos impulsos na vida humana, e, ao mesmo tempo, está impregnado de preconceitos morais, não ousando descer até “as profundezas”:

Toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da *Vontade de poder*, tal como faço-isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento (...). A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos- de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpada. (*ABM*, §23).

É de tais preconceitos que se encontra dominada a Psicologia. Restrita à consciência que se limita à superfície, a Psicologia seria incapaz de libertar-se da contraposição entre os impulsos “bons” e “maus”, ou de aceitar o condicionamento dos impulsos “bons” a partir dos “maus”²⁵⁷:

[...] Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem “o coração” contra si já a teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada- e ainda mais uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus. Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que deve estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada-esse alguém sofrerá

²⁵⁶ Essa será uma crítica, cabe frisar, presente também em Freud, sobretudo em *Eu e o Isso* (1923).

²⁵⁷ “... o instinto é definido como bom ou mau, apenas em decorrência de uma avaliação moral, “... isto significa que tal instinto gozará ora de boa, ora de má consciência; não possui nem um caráter, nem uma intenção moral, nem nome, nem sequer vai acompanhado de um sentimento de prazer ou desprazer determinado; não faz mais que adquirir todos esses caracteres como uma segunda natureza, quando entra em relação com outros instintos que já receberam o batismo do bem e do mal [...]” *AURORA*, § 38).

com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjoo do mar [...]. (ABM, §23).

Nietzsche propõe, assim, uma nova perspectiva para a Psicologia, enquanto a concebe como morfologia dos impulsos, e mais exatamente, enquanto “morfologia da teoria de *Vontade de poder*”. A ideia de uma *fisiopsicologia* procura desvencilhar os conceitos de “bom” e “mau” de uma perspectiva moral, trazendo-os para o terreno natural de uma *economia* de impulsos, em uma linha que lembra a afirmação de Freud – médico de formação, inserido no contexto da mesma emergência do naturalismo – acerca da pulsão como “impulso cego”²⁵⁸, completamente desprovida de preceitos moralizantes.

Desse modo, as novas filosofias, sob a égide da emergência do naturalismo, pretendem estar em diálogo com as novas ciências estabelecidas e itinerantes, e manter-se afastadas de sistemas metafísicos com pretensões fechadas e gerais. A filosofia de Nietzsche espelha tal panorama, sobretudo a partir de *Humano demasiado humano*, e mescla múltiplas discussões pertinentes ao debate então existente em sua época, tocando no próprio valor da filosofia diante do saber empírico tão difundido.

VIII. Considerações finais:

O séc. XIX foi o momento em que novos campos de estudos se difundiam, como a Citologia, Embriologia, Paleontologia, Psicologia e Biologia. Naquele contexto, no que se refere particularmente à Biologia, diferentemente do que entendemos hoje por tal ciência, ela estava dividida “entre medicina anatomia e fisiologia humana, história natural e botânica” ZZA, p. , sendo o debate sobre a vida em geral um tema amplamente debatido por diversas vertentes, como pelos vitalistas e mecanicistas, o que gera, afinal, o primeiro marco importante para compreendermos a essência da nova visão que está sendo gestada. Esse contexto de efervescência científica, paralelo ao conjunto de debates que, juntos, formam uma verdadeira miríade de concepções e universos conceituais, caracteriza, pois, o que chamamos de naturalismo, um momento na história das ideias que remete à necessidade de afirmação do discurso científico, o qual muitas das vezes é confrontado ao saber religioso e mesmo metafísico.

²⁵⁸ Em *As pulsões e seus destinos* (1915).

Com a crise da filosofia pós-Hegel e o vácuo de grandes sistemas filosóficos, o novo contexto de emergência da visão naturalista insere uma nova problemática em pauta: qual a validade do pensamento filosófico? Como sustentar teses metafísicas, alheias às novas descobertas? Tendo que dar conta dessas novas questões, surge uma forma peculiar de se fazer filosofia, ou seja, em um panorama não-metafísico. Schopenhauer é precursor nesse sentido, dotando a *Vontade* de presentificação imanente, apesar de ainda manter seu programa filosófico em um panorama metafísico. Já a filosofia de Nietzsche, a qual constitui nosso particular foco de investigação, a abordagem naturalista é apresentada com maior ênfase. Para compreendermos o contexto de tal ponto, ressaltamos, ao longo do artigo, diversos elementos os quais colaboram para que sua filosofia enverede por tal caminho. Conforme frisado, Nietzsche é fortemente influenciado pelos estudos e descobertas no âmbito científico, e, sobretudo, pela leitura da *História do materialismo* de Lange, que defendia a relação entre Ciência e Filosofia, nos termos já abordados.

O contato de Nietzsche com o naturalismo de sua época dá-se em meio à crise da filosofia, já apontada, diante do avanço das ciências naturais, o que acaba por direcionar a mudança nas obras de segundo período, principalmente a partir de *Humano Demasiado Humano*. São tais fatores que, juntos à evidente influência da filosofia imanentista de Schopenhauer, irão levar Nietzsche em busca de uma explicação naturalista, cujo objetivo centra-se, sobretudo, na crítica da metafísica e o idealismo filosófico, pontos centrais cujo conceito de *Vontade de poder* materializa de forma tão evidente ao apresentar os impulsos de um ponto de vista biopsicológico.

Referências:

BARROS, Roberto. **Crítica científica e modelos interpretativos em Nietzsche**. Transformação, São Paulo, n. 31, 2008. Disponível em: www.marilia.unesp.br. Acesso em: 08 set. 2014.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. São Paulo: Edipro, 2018.

FREUD, Sigmund. **As pulsões e seus destinos**. (1915). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

FREZZATTI, Wilson Antonio. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: UNISINOS, 2001.

HEISENBERG, Werner. **A imagem da natureza na física moderna**. Lisboa: Livros do Brasil, 1962.

LOPES, Rogério Antônio. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche**. Belo Horizonte: 2008. 572 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: www.bibliotecadigital.ufmg.br. Acesso em: 01 jul. 2015.

_____, Rogério Antônio. “A ambicionada assimilação do materialismo” Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. **Cadernos Nietzsche**, 29, 2011. Disponível em: www.cadernosnietzsche.unifesp.br. Acesso em: 13 jun. 2015.

MAYR, Ernst. **Biologia, ciência única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano demasiado humano**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

ROCHA, Zeferino. Freud e a filosofia alemã na segunda metade do século XIX. **Revista Síntese**, Belo Horizonte, v. 31, n. 99, 2004. Disponível em: www.faje.edu.br/periodicos2/index.php/Sintese/article. Acesso em: 07 jun. 2014.

ROSSI, Paolo. **A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica**. São Paulo: UNESP, 1992.

ROSSI, Paolo. **Storia della Scienza. La rivoluzione scientifica, dal Rinascimento a Newton**. Roma: Gruppo editoriale l'Espresso, 1992, v. 1.

ROSSI, Paolo. **Storia della Scienza. La rivoluzione scientifica, dal Rinascimento a Newton**. Roma: Gruppo editoriale l'Espresso, 1992, v. 2.

ROSSI, Paolo. **Storia della Scienza. La scienza clássica: da Faraday a Darwin**. Roma, Gruppo editoriale l'Espresso, 1992, v. 4.

SCHOPENHAUER, Artur. **O mundo como vontade e representação**. São Paulo: UNESP, 2005.

SILVA, Gabriel Valladão. No limite da ciência: algumas considerações sobre a morfologia a partir da perspectiva da teoria da ciência de Schopenhauer. **Revista**

Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer, vol. 4, n. 2, 2013. Disponível em: www.revistavoluntas.com.br. Acesso em: 20 jun. 2015.

**FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS E DOS JOGOS DE
LINGUAGEM: UM PARALELO ENTRE O PENSAMENTO DE
CASSIRER E WITTGENSTEIN**

Matheus de S. P. Sarmiento*

Wellington W. F. Sarmiento*

Resumo: O conhecimento em Aristóteles se dá através do *lógos* (palavra ou razão), que se expressa de forma prática ou contemplativa. Através da linguagem conhecemos o mundo, a nós mesmos e podemos agir sobre ambos. Essa ação da palavra sobre o real permitiu o desenvolvimento da teoria psicanalítica e sua *cura pela fala*, onde se expõe as pulsões e ao mesmo tempo se procura chegar à solução de conflitos internos do ser humano. O *lógos* vai da ciência sobre a Natureza Física para a ciência sobre o *lógos* (mente ou intelecto) humano. A palavra apreende as coisas, assim como permite nos destacar do fenômeno físico estudado, trabalhar com símbolos e construir (teorias) com as quais observamos-entendemos o universo. Neste contexto, onde a palavra é vista com importância fundamental, a Filosofia da Linguagem nos permite pensar sobre as bases de nosso conhecimento. As formas simbólicas e as linguagens ganham dimensão de transformação prática e ativa, pois a ação é o requisito básico para a construção do *lógos* (Estado). O presente ensaio tem como objetivo dissecar e confrontar os conceitos-chaves em linguagem, trazidos pelos filósofos Ernest Cassirer e Ludwig Wittgenstein, a saber, a Filosofia das Formas Simbólicas do primeiro, e os Jogos de Linguagem do segundo. O confronto nos permite entender melhor a visão de ambos e a sua contribuição para a Filosofia da Linguagem e a Teoria do Conhecimento.

Palavras-chave: Jogos de Linguagem. Formas Simbólicas. Teoria do Conhecimento.

**PHILOSOPHY OF SYMBOLIC FORMS AND LANGUAGE GAMES:
A PARALLEL BETWEEN CASSIRER'S AND WITTGENSTEIN'S THINKING**

Abstract: Knowledge in Aristotle occurs through *lógos* (word or reason), which occurs in a practical or contemplative way. Through language, we comprehend the world, ourselves and can act on both. This action of the word on the real is the base of the psychoanalytic theory and its *cure by speech*, where the pulsions are exposed and solve human being's internal conflicts. The *lógos* goes from science about Physical nature to science about human mind or intellect. The word apprehends things, as well as allowing us to detach ourselves from the physical phenomenon studied,

*Graduando em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. E-mail: math.sarmiento@gmail.com.

* Mestre em Eng. de Teleinformática pela Universidade Federal do Ceará; Professor Adjunto da Universidade Federal do Ceará; pesquisador das áreas de Filosofia Política, Ética e Pensamento Marxiano. E-mail: wwagner@virtual.ufc.br.

work with symbols and build (theories) with which we observe-understand the universe. In this context, where the word has fundamental importance, the Philosophy of Language allows us to think about our knowledge bases. Symbolic forms and languages take on a dimension of practical and active transformation since the action is the essential requirement for the construction of the state. This essay aims to dissect and confront the critical concepts in language, brought by the philosophers Ernest Cassirer and Ludwig Wittgenstein: the Philosophy of Symbolic Forms and Language-Games. The confrontation shows the vision of both and their contribution to the Philosophy of Language and Theory of Knowledge.

Keywords: Language-games. Symbolic Forms. Theory of Knowledge.

INTRODUÇÃO

No período arcaico da Grécia Antiga - entre os séculos VIII e VI antes de Cristo, no calendário ocidental - ficou comum se entender o Homem como produto de um embate interno entre Apolo e Dionísio - dois deuses que, respectivamente, representam a Razão e as Paixões. Apolo, como deus das artes, simboliza justamente um caminho por onde o racional poderia se expressar: o caminho da música e da pintura. Dionísio, conhecido como deus dos vinhos e excessos, coloca em evidência a perspectiva grega que o (emoção) leva à destruição e portanto deve ser evitado em prol do (razão ou palavra).

Inserindo-se neste paradigma binário, Aristóteles propõe que a (virtude) se encontra no meio-termo entre os extremos das emoções e ações, cujo alcance se dá pela razão (BOTTER, 2016). Para esse pensador, grosso modo, mais vale ser *mediocre* em uma sala de aula (mediocre aqui é tomado no radical da palavra: ser *médio*) do que se destacar e ter as melhores notas, podendo, assim, correr o risco de cair na própria soberba e se tornar desleixado em seus estudos. Por outra perspectiva, manter suas notas sempre em baixa pode minar sua capacidade de crescer na esfera acadêmica. Ainda que por vias distintas, as duas formas de excesso trilham uma estrada que pode acarretar na destruição que, em última instância, seria ligada ao domínio de Dionísio (LIMA VAZ, 1991).

Continuando no raciocínio aristotélico, foi estabelecido por essa corrente que o Homem é um animal político (o) e racional (). Na parte que cabe à racionalidade, é observado que o ser humano é o único no sentido de possuir a faculdade que lhe permite extrair conclusões de premissas individuais. Em outros termos, nesta tradição, apenas o Homem seria capaz de exercer o pensamento

dedutivo. No ponto de vista do ser humano como animal político, Aristóteles postula que é apenas estando ativamente na sociedade que o indivíduo alcança seu potencial máximo com a razão (ARISTÓTELES, 2019). O pensador estagirita afirma, também, que o ser humano tem uma potência inata para o saber através do intelecto () prático e contemplativo (ARISTÓTELES, 1991), que se potencializam através de sua participação no (Estado).

Importante ressaltar que a ideia grega de que nós somos um produto de um duelo interno entre Apolo e Dionísio encontra ressonância em teorias mais recentes. A psicanálise, em Freud e Spielrein, propõe que o ser humano é orientado por duas pulsões, *Vida e Morte* que, respectivamente, são o potencial para criação e o potencial para a destruição, que existem em constante conflito dentro do ser humano (HOST & NUNES, 2012) (FREUD, 2013). Dentro do paradigma grego estabelecido anteriormente, Apolo pode representar (na visão psicanalítica) a Pulsão de Vida - principalmente quando levamos em conta Apolo como deus das artes, algo ligado intimamente ao Eros na tradição freudiana. Em contrapartida, Dionísio pode ser colocado como uma figura semelhante à Pulsão de Morte: as duas levam à destruição do indivíduo, precisando ser evitadas em prol de sua antítese.

