

Occursus