Entretanto, através de uma leitura mais contemporânea da psicanálise, o filósofo alemão do século XX chamado Herbert Marcuse assume que *pulsões de vida e morte* podem coexistir, contrariando a noção clássica freudiana que o ser humano deve abdicar de sua Pulsão de Vida para viver em sociedade. Nessa percepção, a sociedade e a interação com o *Outro* há de exigir como sacrifício a liberdade de expressar seus instintos, assim como qualquer linguagem que não se limite à mera *reprodução* de comportamentos socialmente aceitos deve ser extirpada. Marcuse entende a Pulsão de Morte como aquilo que representa a realidade, que nos permite exercer nosso potencial para a criação sem nos perdermos no idealismo excessivo. No pensamento marcuseano, o Homem se constitui como ser que está sempre interagindo com o diferente (a negação, o pensar) e modificando seu meio (e a si próprio) dentro de uma lógica dialética. O *Estar*, primeiramente, diria respeito ao que está sendo Positivado - o dito real que não está sendo posto em debate, o Existir. Em seguida, em uma estrutura em movimento, se encontraria o *Deve Ser*. De maneira resumida, seria aquilo que gostaríamos que o mundo fosse - a ideia em sua forma mais pura. A síntese não estática deles concebe o *Ser* - ou, como Marcuse diria, concebe o *Efetivo*. O

Homem, quando se recusa a pensar e entrar nesse processo dialético, se torna um ser unidimensional: se comporta como um objeto, incapaz de interagir ou modificar seu meio (MARCUSE, 2015).

Notamos, dos conceitos vistos acima, que a visão de conhecimento em Aristóteles se dá através do *logos* (palavra ou razão), que se expressa de forma prática ou contemplativa. Ora, a razão aristotélica se dá pela manipulação mental dos objetos e relação entre eles. E como apreendemos os objetos mentalmente? Através da *palavra* ou, ainda, pela linguagem. Essa ação da palavra sobre o real permitiu o desenvolvimento da teoria psicanalítica e sua *cura pela fala*, onde se expõe as pulsões e ao mesmo tempo se procura chegar à solução de conflitos internos do ser humano. O *logos* (palavra ou razão) vai da ciência sobre a Natureza Física para a ciência sobre o *psyche* (mente ou intelecto) humano. A palavra apreende o mundo e a nós mesmos, assim como permite nos destacar do fenômeno físico estudado, trabalhando com símbolos e construindo *teorias* com as quais observamos-entendemos o universo. E como Marcuse afirmou em *O Homem Unidimensional*, o aprender se relaciona com a transformação do mundo (MARCUSE, 2015). O *psyche* (mente ou intelecto) é prático, age sobre o mundo, e contemplativo, modela o mundo. Neste contexto, onde a palavra é vista com importância fundamental, a Filosofia da Linguagem nos permite pensar sobre as bases de nosso conhecimento.

As formas simbólicas e as linguagens ganham dimensão de transformação prática e ativa, pois a ação é o requisito básico para a construção do Estado ou *polis*. Mas a linguagem é algo estanque? Como se dá a relação entre a linguagem e as sensações? Encontramos agora o cerne da discussão deste ensaio: a dinâmica da linguagem e sua importância para o processo de conhecimento humano.

Metodologicamente, o desenvolvimento seguirá por uma breve contemplação da filosofia de Cassirer e, em particular, do seu conceito do Homem enquanto ser simbólico. Na segunda parte do desenvolvimento, abordaremos um pouco o conceito de Jogos de Linguagem de Ludwig Wittgenstein e discutiremos os paralelos que podem haver entre sua ideia de Jogos de Linguagem e a Filosofia das Formas Simbólicas de Cassirer.

A seguir, mostraremos os conceitos-chaves em linguagem, trazidos por Cassirer e Wittgenstein.

FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS E O CONCEITO DE JOGOS DE LINGUAGEM

Ernst Cassirer foi um pensador alemão de origem judaica do século XX, sua área de pesquisa era vasta indo de filosofia política até o campo da linguagem e da antropologia. Pertenceu à Escola de Marburgo e foi um dos seus participantes mais ativos e destacados ao longo da história. Foi professor e reitor da Universidade de Hamburgo de 1930 até a consolidação do regime nazista na Alemanha, quando foi deposto de seu cargo e teve que se exilar. Sua experiência como judeu nesta época sombria da história alemã o motivou a escrever a obra *O Mito do Estado*, seu último escrito antes da sua morte em exílio nos Estados Unidos.

Cassirer, no âmbito da Teoria do Conhecimento, coloca que o *conhecimento* só pode ser acessado através de um mediador. Nós precisamos de um intercâmbio, um facilitador, para acessar o conhecimento e entendê-lo. Para melhor trabalhar essa questão, devemos ousar utilizar nossa faculdade da imaginação: pressuponha que tanto o indivíduo quanto o conhecimento estão separados por caixas fechadas e são capazes de ver um ao outro pelos seus próprios esforços. Isolados, para que eles possam se conectar entre si precisam de um terceiro elemento. Dentro do raciocínio de Cassirer, este terceiro elemento são os símbolos que, grosso modo, traduzem as expressões do conhecimento para algo compreensível ao ser humano.

A Filosofia das Formas Simbólicas, noção concebida por Cassirer, propõe que o Homem não pode mais ser colocado como algo (um conceito) estático, como faz, por exemplo, Aristóteles ao postular o Homem como um animal racional. Ele, o indivíduo, é algo em constante movimento e, portanto, escaparia das amarras de uma *definição única*. O autor vai mais longe e assume o indivíduo como um ser orientado para a criação. Sendo o Homem um ser que cria, deve então ser conceituado pela atividade que faz: pela sua *função* (AZEVEDO JUNIOR, 2020).

Tal visão se assemelha um pouco com a filosofia de Marcuse: ele coloca que, embora sejamos um equilíbrio entre a Pulsão de Vida e a Pulsão de Morte, só podemos realmente ser considerados indivíduos (um ser não unidimensional) quando criamos algo e nos percebemos nesse algo. Essa propriedade ou ação da qual fazemos parte, quando é uma atividade pensada, representa nosso Eros em pleno potencial. Em

contrapartida, quando tomamos parte de um ataque é apenas feito mecanicamente - em outras palavras, agimos na realidade sem considerar o diferente ou sua negação - estamos apenas *reproduzindo* algo no qual não nos identificamos. Estamos apenas nos aproximando e nos comportando como objeto (MARCUSE, 2015).

A *função* a qual nos referimos não deve ser confundida meramente com o trabalho ou a profissão exercida. A atividade a qual Cassirer se refere é algo mais intimista: é nossa atividade constante para criar símbolos. Ele parte da premissa de que somos o único animal capaz de criar signos tão diversos e com tantas variantes de maneira não linear. Em um tempo como o nosso, assim como no passado, os signos da linguagem, ciência e religião coexistem em sua criação e desenvolvimento apesar de seus eventuais conflitos. Esse ponto é importante pois, no raciocínio desse autor, as várias formas simbólicas devem se afastar de uma noção evolutiva ou de *superioridade* de um conjunto de signos sobre o outro (AZEVEDO JUNIOR, 2020).

A questão do ser humano sendo o único capaz de criar símbolos pode ser (em uma primeira vista) colocada à prova quando, através dos avanços científicos na área do comportamento, podemos perceber exemplos de animais sendo capazes de usar a linguagem de sinais. É o caso de Koko (SUPERINTERESSANTE, 2019), uma gorila que teria dominado um vocabulário com mais de mil palavras e seria capaz de utilizá-lo em uma comunicação por linguagem de sinais. Entretanto, é necessário colocar duas observações: Koko normalmente se limita a formar sentenças com quatro palavras ou menos, sendo raramente uma estrutura coesa ou de maior complexidade. Cassirer talvez argumentasse que não é apenas a capacidade de criar signos que diferencia o ser humano dos outros animais mas, sim, sua capacidade para fazer conexões com esses símbolos tanto para si quanto para um semelhante. Em uma segunda observação, essa descoberta é extremamente recente e Cassirer (por questões cronológicas e limitado pelo *espírito de sua época*) não teria como levar isso em conta em sua definição .

Dentro das várias simbologias que podemos criar como indivíduos, nas quais a linguagem faz parte, um problema de comunicação pode ser encontrado: se cada um de nós criamos nossa própria coleção de signos (digamos que cada um de nós tem sua própria linguagem e vícios com ela) como podemos nos comunicar com o *outro*? O semelhante, a outra pessoa ao nosso lado, pode ter o mesmo princípio - o Homem

como animal simbólico - porém, mesmo partindo de um só ponto, a forma que ele vê seus arredores (dá significado aos símbolos que cria) é distinta.

Para melhor entendermos essa premissa, novamente devemos exercer nossa faculdade de imaginação: vamos supor que dois irmãos gêmeos passam por uma experiência, um acidente de carro que os deixa paraplégicos. O primeiro deles associa essa experiência com um trauma debilitante, fazendo-o como um gatilho para que o mesmo comece a ver a realidade de maneira mais cínica e, como resultado, se isola do mundo exterior. O segundo, indo por outra via, veria as consequências e o trauma que sente como uma forma de motivação e - o fato de ter sobrevivido ao acidente - como maneira de expressar sua força e usou isso para ganhar mais coragem para encarar os desafios da vida. Note, neste exemplo os dois deram a um mesmo evento significados (simbolismos) diferentes e, entretanto, igualmente válidos. Como citado anteriormente, para Cassirer podem existir diversas coleções de signos, mas nenhum é superior ao outro.

Para resolver esse potencial problema de comunicação que pode existir entre uma linguagem e outra, Cassirer assume que cada linguagem - que nada mais é do que um de muitos simbolismos que criamos - funciona a partir de uma *coleção de signos* em comum que adotamos de maneira geral. Ainda que cada linguagem tenha seus pormenores e exclusividades, elas partem de um mesmo terreno (contexto) que, quando localizados e compreendidos seus pontos de semelhanças e interseções, torna a comunicação entre diferentes (com outras pessoas) algo possível (AZEVEDO JUNIOR, 2020).

Ludwig Wittgenstein, filósofo austriaco do século XX, que se dedicou ao campo da lógica e linguagem, constrói um conceito de Jogos de Linguagem que se assemelha às ideias postas por Cassirer em sua filosofia das formas simbólicas. Os Jogos de Linguagem assumem que (inicialmente) o indivíduo não aprende a palavra em si (para Cassirer isso pode ser parcialmente traduzido como o indivíduo não tendo acesso ao *objeto em si*) mas, sim, as regras de uso por trás desse termo. Por exemplo, o bebê está sentindo dor e precisa dos adultos, ele não sabe ainda a palavra que resume essa condição, porém conhece pela experiência que o choro comunica ao Outro sua necessidade. Ao crescer, com o intuito de evitar o desgaste de ter que sempre executar esse comportamento para ter sua necessidade atendida, ele aprende que a palavra *dor* comunica essa condição de maneira mais prática ao seu semelhante.

Cassirer poderia colocar que as *regras de uso* da palavra serviram como *mediador* para que a pessoa aprendesse a palavra em si. Nessa analogia livre, a palavra assumiria o lugar do *conhecimento em si* em sua lógica, algo que é sempre acessado através de um mediador (VENÂNCIO, 2017).

Para Wittgenstein, o propósito final da linguagem é a comunicação com o semelhante, tendo cada um a construído por meio de suas próprias experiências. Como consequência direta disso, a linguagem que adotamos e seus vícios particulares carregam um pouco do que somos e como vivemos. Um exemplo prático disso seriam as gírias de cada região: usar o termo “arroc ado” em seu discurso deixará evidente que é do Nordeste brasileiro e possivelmente a cultura nordestina influencia (em algum nível) seu modo de vida. Entretanto, usar um termo tão específico e regional como “arroc ado” traz seus pesares: pessoas de outras regiões correm o risco de não entendê-lo e isso prejudicaria a comunicação entre semelhantes.

Wittgenstein vai colocar que, no Jogo de Linguagem, as pessoas dessa mesma região (no caso, o Nordeste) não teriam problemas com esse termo pois compartilham das mesmas regras de uso. Semelhante ao xadrez, apenas se pode jogar (e realmente apreciar uma partida) ao saber como cada peça se movimenta e quais são os objetivos e desafios que permeiam uma disputa de xadrez. Da mesma forma, estar em uma roda de conversa onde não se conhece as expressões e gírias utilizadas torna a interação com o Outro embaralhada e virtualmente inviável. Wittgenstein, aproximando-se de Cassirer, busca um terreno comum onde duas pessoas diferentes (Jogos de Linguagem distintos) possam dialogar. Por exemplo, ainda se usando do cenário do xadrez, a pessoa nova a esse universo pode não conhecer as regras do jogo, porém, sabe o que são bispos, reis e sua importância no plano de fundo medieval. Partindo deste ponto, pode-se começar a explicar a movimentação das peças e suas diferenças usando o paralelo de sua importância em uma corte (VENÂNCIO, 2017).

Continuando na mesma linha, o pensador austríaco coloca que o sentido de uma palavra não é algo estático, mas, sim, dentro dos Jogos de Linguagem, algo que muda em função do contexto em que se encontra. O termo *manga* pode estar se referindo a uma fruta ou a parte da camisa dependendo de em qual estrutura esteja. Uma lógica semelhante pode ser encontrada na Filosofia das Formas Simbólicas de Cassirer: dependendo da forma que digiro uma experiência (mesmo que a experiência

seja a mesma e esteja sendo compartilhada por um grupo) ela pode assumir um significado (simbolismo) próprio para cada um.

Outra semelhança, Cassirer coloca que somos mais atingidos pelo simbolismo que damos às coisas do que pelas *coisas em si*. Nossa vida, de maneira geral, seria regida por uma rotina - dias muito semelhantes entre si, o que, em nossa perspectiva, torna um dia distintos demais (único) é o simbolismo que damos a ele. Se em uma segunda-feira, dia 27 de fevereiro, eu encontrei meu grande amor, depois desse fato sempre verei essa data de maneira distinta dos outros dias mesmo que minha rotina continue a mesma. De uma maneira tímida, o fato de nosso *simbolismo* poder mudar (e transmitir ao *Outro*) como percebemos o mundo lembra a colocação de Wittgenstein sobre nossa linguagem carregar um pouco de nosso modo de vida (e poder demonstrar ao Outro). A Linguagem (entendida por Cassirer como apenas mais um entre tantos simbolismos) pode influenciar nossa experiência e vice-versa.

CONCLUSÃO:

Trabalhamos neste ensaio como o ser humano pode passar a ser algo que está em constante movimento e dialética. Seja através da óptica da concepção do Homem como o fruto de um constante embate interno entre Apolo e Dionísio ou como algo que é vítima frequente de seus próprios instintos (pulsões) de criação e destruição, ele (o ser humano) se consagra como uma criatura não inerte. Não inerte contra si mesma, contra suas pulsões, não inerte contra a realidade que se encontra à sua volta.

É nesse contexto que surge Cassirer e sua Filosofia das Formas Simbólicas. Ele coloca que o ser humano não possui apenas uma definição, uma palavra fixa que o abrange em sua totalidade mas, sim, é definido pela função que faz nesta terra. Essa função, por sua vez, não se refere a um trabalho ou posição específica na sociedade. Quando esse autor invoca o conceito de função, ele o faz acenando diretamente para a ideia de sermos seres voltados para a atividade da criação.

É a noção de que somos feitos, de que encontramos nosso significado como humanos, quando criamos algo. Criamos laços entre pessoas, criamos nossas próprias noções sobre o que é o mundo ou simplesmente criamos um punhado de palavras em um pedaço de papel que transmitam um pouco de todo o movimento (vida) que existe em nossos corações em forma de poesia. Independente da forma de

criação a que escolhemos dar vida para que nos entendamos como um ser, uma tese como essa, é uma tese forte. Intensa. Principalmente quando o mundo se encontra assolado por uma pandemia que ceifou tantas existências, trouxe tão intimamente mortes para nossas portas. Mas, talvez, seja por estarmos em tempos tão sombrios - uma época de pandemias, autoritarismos e violência - que é bom lembrarmos de filosofias que destacam o valor e o potencial para a criação do Homem como a de Cassirer.

Para sermos justos, quando Cassirer falou da função do ser humano como sendo a criação, ele estava se referindo mais à criação de diferentes coleções de signos do que qualquer outra coisa. Criar signos, em última instância, é dar significado àquilo que está à nossa volta. Dar significado ao mundo em que estamos inseridos mesmo quando não desejamos nos encontrar nele. Esse processo de criar signos é próprio de cada um, de natureza íntima e, portanto, cada pessoa teria sua própria coleção de signos e linguagem para se referir à realidade. Sendo assim, se cada um tem sua própria e íntima linguagem para significar o mundo, como duas pessoas podem se entender? Como duas pessoas podem viver o amor, o ódio e tudo que existe entre eles juntos?

Cassirer vai buscar responder essa pergunta dizendo que, embora cada um signifique de maneira distinta e única o mundo, esses significados se originam de uma coleção de signos comum a todos.

Wittgenstein propõe uma tese semelhante a da Filosofia das Formas Simbólicas através de seu conceito de Jogos de Linguagem. Aquilo que conhecemos, para Wittgenstein, nos vem de maneira imediata e privada. Assim, cada um de nós teria uma linguagem (uma coleção de signos, significados) própria e única para dar razão (e entender) à realidade. Entretanto, para que a comunicação entre pessoas diferentes fosse possível, ele admite que, assim como nossos corpos possuem traços em comum, nossas linguagens teriam similaridades. Similaridades que permitiram a nós nos entendermos um ao outro e juntos, criarmos um novo Jogo de Linguagem que seria uma nova forma de compreender nosso mundo e existências compartilhadas.

Embora o esforço consciente deste ensaio se encontre na tentativa de encontrar as interseções entre o pensamento de Cassirer e o conceito de Jogos de Linguagem adotado por Wittgenstein, temos o dever de fazer ao menos duas observações sobre o que separa esses dois autores. Para Cassirer, a linguagem (como um simbolismo) tem

um papel limitado de representação da realidade, uma vez que, apenas através de signos da ciência, se poderia alcançar o auge da compreensão da realidade. Na perspectiva de Cassirer, o Homem é um animal orientado para a atividade da criação e é na ciência que essa função encontra seu apogeu. Já para Wittgenstein, a linguagem assume um papel de protagonista no movimento e na compreensão do mundo, abarcando diversas esferas distintas do real.

A segunda observação sobre o que separa esses dois autores é algo de cunho mais prático: Cassirer tendo falecido em 1945, de um ataque cardíaco, não pode interagir com as ideias de Wittgenstein sobre o conceito de Jogos de Linguagem, conceito esse somente apresentado em sua obra *Investigações Filosóficas* em 1953.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Coleção Os Pensadores: Aristóteles, Editora Nova Cultura, 4a. edição, pp. 121-127, ISBN: 85-13-00214-3, 1991.

ARISTÓTELES. **Política**. Edipro, 1a. edição, p. 352, ISBN-13: 978-85521003555, 2019.

AZEVEDO JÚNIOR, Ivan L. **Palestra do professor doutor Azevedo Junior sobre Antropologia Filosófica em Cassirer**. Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, Ceará, em 12 de Dezembro de 2020.

BOTTER, B. **Ética II**. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2016.

FREUD, S. **As pulsões e seus destinos**. Editora Autêntica, 1a. edição, ISBN-13: 978-8582173169, 2013.

HOLST, B.; NUNES, M. L. T. **Contribuições de Sabina Spielrein à Psicanálise**. Revista

Barbarói, Departamento de Ciências Humanas, Universidade de Santa Cruz do Sul, n. 37, pp.138-153, ISSN: 1982-2022, URL:

<https://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/2809/2360>, 2012. Acesso em: 24 de março de 2021.

LIMA VAZ, Henrique C. **Antropologia filosófica**. São Paulo, Ed. Loyola, 1991.

MARCUSE, Herbert. **O Homem Unidimensional**. São Paulo: Edipro, 2015.

SUPERINTERESSANTE. **Koko, a gorila que fala.** 2019. Disponível em:
<https://super.abril.com.br/ideias/koko-a-gorila-que-fala/>

VENÂNCIO, Rafael D. O. **O jogo de linguagem: Wittgenstein, Teoria dos Jogos e Comunicação Social.** Amazon Servicos de Varejo do Brasil Ltda, 2017.

**TRANSFIGURAÇÕES CATEGÓRICAS:
A METAMORFOSE DA NATUREZA ENTRE LÉVI-STRAUSS, DESCOLA E
VIVEIROS DE CASTRO**

Gustavo Ruiz da Silva*
Pedro Almeida Meniconi*

Resumo: Este ensaio parte de um movimento de transmutação das noções ocidentais-modernas de Natureza e Cultura. Utilizando-se de uma base nietzscheana como fio condutor, primeiramente, introduzir-se-á a transformação da noção de Natureza dentro do estruturalismo de Lévi-Strauss, assim como suas variações. Após isto, será mostrado dois exemplos contemporâneos que completarão a crítica ao pensamento moderno europeu ao mostrar: as teorias de Philippe Descola, especialmente suas ideias sobre as diversas ontologias, e Viveiros de Castro, no concerne à questão do perspectivismo ameríndio.

Palavras-chave: Lévi-Strauss. Descola. Viveiros de Castro. Natureza. Cultura.

**CATEGORICAL TRANSFORMATIONS:
NATURE -STRAUSS, DESCOLA AND
VIVEIROS DE CASTRO**

Abstract: This essay is part of a transmutation movement of western-modern notions of Nature and Culture. Using a Nietzschean base as the guiding thread, first, the transformation of the notion of Nature will be introduced within the structuralism of Lévi-Strauss, as well as its variations. After that, two contemporary examples will be shown that will complete the critique of modern European thought by showing: Philippe Descola's theories, especially his ideas about the different ontologies, and Viveiros de Castro, regarding the question of Amerindian perspectivism.

Keywords: Lévi-Strauss. Descola. Viveiros de Castro. Natureza. Cultura.

INTRODUÇÃO

Qual a relação entre humanos e não-humanos? Na guisa dessa questão, o pensamento europeu desenvolveu as categorias lógicas de *natureza* e cultura. A primeira delas concentra os indivíduos, homogeneiza as diferenças e contribui para a formação de identidade e identificação – pelo menos para os quais a natureza confere humanidade. Os europeus, enquanto humanos (quase anjos de tão brancos), estabelecem a partir da noção de natureza um substrato essencial comum a sua própria existência; a

* Universidade de São Paulo (USP) e Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Departamento de Filosofia da PUC-SP. E-mail: ruizdasilva.gustavo@usp.br.

* Departamento de Antropologia da USP. E-mail: pedromeniconi@usp.br.

identidade é produzida entre desiguais na medida em que se compreendem esses diferentes como portadores da mesma natureza; assinantes do mesmo contrato; portadores das mesmas capacidades. Evidente que ao produzir a identidade entre os humanos, exclui-se dessa natureza os outros. Logo, entretanto, compreenderam a impossibilidade objetiva de observar a natureza humana (LÉVI-STRAUSS, 1982) a desidentificação, porém, não dependia da comprovação de uma outra natureza, ela se estabelece a medida que as diferenças europeias se dissolvem em uma natureza comum.

Já a noção de cultura, torna-se a partir de Lévi-Strauss a grande esfinge dos europeus. Uma vez insuficiente a concepção de natureza, as diferenças devem ser compreendidas e absorvidas a partir da categoria universal de cultura. Tudo e qualquer composição social – mesmo individual – é compreendida interiorizando a exterioridade cultural (SAHLINS, 2018 . “ omem-produto” do meio. O sujeito sem agência. Da mesma forma que a *Natureza* se desgasta como categoria, ao longo do século XX, a *cultura* sofrera seu momento de rarefação.

É curioso, entretanto, que a pena de ostracismo imposta à *natureza* não foi aplicada para a *cultura*. Os delitos semelhantes – categorias insuficientes, abstrações totalizantes, etc. – transformaram a primeira num *tabu* da filosofia ocidental contemporânea, enquanto a segunda, ergueu-se ao mais alto posto da cognoscência humana, mas transfigurado; não mais cultura, discurso; poder; imaginário; subjetividade; inconsciente; etc.

Desde a metade do século passado vêm-se discutindo conceitos, subjetividades e a ressignificação da dicotomia Cultura-Natureza²⁵⁹. Essa necessidade de ressignificação fundou o estruturalismo, e sua mutação levou ao perspectivismo²⁶⁰ pós-estruturalista²⁶¹.

²⁵⁹ Um ótimo exemplo disso é o artigo de Dorel (2012).

²⁶⁰ O perspectivismo está particularmente ligado ao chamado "falsificacionismo" de Nietzsche, isto é, o conteúdo cognoscitivo que o nosso intelecto nos oferece não possui os traços de uma perfeita correspondência com o estado de coisas. A determinação do caráter "errôneo" do conhecimento como traço distintivo da nossa espécie é um dos aspectos que são abordados nos cadernos preparatórios de FW/GC, em conexão com o qual Nietzsche introduz pela primeira vez de maneira explícita o tema do perspectivismo “*O nosso conhecimento [...] [é] dedução que cresce a milênios a partir de toda uma série de necessários erros ópticos [...] todas as leis da perspectiva devem ser erros em si [...]. A ciência descreve [...] a nossa potência poético-lógica de fixar as perspectivas para todas as coisas, mediante a qual nos conservamos vivos*” ac lass , , §9, KSA 9.637).

²⁶¹ Segundo Foucault (1970), a arqueologia está oposta ao alegorismo, e voltada ao tatutegorismo dos significados inscritos nos sistemas simbólicos dotados de autonomia e de inteligibilidade imanente, que não pensa o discurso como algo de diferente dele mesmo – uma análise que tem em vista isolar a estrutura imanente a cada produção simbólica. Assim, ele tratou de distinguir os dispositivos e componentes das formações históricas (sendo o discurso imanente aos seus fatos), para mostrar as ligações entre elas e expor a singularidade do todo (Veyne, 2009, p. 40). Ao criticar Kant, Foucault elimina a noção

Diversos autores se dedicam a reformar e/ou abandonar tais problemáticas, bombardeando-as com novos marcos epistemológico, como a introdução do estudo das “ontologias”, de Descola, e das “perspectivas”, de Viveiros de Castro. Estes trouxeram uma mudança fundamental para a transformação de diversos problemas que a muito vínhamos carregando conosco.

A obra de Lévi-Strauss é o vetor antropológico-filosófico entre o pensamento moderno antigo e o pós-estruturalismo. Com o olhar distanciado sobre nossa própria história, colocou-se contra ela a produção de dissonâncias e liberdades para nós e para outros. Muitas naturezas e culturas, e nenhuma. Para quem não vive mais sob dicotomias, o que importa é a multiplicidade das interações, humanas ou não-humanas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Cabe agora fazermos um esforço mental para produzirmos um saber que seja múltiplo, que mesmo usando tais noções como régua e compasso, supere efetivamente este móvel útil, mas que exclui e insere as noções dualistas de Cultura e Natureza construídas na modernidade, para que, então, possamos nos abrir para novas possibilidades.

LÉVI-STRAUSS E SUAS VISÕES DE NATUREZA E CULTURA

Lévi-Strauss, partindo de uma extensa leitura de Freud²⁶², teria, pelo menos de modo aparente, tal como aqui defendido, teria continuado com a “oposição” entre

transcendental do sujeito: um movimento recebido do método estruturalista – conforme Ricoeur (1963), a antropologia de Lévi-Strauss é kantismo sem sujeito transcendental. Tal como feito por Merleau-Ponty e Lévi-Strauss (2008, p. 225) ao trabalharem os mitos como uma estrutura tripartite do pensamento ao os caracterizarem no âmbito da *fala* (a ser analisado enquanto tal), da *língua* (na qual é formulado) e da *linguística* (o caráter absoluto do mito que o distingue dos outros dois aspectos) – Lévi-Strauss faz com o discurso aquilo feito com o mito, que “*é tautegórico, diz o que diz e da forma que diz como única maneira possível de tratar a realidade, sem poder dizer de outra maneira*” (Azevedo, 2011, p. 555). Assim, a estrutura intrínseca à natureza humana se esvaece, ela não mais é deduzida do plano universal, uma vez que este nível só é passível de ser aferido como parte do índice dos diversos discursos que uma sociedade produz. O método arqueológico possibilitou pesquisarmos as organizações nos quais determinados conteúdos empíricos são próprios à ordem discursiva, se devendo a uma disposição socialmente constituída, cuja formação na história caberia analisar. É isso ocorrerá, também, com as noções de Natureza e Cultura. Para mais, ver: SILVA, *Foucault e Borges...*

²⁶² Freud, com o início de uma nova reflexão sobre a concepção do *Ego* (em que ele, com a noção de inconsciente, rompe e revoluciona a noção de *Eu* ao fugir do paradigma cartesiano) e sobre as relações sociais intituladas “fonte sofrimento”, identifica na *civilização* e na *cultura* as regras e limitações que impõem aos homens um impedimento à conquista da felicidade. Quanto às relações sociais, classificadas como um dos aspectos caracterizadores da civilização, Freud definiu o primeiro momento de civilização como aquele em que se iniciou a regulação social (Freud, 1963, p. 21). Segundo o psicanalista, “o elemento de civilização entra em cena com a primeira tentativa de regular esses relacionamentos sociais. Se essa tentativa não fosse feita, os relacionamentos ficariam sujeitos à vontade arbitrária do indivíduo, o

Natureza e Cultura ao dizer que o homem é ao mesmo tempo ser biológico e indivíduo social, posto que a:

Ausência de regra parece oferecer o critério mais seguro que permita distinguir um processo natural de um processo cultural [...] em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa da cultura [...] simetricamente, é fácil reconhecer no universal o critério da natureza. Porque aquilo que é constante em todos os homens escapa necessariamente ao domínio dos costumes, das técnicas e das instituições pelas quais seus grupos se diferenciam e se opõem. (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 22).

Desta forma, há em Lévi-Strauss uma ideia de *inconsciente da sociedade* atrelada a uma característica primeira do homem cuja ideia foi a base para o advento da cultura e uma das dobradiças da passagem de um *estado natural* para o *cultural*, em que:

No fundo dos sistemas sociais aparece uma infraestrutura formal, somos mesmo tentados a falar num pensamento inconsciente, uma antecipação do espírito humano, como se nossa ciência já estivesse feita nas coisas, e como se a ordem humana da cultura fosse uma segunda ordem natural, dominada por outros invariantes. Mas [...] a ciência social encontraria abaixo das estruturas uma meta-estrutura com que eles se conformam, o universal a que se chegaria dessa maneira não substituiria o particular (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 198).

Em suma, os homens vivem em sociedade com base em aspectos que lhes são inconscientes e que se adequam racionalmente no mundo. Os exemplos de Lévi-Strauss, como os fonemas, dão uma dimensão melhor dessa conclusão. Assim, a *proibição do incesto* (lei residente na passagem do estado de natureza para o estado da cultura) é uma regra cuja existência permitiu que a sociedade se construísse e que, ainda que possuía

que equivale a dizer que o homem fisicamente mais forte decidiria a respeito deles no sentido de seus próprios interesses e impulsos instintivos D, a, p. ”. e con ece-se, então que a civilização só é viável quando uma força com poderes maiores do que o poder individual se faz presente. Também segundo Freud (1974b), a vida social só é possível quando se tem uma nítida maioria de força maior que a dos particulares, em que a substituição do indivíduo pelo poder da sociedade constitui esse momento decisivo da civilização, já que sua essência está no fato de os membros da comunidade se restringirem em suas possibilidades de satisfação. Desta maneira a civilização se impõe, projetando-o do *estado de natureza* para o *estado de sociedade* à custa da restrição daquilo que é considerado o propósito da vida: a tentativa de realização do *princípio do prazer*. As relações sociais são reguladas tendo como base o veto às liberdades individuais, naturais aos indivíduos antes da vida em sociedade. O homem se constitui como ser social aprisionando-se em um dilema que parece insolúvel: enquanto que no *estado de natureza* tinha uma liberdade ilimitada (onde, porém, tinha pouco valor, uma vez que estava à mercê de encontrar um mais forte à sua frente), no *estado de sociedade*, a entidade reguladora mantém a ordem através do controle às liberdades.

essa funcionalidade, é um elemento estrutural. Há aí uma relação entre Lévi-Strauss e Freud, onde:

Assim que entrou em contato com a teoria freudiana, Lévi-Strauss percebeu que o etnólogo lidava, no plano coletivo, com o mesmo elemento que o psicanalista no plano individual, ou seja, um fenômeno aparentemente impenetrável, cujo deciframento não poderia jamais ser buscado em sua realidade mais evidente. (WERNECK, 2002)

A *proibição do incesto* no estruturalismo, então, é o interdito que garante a passagem de um estado natural humano para outro, em que a regra é apreendida e colocada na estrutura para que a sociedade como composição de indivíduos em relação possa existir.²⁶³ Seria, portanto, a relação entre a natureza e a cultura “se o tabu do incesto está presente em todas as sociedades humanas, não deixa de assumir, em cada uma delas, uma configuração particular, ditada por um regime de trocas matrimoniais regulado por estruturas que escapam à consciência individual” (WERNECK, 2002). Esta proibição reprime o desejo natural de praticar o incesto e serve como base para que os grupos sociais se relacionem e formem a sociedade. Ela não é apenas negativa enquanto obrigação, mas também positiva, porque é a partir daí que se estabelece o grupo; tem-se aí o ponto chave para compreender a sua função principal: favorecer a troca e, portanto, a integração social (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 94). Conforme as *Estruturas elementares do parentesco* (LÉVI-STRAUSS, 1949, p. 69), a raiz da proibição está na Natureza, mas é apenas enquanto regra social que se vê-la: nos vários grupos existentes, não se apresenta uma extensa variedade formal, mas sim contudista.

A proibição do incesto, agora, é vista como uma regra universal, um “processo pelo qual a natureza ultrapassa-se a si mesma” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 29), que forma uma estrutura de novo tipo – mais complexa, que superpor-se-ia às formas mais simples da vida animal. Entretanto, opera-se uma grande transformação em *O totemismo hoje* (1962b), obra que parece anunciar uma relativização da unidade natural, assim como a leitura que Lévi-Strauss faz de Rousseau em *O pensamento selvagem* (1962a, p. 148), em que se observa na *identificação* entre Homem e Animal uma noção

²⁶³ Devemos notar aqui, a influência de Marcel Mauss no pensamento lévi-straussiano. A concepção de sociedade passa a existir a partir da *proibição do incesto*. É a necessidade da troca das mulheres que institui a produção simbólica que definirá um imaginário comum. E é, somente a partir da constituição simbólica comum, que é possível existir o *Fato Social Total*, e a sociedade.

da *diversidade*, ou ainda, de *diferença* entre o *Eu* e o *Outro* e, portanto, da própria variabilidade da natureza. A natureza não compõe mais uma unidade, mas atua como um conjunto de oposições diferenciais, o qual pertence também à cultura “as condições naturais não são mais submetidas. Ou ainda, elas não têm mais existência própria, pois elas são em função das técnicas e da população que as definiu e que as deu sentido” (LÉVI-STRAUSS, 1962a, p. 117).

A concepção que os homens fazem da relação entre *natureza* e *cultura* ocorre em função da maneira que se modificam em suas próprias relações sociais (LÉVI-STRAUSS, 1962a, p. 144). Desse modo, quem muda de estatuto ao longo do tempo é a Natureza e sua relação de oposição a Cultura que, por sua vez, só pode ser humana. Em Lévi-Strauss (DESCOLA, 2011, p. 41), a *proibição do incesto* e o intercâmbio que ela instaura são causas eficientes da vida social, mas o movimento que anima esta vida social tem origem em limites biológicos e psicológicos mais fundamentais do que provenientes da natureza orgânica do homem.

A natureza, para Lévi-Strauss, também atuaria como um gigantesco reservatório de propriedades observáveis, uma nova gramática em que o espírito tem possibilidade de colher objetos para convertê-los em signos. Esta *natureza* enciclopédica é, sobretudo, “boa para pensar”, trampolim onde a imaginação taxinômica toma impulso, pretexto para as estranhas combinações que fazem a trama dos mitos, vasto e fecundo pressuposto da objetivação do mundo em enunciados codificados (DESCOLA, 2011, p. 38). Subsequentemente, para dissipar qualquer equívoco, Lévi-Strauss tomou cuidado de precisar que a oposição entre *cultura* e *natureza* não é “nem um dado primitivo, nem um aspecto positivo da ordem do mundo. Dever-se-ia ver nela uma criação artificial da cultura” (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. XVII). Tem-se, então, uma ausência de análise real das categorias de cultura (norma) e natureza (universalidade), sendo estas somente um mecanismo de Razão utilizadas para constituir sua compreensão do objeto de estudo a fim de pôr ordem àquilo que tenta compreender – sinal de que tais categorias não seriam uma análise da realidade “verdadeira”, mas uma categoria antiana de razão pura

Na falta de análise real, os dois critérios, o da norma e o da universalidade, oferecem o princípio de uma análise ideal, que pode permitir – ao menos em certos casos e em certos limites - isolar os elementos naturais dos elementos culturais que intervêm nas sínteses de ordem mais complexa (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 22).

DESCOLA E SUAS ONTOLOGIAS NO CENÁRIO PÓS-NATUREZA

O totemismo de Radcliffe-Brown inspirou Descola (2015, pp. 8-9) à entender o tratamento peculiar que os indígenas amazônicos dedicavam aos animais: mesmo que caçados, ou temidos como predadores, eles são tomados como pessoas com quem os humanos podem, e devem, interagir de acordo com regras sociais. Contudo, a pesquisa de Descola se iniciou erroneamente da tentativa de retirar, de processos relacionais materializados em instituições, propriedades ontológicas atribuídas a seres do mundo para posteriormente distribuí-las em categorias, ao invés de fazer o contrário. Na realidade, ocorrendo desde Durkheim, isto sido prática normativa dos antropólogos para garantirem às formas sociais o privilégio explanatório, derivando estruturas sociais de imperativos psicológicos. Nos anos 90, então, duas correntes dominantes existiam na etnologia da Amazônia uma delas hoje fora de moda era o “materialismo ecológico ou cultural”, cuja ambição era explicar as instituições sociais em termos de adaptação funcional a fatores de limitação ambientais; uma forma de determinismo técnico e geográfico que retomava a figura negativa dos índios (DESCOLA, 2015, p. 10)

A outra corrente (derivada de Lévi-Strauss) compreendia Natureza de maneira abstrata, um grande léxico de propriedades no qual as sociedades vinham se abastecer para organizar essas propriedades em sistemas semântico-simbólicos. Em ambos os casos, o sistema concreto de interação com os não-humanos não era levado em consideração. Lévi-Strauss foi um dos poucos que tentou escapar desta tendência: em sua análise de *As mitológicas*, o autor começou o seu estudo pelas instituições para depois avançar “em direção ao intelecto, mas nunca o contrário” (DESCOLA, 2015, p. 11). Com isto, ao invés de se universalizar as distinções aqui expostas, deve-se, ao contrário, lembrar que esta distinção de forma se deu na Europa por meio das teorias filosófico-teológicas. Em *Outras Naturezas, Outras Culturas* (2016), Descola vai, então, questionar a universalização, não da existência, mas sim da disposição das categorias em diversas culturas:

[O antropólogo] questionará certas evidências que pareceriam inerentes ao bom senso em sua comunidade de origem [...] eu comecei a questionar o que me parecia tão evidente a propósito da diferença entre humanos e não-humanos, entre os seres que, segundo nós, pertencem à Natureza e os seres que pertencem à Cultura (DESCOLA, 2016, p. 11).

Nas diferentes sociedades, encontrou-se quatro fórmulas que definem os tipos de ontologias, isto é, sistemas de distribuição de propriedades entre objetos existentes no mundo que, em retorno, fornecem pontos chave para as formas sociocósmicas de associação e concepção de pessoas e não-pessoas. Entende-se, assim, que as percepções acerca das categorias mudam entre as semânticas sociais. Nesse projeto intelectual marou-se uma humanização do mundo animal e vegetal pelos povos autóctones que desembocou numa espécie de extensão e ampliação da própria noção de natureza, que se tornou uma espécie de *continuum* que integra os homens, animais e plantas muito distante de nossas concepções mais comuns. Esta pesquisa se ligou à experiência do autor como etnógrafo na Amazônia e às questões que se colocaram durante o seu trabalho de campo, fazendo-o seguir por um processo nominativo novo: da conciliação, do universalismo relativo²⁶⁴.

Assim, as quatro categorias ontológicas utilizadas para organizar as relações entre humanos e não-humanos foram: 1) animismo (semelhança de interioridades, diferença de fisicalidades), 2) totemismo (semelhança de interioridades ou fisicalidades), 3) naturalismo (diferença de interioridades, semelhança de fisicalidades), e 4) analogismo (diferença de interioridades ou fisicalidades). Observa-se, então, que na ontologia animista (presente na América do Sul e Norte, Sibéria e em partes da Ásia), a principal característica é a imputação de subjetividade a plantas, animais e outros elementos do ambiente físico de modo a estabelecer relações pessoais com eles. A vida social é concebível graças à continuidade de interioridades pressupostas; ela é expressa pela ideia de que a humanidade é uma condição universal – as diferenças entre os seres ficam evidentes pela descontinuidade de seus corpos (DESCOLA, 2014, p. 275).

A ontologia totemista (exemplificada pelos aborígenes da Austrália) é bem menos recorrente que as demais; nela os seres compartilham atributos organizados por um totem (geralmente uma planta ou animal batizados com o nome de uma propriedade abstrata) que, a) congrega um grupo de humanos que compartilham, por meio deste,

²⁶⁴ O universalismo relativo não parte da Natureza e da Culturas, das substâncias e dos espíritos, das discriminações entre qualidades primeiras ou segundas, mas de relações de continuidade e descontinuidade, de identidade e diferença, de semelhança e dessemelhança que os humanos estabelecem por toda parte entre os existentes, por meio das ferramentas herdadas de sua filogênese: corpo, intencionalidade, atitude a perceber traços distintivos, capacidade de manter com outro qualquer relação de aliança ou antagonismo, dominação ou dependência, de troca ou apropriação, subjetivação ou objetificação (DESCOLA, 2005, p. 418-419). Para mais, ver: Silva, 2019b, p. 57.

disposições físicas e comportamentais; e b) liga humanos e não-humanos em cadeias de analogias que agregam descontinuidades evidentes (DESCOLA, 2014, p. 275).

A ontologia analogista (presente nas técnicas divinatórias chinesas; nos coletivos africanos – relação desordens sociais e catástrofes naturais; e na medicina europeia dos séculos XV à XVII – analogias entre sintomas, objetos e partes dos corpos humanos) reúne uma dupla série de diferenças, partindo do pressuposto de que as entidades do mundo correspondem a uma multiplicidade de formas e essências frequentemente organizadas em uma cadeia organizatória de atributos presentes no mundo (Descola, 2014, p. 276). Nesta ontologia, baseada na identificação de signos, a forma de ordenar um regime de diferenças é empregando semelhança, que aparece como a designação de trajetórias que podem se repetir em seus termos (metáfora, relação avizinhada, visível) ou em suas relações metonímia, uma “simpatia”, uma afinidade distinta (DESCOLA, 2005, p. 285-287).

A ontologia naturalista, por fim, seria aquela em que se vive. Ela designa o pressuposto, surgido convencionalmente em meados do século XVII europeu, de que há um domínio ontológico determinista chamado “natureza”, em que leis gerais poderiam explicar eventos e onde nada aconteceria sem uma causa. Ao mesmo tempo, a ontologia naturalista privilegia a qualidade do artifício humano, sua livre invenção, cuja complexidade teria sido domesticada no curso do aparecimento de ciências voltadas a ela ao longo do século XIX. Os alvos dessa domesticação seriam denominados “culturas”. O naturalismo parte de premissa oposta ao animismo, pois a continuidade é material, enquanto a descontinuidade é interior. Essa classificação muitas vezes agrega os humanos em fusão, gerando uma nova marca de descontinuidade interior; é por isso que prevaleceu por muito tempo a ideia de designar um povo por meio de seu “espírito” (DESCOLA, 2014, p. 277).

Estudando os Achuar, Descola, assim, se viu diante de uma situação: estes indígenas amazônicos desconheciam a evidente distinção entre humanos e não-humanos, pertencentes à natureza ou à cultura. Esta dita distinção “não faz o menor sentido para os aborígenes australianos. Afinal de contas, no mundo deles, tudo é natural e cultural ao mesmo tempo” (DESCOLA, 2014, p. 22). Portando, ao questionar como os ocidentais concebem a relação entre humanos, animais e plantas, conclui-se que universalizamos nosso pensamento, mesmo sendo particularmente nosso e consolidado a partir do século XVII: imagem que começou a se desenhar em nossa

mente é um movimento tardio da história ocidental e só se produziu uma única vez. O homem europeu só começou a se fazer “mestre e senhor da natureza” com Descartes a forma com que os ocidentais vêm o seu mundo e organizam as suas coisas nada mais é do que uma entre as diversas formas culturais de se organizar o saber. O discurso acerca da Cultura e da Natureza pode até servir como operador analítico, mas nada passa de uma categoria totalmente imaginada.

A GRAMÁTICA DA SOBRENATUREZA: A EPISTEMOLOGIA DE VIVEIROS DE CASTRO

No estruturalismo, a questão dos dualismos era usualmente associada a uma “dileção imoderada” por catalogações dicotômicas e a uma habilidade única para ver dualidades em toda parte é como um clic “não está completamente longe da verdade, mas também não chega nem perto dela”. Segundo Viveiros de Castro (2017, pp. 16-17), “os esquemas dicotômicos que formam como as muralhas de nossa cidadela intelectual”, contudo, vê-se uma assimetria nas dualidades conceituais indígenas – uma fuga privilegiada dos buracos da rede da razão. Anuncia-se, assim, a problemática (e usual) divisão binária orientadora do estruturalismo; esta régua e compasso, que ordenam a realidade ao ser analisada, foram as armas utilizadas para a luta contra Lévi-Strauss: a antropologia estrutural se apresenta como um acidente de trânsito em que não queremos olhar, mas que também não conseguimos ignorar, pois “não invocamos um dualismo senão para recusar um outro [...]. A cada momento, são necessários corretores cerebrais que desfaçam os dualismos que não quisemos fazer, e pelos quais passamos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, pp. 16-17).

A *inconstância da alma selvagem*, assim, enquanto estudo das ontologias amazônicas, é um esforço cerebral para se desfazer dos tão úteis dualismos onde o autor parte de uma análise morfológica *yawalapíti*. Neste grupo, as categorias classificatórias, quase sempre pospostas aos nomes, só podem ser proveitosamente acionadas através de afixos que indicam o modo de pertinência do referente à classe, isto é, quatro modificadores desempenham essa função no discurso *yawalapíti*: *-kumã* (excessivo), *-rúru* (autêntico), *-mína* (inferior) e *-malú* (semelhante). Neste sentido, *-kumã* se coloca diametralmente à *-rúru* quando o primeiro é interpretado como *monstruoso* e o segundo como *perfeito*; outra interpretação também possível é a oposição entre *-kumã* e *-mína*,

quando vistos, respectivamente, como o *arquétipo* e o *existente*. Interpretou-se, assim, que este superlativo pode ser usado para: 1) uma maior espécie de uma mesma ordem animal (pirarara – *kupáti-kumã* – o maior dos peixes); 2) uma espécie derivada de outra (caititu – *áwtu*; queixada – *áwtu-kumã*); 3) coisas fora do espaço e tempo locais (animais de zoológico) ou parentes muito distantes; 4) seres espirituais com correspondência real (*pitöpo-kumã* – o bem-te-vi patrono dos xamãs); 5) todos os seres que figuram nos mitos.

O que se expressa nessa análise é a sobreposição de atributos para este articulador morfológico, marcando, por exemplo, a um *animal-kumã*, indistintamente, ferocidade, tamanho, invisibilidade, monstruosidade, alteridade, espiritualidade e distância. Nas palavras de Viveiros de Castro (2017, p. 29), *-kumã* é o *grande-Outro* de Lacan, marcando o diferente e o arquetípico: todo modelo expressa uma superabundância ontológica, onde a abundância é monstruosa outra²⁶⁵. *-Kumã*, quando *espiritual* ou *monstruoso*, é contraposto à *-rúru*; quando *grande* ou *arquetípico*, opõe-se à *-mína*. Isto é, o mundo como um todo, para os Yawalapíti, dispõe-se entre o *-kumã* (cosmologicamente exterior) e as entidades *-rúru*, *-mína* e *-malú* (interioridade cosmológica).

Logo, o que consideramos como “real” ou “imaginário” não poderiam fazer sentido, pois, exemplarmente, *-mína* é a corporificação substancial, expressando um processo de metonímia; enquanto o oposto, *-kumã*, expressa uma metáfora. Um exemplo disso é *ahí-mína*, que é “o c eiro do corpo após a relação sexual” é um estado corpóreo, uma corporificação. Entretanto, o mesmo acontece com a totalidade dos entes, um sentido classificatório, como *ipuñöñöri-mína*, que é o “ omem de bem”, que é a cópia muito próxima do arquétipo, sem o ser (dado que aí seria *-kumã*). *-Malú*, o simulacro imprestável, por fim, seria o extremo oposto de *-mína*, como pode ser visto em: *ipuñöñöri-malú*, que significa os indivíduos que são egoístas, agressivos e anti-sociais; e *yayakaturalhí-malú* – fala ruim, o balbucio de uma criança pequena. Segue-se que *-malú* seria, então, os seres que não são conforme seu protótipo – por exemplo, *úi-malú* (cobra sem venenos). (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 32).

²⁶⁵ Para Viveiros de Castro (2011, pp. 910, 911) o Grande Outro ameríndio, avesso a qualquer teologia da criação, marca um mundo de humanidade e divindades imanentes, em que esta está distribuída na forma de uma potencial infinidade de sujeitos não humanos, em que “todo objeto é um sujeito em potência. *cogito* indígena, em vez da fórmula solipsista *penso, logo existo*, deve ser articulado em termos animistas como *isso existe, portanto pensa*”. Em-se, então, um Eu que é radicalmente um Outro.

Mostra-se com o supracitado que Viveiros de Castro (2017, pp. 41-42) construiu esta imagem *Yawalapíti* como uma forma de expor que outros grupos possuem diversas formas discursivas de ordenar suas percepções. A organização amazônica não envolve a dicotomia atureza e cultura, mas sim uma gramática que organiza as coisas “reais” e “imaginárias” como um todo “o traço mais saliente da taxonomia *yawalapíti* do que chamaríamos de seres vivos é a ausência de separação categórica entre humanos e demais animais”. Para eles, o arquétipo do “c efe” dos *apapalutápa-mína* (animais terrestres), a onça, seria o único animal sem medo dos humanos e, por isto, estaria mais próxima dos espíritos. Em seu oposto está o macaco, o único animal que se admitia o consumo entre os *Yawalapíti*. Assim, nós comemos o macaco e a onça come a nós. Nós somos a onça do macaco e o macaco da onça.

Em *O Nativo Relativo* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347), delimita-se, então o “aspecto do pensamento ameríndio que manifesta sua qualidade perspectiva”²⁶⁶ e se concentra na ideia que estes povos têm sobre o mundo ser povoado por diferentes espécies de pessoas ou sujeitos, humanos ou não-humanos, que o interpretam segundo pontos de vistas distintos. O que se passa, em suma, é a possibilidade de se descobrirem novos mundos e não apenas diversas representações sobre um mesmo. Dá-se ênfase à pronominalidade que assume as relações; dito de outra maneira, o que muda concretamente é o mundo que os seres existem (PICELLI, 2016, p. 57). Em síntese, “para os ameríndios o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição”

O pensamento indígena conclui [...] que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente [...] Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 356)

Os animais míticos, inclusive, possuem como característica fundamental, um passado em forma humana com comportamento animal, ou o inverso, forma animal com comportamento humano. Os animais considerados *umañi* (que sempre existiram, que são imortais e ontologicamente legitimados), manifestos em sua essência nos mitos,

²⁶⁶ perspectivismo para Viveiros de Castro, p. 347. É “uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só cultura, múltiplas naturezas epistemologia constante, ontologia variável- o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação”.

são como o conceito de seres humanos, não os humanos reais, índios habitantes da aldeia, mas sim ancestrais-modelo, aqueles que participam da repartição ontológica dos arquétipos originais, em que a mitosfera não é apenas contingente de eventos originários, mas orientadora e justificadora constante do presente²⁶⁷, enquanto nós e os animais comuns somos somente réplicas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, pp. 59-60).

O que se estabelece, portanto, são noções demasiadamente complexas; o pensamento indígena, indo de encontro às noções ocidentais, coloca em xeque categorias classificatórias dualistas, que tendem a violentar cosmovisões amazônicas. A dualidade entre Natureza e Cultura aparece em Lévi-Strauss como organizadora de todo o discurso mítico ameríndio, contudo, o mesmo não se mostra completamente capaz de abarcar toda a profundidade da filosofia indígena – deixando de fora, exemplarmente, a noção de Sobrenatureza. A relação homem-espírito-animal, em suas múltiplas possibilidades, não pode ser reduzida e/ou simplificada às nossas categorias organizadoras, mesmo que estas sejam úteis à inteligibilidade do analista, pois, desta maneira, perder-se-ia a rica, e dissonante, forma de ontologia que nos está sendo apresentada. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 74).

Viveiros de Castro, por outro lado, não realiza a supressão total da categoria lógica de Natureza e Cultura; tão pouco pretende superar o pensamento de Lévi-Strauss, quem considera o pioneiro do pós-estruturalismo com as *Mitológicas* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). A supressão desse vocabulário se insere na expansão da noção da agência do indivíduo. Essa agência, entretanto, está imersa na noção de cultura, a partir de uma supernatureza. O ataque fundamental de Viveiros de Castro às concepções clássicas de natureza e cultura se faz a partir de uma reorientação do objeto antropológico. Os outros se transformam em nós mesmos. A supernatureza é a construção da categoria a partir do relativismo operado na inclusão da percepção dos não ocidentais – outrora não-humanos. O *Anti-narciso*, então, é a expressão fundamental deste projeto de inversão. Talvez, o mais correto seja definir o que chamamos de inversão de dobra (*plissement*), em uma leitura deleuziana de Viveiros de Castro. A construção de uma nova orientação antropológica é a Dobra que orienta Deleuze (2012) em seu esforço filosófico. A tradição se inverte e subverte, afirma-se e nega-se na composição do outro no mesmo, do nós nos outros.

²⁶⁷ O mito para ele funcionaria tal como o discurso em Foucault, que produz o indivíduo tal como ele o é. Para mais, ver: SILVA, 2019a, pp. 5-15.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Tomando o perspectivismo do Nietzsche como fio condutor, falseando e duvidando sempre das noções clássicas da filosofia ocidental, tentou-se aqui operar a construção de novas possibilidades para uma possível noção de Natureza, partindo, para tal, de referenciais de um campo do saber que não mais se vê contemplado pelas categorias inventadas pelo ocidente moderno. Requer-se, agora, um novo exercício e esforço da Filosofia para o processo de reconceitualização das categorias aqui trabalhadas, dado que hoje se vê uma polifonia antropológica que busca, a partir de uma série de evidências e diagnósticos do presente, problematizar e construir modelos novos para a noção de Natureza. O que justifica, para além da erudição acadêmica própria da filosofia, este movimento agora necessário de se pensar as concepções de Natureza e Cultura a partir das evidências apresentadas pela Antropologia, que carece, mesmo que involuntariamente, do rigor conceitual da Filosofia, é a importância deste tema para o século XXI.

Em tempos de consolidação das áreas de Filosofia da Ecologia, dos estudos do Antropoceno ou até mesmo da militância pró-meio ambiente, urge de modo imperativo repensar as relações ente humanos e não-humanos, entre o que se é natural e cultural, para que possamos estabelecer uma nova relação para com os problemas do mundo contemporâneo. Seria inegável como, por exemplo, o estudo do perspectivismo de Viveiros de Castro não se mostraria exatamente útil para os estudos dos direitos dos animais no campo da Ética Aplicada, assim como o de Lévi-Strauss nas novas questões de preservação ambiental, causa que lhe era de grande apreço quando vivo. Por fim, este ensaio procura marcar a necessidade de intensificação da dobra operada por Deleuze (1972). A contribuição da antropologia, apesar de não terminada, é uma construção fundamental no avanço da construção dos sujeitos e compreensão da complexidade operada entre a subjetividade e a objetividade; entre a produção e a sujeição; o Édipo e o narciso.

REFERÊNCIAS:

AZEVEDO, C. A Spätphilosophie de F. W. Schelling e o desdobrar da consciência humana. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 55, n. 130, p. 549-560, 2014.

DELEUZE, G. *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. Trad. L. B. L. Orlandi. São Paulo: Papirus, 2012.

- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *L'anti-Édipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1972.
- DESCOLA, P. Além de natureza e cultura. *Revista Tessituras*, Pelotas: v. 3, n. 1, p. 7-33, 2015.
- DESCOLA, P. Modes of being and modes of predication. *Journal of Ethnographic Theory*, Cambridge, v. 4, n. 1, 2014.
- DESCOLA, P. *Outras Naturezas, Outras Culturas*. São Paulo: Editora 34. 2016.
- DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DOREL, F. Nature vs. Culture?. *ELOHI*, v. 1, pp. 37-51, 2012.
- FREUD, S. *Totem e Tabu - Alguns Pontos de Concordância Entre a Vida mental dos Selvagens e dos Neuróticos*. Rio de Janeiro: Standard Brasileira. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 1974a.
- FREUD, S. *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Standard Brasileira. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 1974b.
- FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso, aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Loyola, 2016.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Edusp, 1982 (1949).
- LÉVI-STRAUSS, C. “ natureza e cultura”. *Revista Antropos*, vol. 3, n. 2, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962a.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF, 1962b.
- MERLEAU- , . “De auss laude évi- trauss”. In: *Textos selecionados (Os Pensadores) (Vol. 4)*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- NIETZSCHE, F. *Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Berlin: De Gruyter, 1999.
- PICELLI, P. O perspectivismo de Viveiros de Castro: proposta de uma nova antropologia. *Revista Alteridade*, v. 2, n. 1, p.53-63, 2016.
- RÊGO, J. Poder, estado e sociedade em Hobbes e Freud. Reflexões sobre Leviatã e O Mal-estar na Civilização. *Caderno de Estudos Sociais*, v. 11, n. 2, 1995.
- RICOEUR, P. Structure et herméneutique. *Esprit*, n. 322, v. 11, pp. 596-627, 1963.

A , ars all. *Esperando Foucault. ainda.* rad. arcela oel o de ouza e duardo iveiros de astro. ão aulo. bu ditora. .

DA SILVA, Gustavo Ruiz. Casal Clastres, com Renato Sztutman. *Alabastro*, São Paulo: a. 8, n. 12, 2019a.

DA SILVA, Gustavo Ruiz. Casal Clastres, com Renato Sztutman. *Poder, Obediência e Imagem de Si. Duas tipologias antropológicas*. Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes da PUC-SP, 2019b.

"FOUCAULT E BORGES: da Literatura ao Método Arqueológico." *Communitas* 5.9 (2021): 379-392.

VEYNE, P. *Foucault. O pensamento, a pessoa*. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *MANA*, v. 8, n. 1, pp. 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O medo dos outros. *Revista de Antropologia, USP*, v. 54, n. 2, pp. 885-917, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: CosacNaify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Ed. Ubu, 2017.

WERNECK, M. M. F. O trabalho do mito: diálogos entre Freud e Lévi-Strauss. *Ciência e Cultura*, v. 64 n. 1, 2002.

KANT E A CRÍTICA DO JUÍZO²⁶⁸

Thorstein Veblen²⁶⁹

Tradução de Flávio Rocha de Deus*

A Crítica do Juízo, no panorama filosófico kantiano, aparece como um meio-termo às considerações da *Crítica da Razão Pura* e *Crítica da Razão Prática*. Um sentimento de incompatibilidade entre as primeiras críticas levou Kant à elaboração da terceira, e a Doutrina do Método ao final da obra é principalmente um esboço da maneira como ele concebeu que os resultados da Crítica do Juízo seriam úteis no sistema filosófico ao qual ele considerava todas as suas críticas como preliminares. A Razão Prática pensa as ações livres do homem; a Razão Pura entende os determinismos que estão condicionados as leis naturais deste mundo. Tais análises são tão discrepantes que, se colocadas, de forma isolada ou em justaposição, elas nem mesmo chegam a se contradizer. É bem sabido que foi por causa dessa disparidade que Kant foi capaz de sustentar a realidade da liberdade pessoal ao mesmo tempo que se apegou à doutrina da determinação inevitável de acordo com a lei natural. Porém, enquanto ele considerava essas oposições como fundamentais para a realidade da liberdade, ele também considerou que para a atividade livre uma mediação entre os dois era igualmente indispensável.

²⁶⁸ texto original de Thorstein Veblen. “ Kant's critique of judgment”, contido no *Journal of Speculative Philosophy*, v. 18, n. 3, pp. 260-274, 1884. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/pdf/25668026.pdf>>.

²⁶⁹ Thorstein Bunde Veblen foi um sociólogo e economista norte-americano, comumente reconhecido pela sua obra *Teoria da classe ociosa* (1899). O texto aqui traduzido provavelmente foi fruto de seus estudos para a sua dissertação intitulada *Ethical Grounds of a Doctrine of Retribution* [Fundamentos Éticos de uma Doutrina de Retribuição] (1984) que teria como objetivo discorrer sobre o pensamento evolucionista de Herbert Spencer (filósofo inglês do séc. XVIII) e a filosofia moral kantiana. (N.T.)

* Graduando em Filosofia pela Universidade do Estado da Bahia. Professor da rede privada de ensino, Professor Colaborador do Pré-Acadêmico Gradação da Universidade Federal de Pernambuco, Residente Pedagógico do Instituto Federal da Bahia e Editor Responsável pela Revista Anãnsi da Universidade do Estado da Bahia. Integra o Laboratório de Africológia e Estudos Ameríndios da Universidade Federal do Rio de Janeiro, a Associação Latino Americana de Filosofia Intercultural e o Grupo de Pesquisa Literatura, Cinema e a Nova Gramática Política. Tem experiência em Filosofia, Educação e Teoria Social, com ênfase em Ética e Metafísica (Kant, Schopenhauer, Hegel e Nietzsche); Filosofia da Existência (Cioran, Camus e Sartre); História da Filosofia e Filosofia da História, Filosofia e Literatura, Análise do Discurso, Teoria dos Afetos, Filosofia Contemporânea (Pós-Estruturalismo/Pós-Modernidade, Identidade, Raça, Aporofobia, Gênero e Bioética); Colonialidade e Educação Institucional; Filosofia Comparada e Filosofia Intercultural, Metodologias e Práticas do Ensino das Ciências Humanas. Atualmente se dedica ao desenvolvimento de uma historiografia do discurso da liberdade e suas implicações morais.

A ideia da liberdade da ação moral cumpre o requisito de que os conceitos de oralidade sejam atualizados na esfera da lei natural. Sem a possibilidade de realizar os conceitos da moralidade no reino da natureza – sem capacidade de afetar os eventos no curso da natureza – a moralidade seria apenas uma ficção. A pessoa livre deve ser capaz de exercer uma causalidade sobre as coisas, ou então sua liberdade seria apenas um absurdo; entretanto, mesmo considerando que o indivíduo pode entrar no curso dos eventos como uma causa eficiente, isso não é o suficiente. Pode-se ver que as conclusões da *Crítica da Razão Prática* já se mostravam consideravelmente consistentes, porém, Kant ainda não tinha se sentido satisfeito. A ação da pessoa deve ser capaz de se enquadrar na rede de atividades das causas entre as quais se insere; caso contrário, agirá cegamente e sem propósito. O agente deve saber qual será o efeito desta ou daquela ação, para que sua atividade não seja vazia, ou pior que vazia. E, para tal conhecimento dos resultados de uma ação contemplada, o conhecimento fornecido pela simples experiência não é suficiente. A simples experiência, quer aceitemos ou não a doutrina kantiana acerca do conhecimento empírico, assim como foi desenvolvido na *Crítica da Razão Pura*, não pode prever o futuro. A experiência pode, na melhor das hipóteses, dar o que é ou o que foi, mas não pode dizer o que deve ser. Ela fornece apenas dados, e os dados não cogitam o futuro por conta própria. Os dados não dizem qual será o efeito da ação, exceto se formos capazes de julgar o futuro com a ajuda das informações adquiridas. O julgamento deve vir se a experiência apresentar possibilidades e se a moralidade for mais do que um mero sonho. O poder de julgamento ou de raciocínio deve mediar entre o conhecimento teórico e a ação moral; e o tipo de julgamento necessário é o raciocínio indutivo. Tudo isso é bastante simples. É tão simples e tão óbvio que é difícil vê-lo, até que tenha sido apontado, e depois que foi apontado, parece ter sido desnecessário falar sobre ele. Embora Kant, ao apresentar suas razões para empreender a *Crítica do Juízo*, fale principalmente da indispensabilidade desse poder de raciocínio indutivo para os fins da moralidade, é evidente que ele não é menos indispensável em todas as outras partes da vida prática. Atualmente, qualquer experiência, em qualquer ciência, que não nos forneça uma indução é inútil e é com esse poder de raciocínio indutivo que a parte mais importante da *Crítica do Juízo* tem a ver.

No esquema tricotômico de Kant das faculdades e capacidades do intelecto, a capacidade de Julgamento está no meio, entre o Entendimento e a Razão, assim como as

faculdades de prazer e dor estão fornecendo uma mediação entre as faculdades da cognição e do desejo. O Entendimento está correlacionado a cognição e é legislativo *a priori* para o conhecimento empírico; a Razão pura tem a ver com o desejo e é *a priori* legislativa para a ação; por analogia, deveríamos ser capazes de dizer, pelo menos provisoriamente, que a faculdade de Julgar tem a ver com a capacidade de prazer e desconforto, e que também legisla *a priori* sobre o adequado ou subserviente, o proporcional, apropriado ou adaptado (*das Zweckmassige*).

A capacidade de Julgar é, em geral, o poder de pensar o particular sob o universal. "Se o universal (a regra, o princípio, a lei) é dado, então o julgamento que submete o particular sob ele é determinante [raciocínio dedutivo]. Mas se apenas o particular for dado, para o qual o julgamento é encontrar um universal, então o julgamento é apenas reflexivo [Raciocínio indutivo]". Na medida em que esta Crítica é apenas uma crítica do puro Poder de Julgamento na medida em que nenhum dos princípios de sua ação é emprestada de outro lugar em que reina o juízo reflexivo; pois, para que o julgamento seja determinante, o universal que deve servi-lo como regra no trabalho de subsunção deve ser dado e, portanto, deve estar presente como uma premissa, e condicionará a ação do julgamento que opera sob ele. O juízo determinante é simplesmente a atividade do intelecto em geral na aplicação das leis dadas pelo Entendimento e pela Razão, e, como tal, sua ação foi analisada nas duas críticas que tratam dessas faculdades. O julgamento determinante, inserindo dados particulares sob leis gerais que também são dados, nada mais é do que a atividade do Entendimento em combinar a experiência simples em um todo sintético sob as leis do entendimento que são uma condição necessária da experiência. Portanto, a discussão do juízo determinante pertence à crítica da Razão teórica. O juízo reflexivo vai além dos simples dados da experiência e busca um universal que não é dado na cognição empírica; portanto, deve proceder de acordo com um princípio que não lhe foi dado de fora. Tem um poder de autodireção e, portanto, exige uma crítica própria.

Este é o ponto de partida da *Crítica do Juízo* e, se isso tivesse sido levado em consideração, poderia ter poupado muitos equívocos cometidos pelos críticos de Kant. Via de regra, embora as críticas feitas à sua doutrina da teleologia funcionassem vendo seu ponto de partida como o desenvolvimento do princípio da Finalidade [*Final Cause*], e como se ele tivesse procedido desse princípio para à noção de adaptação, e dele para o

da adequação estética, que é precisamente inverter a verdade. Eles adotaram a Finalidade antes de tudo, e não é de admirar que tenham encontrado defeitos nela. A doutrina da Finalidade é obtida a partir de uma consideração da maneira pela qual o juízo reflexivo funciona; a natureza do juízo reflexivo não é deduzida de uma noção preconcebida sobre a finalidade.

A função do juízo reflexivo é encontrar unidade na multiplicidade ou dar unidade à multiplicidade. Sua ação não é apenas sintética, mas é fazer uma síntese que vá além e abarque mais do que o que é dado na simples experiência. Igualmente as duas primeiras Críticas, o problema desta é: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Mas, enquanto as faculdades sob consideração nas outras duas Críticas têm a ver com leis não dadas de forma nula e inevitavelmente aplicadas a dados, o julgamento reflexivo tem que encontrar as leis a serem aplicadas aos dados. O julgamento reflexivo é a faculdade da pesquisa. É a faculdade de acrescentar ao nosso conhecimento algo que não é e não pode ser dado na experiência. É reduzir a multiplicidade da natureza, as várias compreensões que temos das coisas do mundo, a uma totalidade sintética. Tem que trazer os fatos, dados na experiência, sob as leis e princípios, e trazer os conhecimentos empíricos sob os conceitos mais elevados. O que quer que seja verificado, e assim se torne um item de conhecimento, torna-se com isso um ponto de partida para o julgamento reflexivo. O julgamento reflexivo está continuamente indo além do conhecido e se apegando aquilo que não pode vir da experiência. Seu objeto é uma síntese, uma sistematização do que é conhecido; e, para a obtenção de um sistema, seu procedimento deve ser regido por algum princípio. Como o resultado almejado está além da experiência, o princípio segundo o qual deve proceder não pode ser dado pela experiência. O princípio não é tirado de fora do poder de julgamento, pois, se fosse o caso, o julgamento operando de acordo com esse princípio seria determinante e não reflexivo; portanto, o princípio segundo o qual o juízo reflexivo procede deve originar-se do próprio juízo reflexivo; ou, em outras palavras, deve ser um princípio prioritário do intelecto e deve ocupar seu lugar como princípio apenas em relação ao juízo reflexivo. Não pode ser o mesmo princípio, da mesma forma, que qualquer um dos princípios que regem as outras faculdades.

A natureza deste princípio deve ser encontrada a partir das necessidades do trabalho que precisa ser feito. A função do julgamento reflexivo é generalizar.

Reduzir nosso conhecimento a um sistema de leis mais gerais do que qualquer dado empírico. Sua função é sistematizar, e sistematizar é apenas outra expressão para reduzir as coisas à ordem inteligente; isto é, pensar as coisas como se tivessem sido feitas de acordo com as leis de um entendimento, ou seja, pensá-las como se tivessem sido feitas por uma causa inteligente. Porém, pensar as coisas em um sistema como se fossem feitas por uma causa inteligente não é o mesmo que pensar que elas são feitas por tal causa inteligente. A validade do fato não é condição necessária para tal raciocínio. Tudo o que é necessário é que as coisas sejam pensadas como caindo sob um sistema de leis de acordo com o qual se adaptem às leis de nosso entendimento – que sejam tais na maneira de ser como seriam se fossem feitas tendo em vista as exigências de nossa capacidade de saber. O princípio do juízo reflexivo é, portanto, principalmente a exigência de adaptação por parte do objeto às leis da atividade de nossas faculdades de conhecimento, ou, resumidamente, adaptação às nossas faculdades.

Agora, sempre que o intelecto descobre que os objetos de seu conhecimento são tais que admitem a atividade desimpedida das faculdades empregadas sobre eles, o resultado é o sentimento de satisfação sentida na obtenção de um fim pensado. Quanto mais próximo o conceito do objeto conhecido se aproxima do que tal conceito poderia ter sido se fosse construído simplesmente sob a orientação das leis da própria atividade da mente e sem ser de forma alguma impedido ou modificado pela realidade externa que é, quanto mais próxima a atividade da mente em pensar que um dado pensamento coincide com o que seria a atividade da mente se essa atividade fosse guiada por suas próprias leis intrínsecas sozinhas e não fosse influenciada ou prejudicada pelo ambiente, mais plenamente será a necessidade de que os momentos da atividade da mente sejam realizados, e mais intensa será a gratificação sentida ao contemplar o objeto de pensamento que assim ocupa a mente. Um sentimento de gratificação, ou o contrário, conseqüentemente, acompanha a atividade do julgamento reflexivo como uma sanção e um teste de sua normalidade.

O que este sentimento de gratificação testemunha é que o jogo das faculdades do intelecto é livre, ou, ao menos, sofre pouca interferência dos fenômenos empíricos em seu conhecimento. Portanto, indica que os objetos contemplados são, na forma em que estão presentes no pensamento, adaptados às faculdades. Essa adaptação do conhecimento às nossas faculdades pode ocorrer de duas maneiras diferentes, ou

melhor, pode ocorrer em duas etapas diferentes no processo de desenvolvimento ou apresentação de uma teoria acerca do material adquirido pela experiência. Um dado simples pode ser apreendido de modo a conformar-se à ação básica de nossa faculdade de conhecimento e, por sua conformação, mostra adaptação às faculdades que nela são empregadas. Com tal facilidade o conceito que é contemplado e encontrado não sofre adaptação é, portanto, um item de conhecimento que vai constituir nossa concepção do sistema-mundo, ou para fazer parte de qualquer conjunto sistemático ou organizado. Como dado apreendido ele é considerado isoladamente apenas por si mesmo em relação a apreensão do sujeito, sem nenhum pensamento, fazendo parte ou não do nosso conhecimento da realidade. No que diz respeito à adaptação concebida como pertencente ao conceito, não importa se alguma realidade externa corresponde ou não ao conceito; e, portanto, não faz diferença, quanto à adaptação, se o conceito é derivado da experiência ou é uma pura invenção. A adaptação pertencente a tal conceito, que é apenas um dado da apreensão, é, portanto, apenas subjetiva. É apenas uma questão de conformação ou não-conformação de um conceito simples (*Vorstellung*) às normas da apreensão. A questão é: até que ponto o conceito dado é adequado à atividade normal da faculdade de cognição; qualquer que seja a validade objetiva do conceito, isso não entra em consideração. Sendo assim, a única maneira de julgar a adaptação de tal conceito é tomar conhecimento da maneira como as faculdades agem por ocasião disso, e o teste só pode ser se as faculdades agem livre e satisfatoriamente; e a única indicação da atividade normal das faculdades, novamente, é o sentimento resultante de gratificação ou insatisfação. Se o conceito, simplesmente como tal, agrada, é normal ou adaptado; se desagrade, não é. O objeto correspondente a tal conceito, que agrada em sua simples apreensão, é considerado belo, e o juízo reflexivo, na medida em que procede na simples adaptação dos dados de apreensão às faculdades de cognição, é o julgamento estético. É de caráter puramente subjetivo e sua ação não se baseia em fundamentos lógicos, mas totalmente patológicos. A decisão do juízo estético é tomada com base no sentimento suscitado pela apreensão do conceito, e o sentimento é, portanto, neste caso, a única autoridade com voz na matéria.

A partir dessas considerações, segue-se que não pode haver princípio objetivo de julgamento estético. O princípio que rege o gosto deve, portanto, exercer sua autoridade, não por meio de argumentos e provas lógicas, mas por meio de um apelo à

natureza dos homens em relação ao juízo reflexivo em geral. “O princípio do gosto é o princípio subjetivo do julgamento em geral”. A validade universal que um julgamento em uma questão de gosto indica, pode, portanto, basear-se apenas na suposição de uma semelhança essencial de todos os homens no que diz respeito ao sentimento envolvido em tal julgamento.

Por outro lado, os dados da cognição também podem ser contemplados, no que se refere à sua adaptação, na fase em que já não são simples dados de apreensão, mas constituem parte do nosso conhecimento da realidade. Ou seja, eles (os conceitos) podem ser considerados como parte de nosso conhecimento da natureza e, conseqüentemente, como entrando em um sistema no qual devem estar em relação a outros dados. Conseqüentemente, sua adaptação será encontrada aqui, se é que o é, nas relações lógicas dos conceitos – itens do conhecimento empírico ou leis da natureza – uns com os outros, e na conformidade dessas relações com a atividade normal das faculdades; não na adaptação imediata de determinados itens ou dados da experiência a serem assumidos pelas faculdades, como era o caso no julgamento estético. E uma vez que as faculdades, ao lidar com as relações dos conceitos como constituintes do nosso conhecimento da realidade, têm a ver com as relações dos objetos reais que conhecemos, as relações dos conceitos, nas quais a adaptação deve residir, são aqui concebidos como relações reais de objetos; a adaptação desses conceitos, como estando em relações lógicas entre si, à atividade normal da mente, passa, portanto, a ser vista como uma qualidade dos objetos contemplados. Os objetos são concebidos para permanecer em relações de dependência e interação que correspondem às relações lógicas dos conceitos que temos deles. Agora, de fato, a conexão ou relação de nossos conceitos que serão encontrados adaptados às nossas faculdades, e que respondem aos requisitos de sua ação normal, é aquela segundo a qual eles formam um todo sistemático e conectado. As relações de objetos que devem corresponder no mundo da realidade a esta relação lógica de nossos conceitos são tais relações de interação e interdependência que irão ligar as coisas particulares no mundo da realidade em um todo, no qual a existência de uma coisa é dependente da de outra, e na qual nenhuma coisa pode existir sem se condicionar e ser condicionada mutuamente por todas as outras. Ou seja, a adaptação encontrada, ou que se busca encontrar, nos conceitos, quando contemplada

em seu aspecto lógico, é concebida como uma adaptação das coisas umas às outras de modo que cada uma seja ao mesmo tempo meio e fim da existência de todos os outros.

Tal concepção de mundo real [*the world of reality*], no qual as coisas estão unidas em um todo organizado, só pode supor que as coisas particulares que vão constituir o todo orgânico estão sujeitas a leis de caráter semelhante aos das leis lógicas segundo as quais nossa mente inclui o particular sob o universal, e mantém unido todo o material obtido por nossa cognição em uma totalidade sistemática de conhecimento; que é o mesmo que dizer que em tal concepção está contida a ideia de que o mundo está de acordo com leis semelhantes às leis de nosso entendimento e, portanto, que é regido por uma causa inteligente, com intenção e propósito. Colocando a mesma coisa de outra maneira: conceber o mundo da maneira exigida pelo juízo reflexivo é concebê-lo como sendo feito para se harmonizar com as leis de nosso entendimento; isto é, adaptado às nossas faculdades e, portanto, fundamentado por uma causa que trabalha de acordo com leis como as de nosso entendimento e tendo em vista as exigências de nosso entendimento para compreender o mundo. A causa que produz o mundo deve, portanto, ser concebida de acordo com uma noção preconcebida do que deveria ser, e a realização da forma em que o mundo assim criado realmente existe, conseqüentemente, tem sua base em uma ideia concebida pela causa que a criou. A ideia do que o mundo deveria ser, precede e condiciona o mundo como ele realmente passa a existir – que é exatamente o que queremos dizer quando dizemos que o mundo foi criado por uma causa final.

Todo esse argumento por uma causa final no mundo repousa na ação do juízo reflexivo, e sua validade, portanto, se estende apenas até onde o princípio do juízo reflexivo alcança. Esse princípio é a exigência de adaptação, por parte de nosso conhecimento, à ação normal de nossas faculdades de saber; é, portanto, apenas de validade subjetiva que nada pode dizer acerca da natureza da realidade externa. A finalidade que é atribuída à realidade externa, com base na adaptação encontrada pelo juízo reflexivo, é simplesmente e apenas uma finalidade imputada, e a imputação dela à realidade é baseada na mesma base de sentimento que qualquer outro ato do julgamento reflexivo. Nossa imputação de finalidade às coisas do mundo, e nossos argumentos teleológicos para uma causa inteligente do mundo, procedem em bases inteiramente subjetivas, não fornecem nenhum conhecimento de fato objetivo, e não fornecem

nenhuma prova que esteja disponível para estabelecer até mesmo uma probabilidade em favor do que é reivindicado.

A prova da tenacidade com que nos agarramos à nossa concepção teleológica do mundo é que a constituição do nosso intelecto exige essa concepção – que nossas faculdades, em sua ação normal, devem chegar a isso antes que possam encontrar qualquer ponto de parada. A mente não está satisfeita com seu conhecimento acerca de algo, de qualquer evento ou fato, até que seja capaz de dizer, não apenas como a coisa é, ou como surgiu, mas também por que é como é, e o que foi o propósito de seu fim. Ela ao menos, deve ser capaz de afirmar, antes de descansar de sua busca, que a coisa ou evento tem um propósito; a proposição pode ser colocada nesta forma geral, e podemos ser obrigados, muitas vezes, a deixar o assunto neste estado de generalidade; mas não podemos acreditar, a respeito de qualquer coisa, que não há razão para que seja, ou porque seja como é. É possível nos atentarmos a qualquer item do conhecimento – empregar-nos sobre qualquer objeto ou processo ou lei na natureza – sem trazer a noção de propósito; mas nosso conhecimento dele não pode ser considerado completo até que tenhamos perguntado por que é.

Porém, embora esta questão da teleologia seja de extrema importância, ainda assim, um conhecimento do fim teleológico de uma determinada coisa, ou o propósito de uma ação ou evento considerado do ponto de vista da economia do universo, não é absolutamente necessário para vida humana, nem mesmo para um alto grau de desenvolvimento na vida moral. Na verdade, o conhecimento dos fins e propósitos particulares últimos não tem utilidade alguma nos assuntos da vida diária; e, portanto, o princípio da teleologia, como sendo o princípio do propósito consciente no mundo, não é indispensável para o conhecimento das coisas como é requerido pelas exigências da vida. O conhecimento de que necessitamos e usamos pode ser obtido em completude suficiente para todos os propósitos de utilidade, sem qualquer apelo ou qualquer auxílio do princípio de finalidade desenvolvido; e, se o exercício do juízo reflexivo, em sua aplicação lógica, consistisse apenas na decisão de questões teleológicas, seu valor seria bastante pequeno. Porém, não é o caso.

O princípio do uso lógico do julgamento reflexivo foi considerado o princípio geral de adaptação; e visto que, em seu uso lógico, o juízo tem a ver com a realidade, o

princípio que deve reger o juízo reflexivo aqui será o da adaptação objetiva; isto é, adaptação que é concebida para ser objetiva às coisas. O motivo que leva à aplicação desse princípio ao nosso conhecimento das coisas foi considerado um sentimento de insatisfação com o nosso conhecimento e, enquanto ele consiste apenas em uma variedade caótica de conceitos. Não estamos satisfeitos com uma concepção de realidade que a torna apenas um amontoado de coisas, sem conexão, sistema ou ordem, além da justaposição no espaço e da sucessão e duração no tempo. No entanto, tal aglomeração é o que a experiência sem ajuda pode oferecer; e o julgamento determinante (dedutivo) pouco pode fazer para trazer mais ordem a esse caos. É verdade que temos a lei geral de causa e efeito dada, e parece que devemos ser capazes de estabelecer algum sistema com a ajuda dela, quando a experiência nos dá os dados aos quais a lei se aplica; mas um pensamento mais aprofundado mostrará que deveríamos ser menos úteis com essa lei do que sem ela, se nenhum princípio adicional surgisse para nos guiar em sua aplicação. Devemos ter a lei que diz: "Toda mudança tem uma causa e um efeito"; e tudo o que os dados da experiência nos permitiriam dizer mais adiante seria que essa lei em geral se aplica a eles. A lei abstrata e os dados, simplesmente sob a ação do juízo determinantes, nunca poderiam ir tão longe a ponto de nos fornecer fundamento para afirmar que um dado efeito tem uma determinada causa; ainda menos, que uma determinada causa produzirá um determinado efeito. A verdade disso é mostrada pela natureza de nosso conhecimento de causas particulares. Jamais podemos designar, com aquela certeza que pertence a todo lançamento do juízo dedutivo, qual é a causa de qualquer efeito dado. Podemos não ter dúvidas sobre qual é a causa de um determinado efeito; mas, ainda assim, caso se descubra que o efeito considerado tem outra causa que não aquela com a qual contamos. Não devemos, portanto, concluir que o mundo está desarticulado. É possível que estejamos equivocados em nossa opinião quanto a casos particulares de causa e efeito – mesmo os mais certos deles – o que não seria o caso se chegássemos ao nosso conhecimento deles por raciocínio dedutivo simples a partir de dados da experiência. e uma lei a priori. Sempre há um elemento de probabilidade, por menor que seja, em nosso conhecimento de causas particulares; mas experiência simples? cognição? nunca tem nada a dizer sobre probabilidade; ele apenas diz o que é e não deixa nenhuma dúvida ou probabilidade.

Para descobrir qual é a causa de um determinado efeito e, ainda mais, qual será o efeito de uma determinada causa, precisamos de um princípio orientador além de qualquer coisa que a experiência nos dê. Temos que ir além do que nos é dado e, portanto, precisamos de um princípio de busca. É isso que esse princípio de adaptação oferece. A mente está insatisfeita com as coisas até que possa ver como elas se encaixam. O princípio da adaptação diz que as coisas particulares pertencem umas às outras e faz a mente caçar para descobrir como. O princípio da adaptação diz que, para a ação normal das faculdades, as coisas devem ser concebidas como adaptadas umas às outras de modo a formar uma totalidade sistemática – que as coisas devem ser concebidas para serem coordenadas em sua ação como para formar um todo organizado – e a mente começa a trabalhar para fazer com que seu conhecimento da realidade se conforme com sua própria atividade normal; ou, em outras palavras, descobrir quais casos particulares de interação sob a lei de causa e efeito resistirão ao teste do princípio da adaptação. O que o princípio da adaptação faz por nós é, portanto, em primeiro lugar: nos faz supor e seguir nossa suposição. Se não estivermos insatisfeitos com nosso conhecimento enquanto ele permanecer na forma de um mero múltiplo, nunca deveríamos procurar ir além de uma aglomeração de coisas no tempo e no espaço; e, se não fosse o princípio da adaptação nos mostrar o que devemos buscar mais adiante, nunca encontraríamos mais nada em nosso conhecimento.

Porém, o princípio da adaptação não pode nos dar nenhum dado novo, nem pode nos dizer nada de novo sobre os dados que temos. Tudo o que ele pode fazer é nos guiar nas suposições sobre os dados fornecidos, e então deixar que a experiência dê crédito ou desacredite nossas suposições. Ou seja, é um princípio regulador, não constitutivo do conhecimento, de acordo com a distinção que Kant faz em sua classificação dos princípios *a priori* da mente. Ora, como já foi assinalado, a direção na qual esse princípio nos levará é a da generalização, uma vez que tal princípio não é necessário para o raciocínio dedutivo. Para analisar o conteúdo de nosso conhecimento empírico, não há necessidade de suposições; tudo o que é necessário é que façamos um inventário mais completo do que já sabemos. A suposição, sob o princípio da adaptação, está na direção de uma sistematização superior do conhecimento. O princípio sugere que, para se conformar às normas de nossas faculdades, as coisas devem cair em um sistema sob as leis de tal ou tal personagem; que eles devem permanecer em tais ou tais

relações de interação e coordenação; e que as leis que são dadas a priori como aplicáveis às coisas devem se aplicar a eles de tal ou tal forma; e assim leva a uma hipótese quanto à natureza das coisas particulares e as leis de sua conexão. O princípio nos guia para uma hipótese, mas não tem nada a ver quanto à validade da hipótese no mundo da realidade. Ele procede com base em um sentimento e, portanto, pode decidir se a hipótese é adequada para a mente, mas não se ela se aplica à realidade. Só a experiência pode dizer se a hipótese se encaixa nas coisas a que se destina; ou, melhor, pode dizer se aparece para encaixá-los, visto que, na medida em que uma hipótese nunca pode se tornar um objeto de experiência no mesmo sentido que as coisas são objetos de experiência, ela também não pode ter aquela certeza empírica que pertence ao nosso conhecimento das coisas individuais. O testemunho da experiência quanto à validade da hipótese só pode ser de caráter cumulativo, e tudo o que pode fazer é dar-lhe um maior ou menor grau de probabilidade. É da natureza das evidências circunstanciais.

O princípio de adaptação, em seu uso lógico, é, portanto, o princípio do raciocínio indutivo. A necessidade sentida pela mente de trazer ordem e coerência sistemática ao conhecimento que adquire e, portanto, de conceber as coisas sobre as quais está engajada adaptadas umas às outras, oferece, ao mesmo tempo, o motivo e o princípio orientador para a indução. A inquietação sentida por conta da atividade desarmônica e forçada das faculdades, quando envolvida em um simples múltiplo ou uma miscelânea discordante, leva a mente a buscar uma concórdia para suas próprias atividades e, conseqüentemente, uma reconciliação dos elementos conflitantes de seu conhecimento. A razão para a inquietação sentida ao contemplar as coisas externas simplesmente como coisas individuais e desconexas reside no fato de que a mente está adaptada para conceber o assunto de seu conhecimento na forma de um todo conectado. Se a mente não tivesse uma capacidade inerente para pensar as coisas como conectadas em uma totalidade, ou pelo menos como conectadas de forma sistemática e sob leis definidas, ela não poderia sentir a falta de totalidade ao contemplar as coisas sob a mera forma de justaposição no tempo e no espaço. Não ficaria insatisfeito apenas com os dados se não conhecesse nada melhor; e não buscaria nada diferente se a concepção das coisas, como meras aglomerações, satisfizesse os requisitos de sua atividade normal. Mas, a exigência de totalidade, de adaptação de parte a parte, estando presente, a mente

não tem alternativa a não ser refletir e refletir sobre o material que lhe é dado e tirar o máximo de proveito dele como um todo sistemático; e a exigência de adaptação indica a direção que sua busca deve tomar. Uma consequência disso é que a busca nunca termina, pois, pela natureza do caso, a exigência nunca pode ser atendida. Assim que um resultado é obtido pelo processo de indução, esse resultado torna-se, para os fins da questão em foco, um fato de conhecimento empírico e, portanto, adquire o caráter, não de um todo completo, mas de um todo isolado, um dado desconectado. Assim que uma etapa de indução é concluída, ela se torna um meio para outra etapa, que deve inevitavelmente segui-la.

De acordo com o que acabamos de dizer, o motivo e o princípio norteador do raciocínio indutivo e, com ele, do juízo teleológico, é a exigência de adaptação ou totalidade de nosso conhecimento. Quando encontramos esse requisito atendido, em maior ou menor grau, a consequência é mais ou menos um sentimento de gratificação, assim como sempre há um sentimento de gratificação na conclusão bem-sucedida de um empreendimento, ou na obtenção de um fim desejado. Esse sentimento de gratificação pode, portanto, ser considerado uma sanção ao princípio do juízo reflexivo e, em última instância, é esse sentimento de gratificação sozinho que pode decidir se o princípio foi aplicado com sucesso em qualquer caso.

Portanto, no que diz respeito às características distintivas do juízo reflexivo – e, portanto, do raciocínio indutivo – ele procede inteiramente em terreno subjetivo. Seu motivo é subjetivo e, embora as evidências pelas quais se busca estabelecer os resultados visados sejam de origem empírica, ainda assim o critério a que o resultado deve obedecer para responder aos fins para os quais se pretende estabelecer é subjetivo. A consequência dessa subjetividade do princípio da indução é que os resultados a que chega são apenas mais ou menos prováveis. No entanto, por mais singular que possa parecer, dificilmente qualquer parte de nosso conhecimento, exceto o obtido por indução, é de uso imediato para fins práticos. Pois somente pela indução podemos reduzir as coisas a um sistema e conexão e, assim, trazer coisas e eventos particulares sob leis de interação definidas; portanto, somente pela indução podemos obter o conhecimento que nos permitirá prever o futuro; e o conhecimento que nos ajudará a prever o futuro – para dizer o que acontecerá em determinadas circunstâncias e como

resultado de determinadas ações – é o único conhecimento que pode servir de guia na vida prática, seja moral ou não.

EPÍSTOLA DE SANTO AGOSTINHO A CELESTINO²⁷⁰: DOS TRÊS GÊNEROS DE NATUREZA

Santo Agostinho

Tradução de Igor Belloube Barreto*

1 Ó, prouvera a Deus que eu pudesse assiduamente dizer algo a ti! Ora, este algo é: que nos dispamos de preocupações vãs e nos revistamos de preocupações úteis. Com efeito, quanto à segurança, ignoro se alguma coisa neste mundo deva ser esperada. Escrevi e não recebi uma só resposta. Enviei livros contra os maniqueus²⁷¹, os quais finalizados e corrigidos pude te enviar, no entanto nenhuma informação a respeito do que o vosso juízo reteve deles se fez a mim. Neste momento, convém que eu os reclame e vós os restituais de imediato. Peço, portanto, que não demoreis a devolvê-los com uma resposta, pela qual desejo saber o que fazeis com eles, ou então sobre quais armas considerais ainda necessárias a vós para vencer aquele erro.

2 Visto que te conheço de fato, aprende acerca de algo grande e também breve. Existe uma natureza que tanto pelo espaço quanto pelo tempo pode ser mudada, isto é, o corpo; e também existe uma natureza que pelo espaço não é mudada, senão pelo tempo, isto é, a alma; e existe outra natureza que nem pelo espaço, nem pelo tempo,

²⁷⁰ Texto original disponível em: S. AURELI AUGUSTINI. *Epistvlae*. Vol. XXXIII. S. Avreli Avgvstini Opervm Sectio II. *Corpvs Scriptorvm Ecclesiasticorvm Latinorvm*. Recensvit et commentario critico instrvxit Al. Goldbacher. Vindobonae; Praga; F. Tempsky; Lipsiae; G. Freytag, 1895, p. 44-45. O título faz referência ao registrado no cod. Bodleianus Laud. misc. 133 s. X in., “*incipit epistula sancti augustini ad celestinum*”. A *recensio* de Al. Goldbacher, em relação à epístola, traz mais 4 códices, somando um total de 5, junto do mencionado há pouco (cod. Laudunensis 134 s. IX; cod. Parisinus 12210 s. X; Brit. Reg. 5 D VI s. XI-XII; e cod. Parisinus 2983 s. XII). Contudo, para a tradução em língua portuguesa, nossa única referência é o texto disponibilizado pela edição crítica.

* Licenciando em Letras Português-Latim na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e membro do Laboratório OUSÍA de Estudos em Filosofia Clássica (UFRJ).

²⁷¹ Agostinho de Hipona relata em diversas de suas obras a sua ligação com o maniqueísmo e seus fiéis. Na hierarquia da igreja maniqueísta, o filósofo africano não ocupava o posto de eleito, mas sim o de auditor. Consequentemente, não lhe podia ser disponibilizado todo o conjunto de ideias da religião (*Acta Seu Disputatio Contra Fortunatum Manichaeum, liber unus*, 3). Apesar disso, em seus escritos podemos visualizar um número relevante de referências sobre o maniqueísmo e seus relacionados. Destacamos, em especial, estes: *Confessiones*; *De haeresibus ad Quodvultdeum, liber unus*; *Acta Seu Disputatio Contra Fortunatum Manichaeum, liber unus*; *Contra Adimantum Manichaei discipulum, liber unus*; *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti, liber unus*; *Contra Faustum Manichaeum, liber triginta tres*; *Contra Felicem Manichaeum, libri duo*; *Contra Secundinum Manichaeum, liber unus*; *De Duabus Animabus contra Manichaeos, liber unus*; *De Genesi contra Manichaeos, libri duo*; *De Moribus Ecclesiae et de Moribus Manichaeorum, libri duo*; *De Natura Boni contra Manichaeos, liber unus*; *Contra Duas Epistolas Pelagianorum, libri ad Bonifacium quatuor*; e *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem, libri sex*.

pode ser mudada: esta é Deus. No que tange a esse assunto, o que apresentei como mutável em algum aspecto é chamado criatura, e como imutável, Criador. Quando, porém, dizemos que tudo isso existe, dizemo-lo à medida que permanece e é uno: toda forma de beleza, por seu turno, equivale à de unidade. Vês, seguramente, nesta distribuição de naturezas: o que seria o sumo; o que seria o ínfimo, embora ainda possuísse ser; e o que seria o médio, maior que o ínfimo e menor que o sumo no que concerne ao ser. Sumo é aquilo que é a própria bem-aventurança; ínfimo é o que não pode ser bem-aventurado, tampouco miserável; e quanto ao médio, caso esteja vivendo inclinado ao ínfimo, é digno de piedade, mas uma vez convertido ao sumo, vive com bem-aventurança. Quem no Cristo crê não estima o ínfimo, não se orgulha no médio e, desse modo, torna-se apto para aderir ao sumo e isto é tudo o que nos move a ser ordenados, instruídos e inflamados.

EPISTULA SANCTI AUGUSTINI AD CELESTINUM

1 O utinam possem assidue tibi aliquid dicere! id autem aliquid est, ut curis exueremur inanibus et curis indueremur utilibus. nam de securitate nescio utrum quicquam in hoc mundo sperandum sit, scripsi nec recepi ulla rescripta. misi aduersum Manichaeos libros, quos paratos et emendatos mittere potui, nec quicquam ex illis iudicii motusque uestri notum mihi factum est. nunc eos repetere iam me, uos autem restituere conuenit. peto itaque, ne differatis eos remittere cum rescriptis, quibus nosse cupio, quid de illis geritis uel adhuc ad illum errorem expugnandum quid armaturae uobis opus esse arbitremini.

2 Sane quoniam te noui, accipe hoc quiddam grande et breue. est natura per locos et tempora mutabilis, ut corpus, et est natura per locos nullo modo, sed tantum per tempora etiam ipsa mutabilis, ut anima, et est natura, quae nec per locos nec per tempora mutari potest, hoc deus est. quod hic insinuauit quoquo modo mutabile, creatura dicitur; quod immutabile, creator. cum autem omne quod esse dicimus, in quantum manet dicamus et in quantum unum est, omnis porro pulchritudinis forma unitatis sit, uides profecto in ista distributione naturarum, quid summe sit, quid infime et tamen sit,

quid medie, magis infimo et minus summo, sit. summum illud est ipsa beatitas; infimum nec beatum esse potest esse nec miserum; quod uero medium, uiuit inclinatione ad infimum misere, conuersione ad summum beate uiuit. qui Christo credit, non diligit infimum, non superbit in medio atque ita summo inhaerere fit idoneus. et hoc est totum, quod agere iubemur, monemur, accendimur.

Referências bibliográficas:

S. AURELI AUGUSTINI. **XVIII. Augustino Caelestino** IN: Epistvlae. Vol. XXXIII.

S. Avreli Avgvstini Opervm Sectio II. Corpvs Scriptorvm Ecclesiasticorvm Latinorvm. Recensvit et commentario critico instrvxit Al. Goldbacher. Vindobonae; Pragae; F. Tempsky; Lipsiae; G. Freytag, 1895.

S. AURELI AUGUSTINI. **Acta Seu Disputatio Contra Fortunatum Manichaeum, liber unus.** (S. Aurelii Augustini Opera Omnia Editio latina. Patrologia Latina, v. 42.) Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/contro_fortunato/index.htm. Acesso em: 18 de mar. de 2021.

S. AURELI AUGUSTINI. **Confissões.** Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammi. 1ª edição. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

S. AURELI AUGUSTINI. **Obras completas de San Agustín:** Escritos antimaniqueos. Tomo XXX. Edición bilingüe. Introducciones, traducción, notas e índices de Pio de Luis. Texto latino tomado del Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL, 25/1-2), revisado por Miguel Fuertes Lanero. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica, S. A, 1986.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

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=Occursus>**.

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**. València: 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

Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC – Ceará - Brasil)
Diego Barbosa de Oliveira (UFRJ – Rio de Janeiro – Brasil)
Edivaldo Simão de Freitas (UFC – Ceará - Brasil)
Fagner Menezes Castro (UFC – Ceará – Brasil)
Henrique Lima da Silva, Brasil (UFC – Ceará - Brasil)
Patrícia Silveira Penha (UFPI – Teresina - Brasil)
Suzana Oliveira de Almeida (UFPI – Teresina - Brasil)
Viviane Silveira Machado (UECE – Ceará - Brasil)

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima
Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033
CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil
occursus@uece.br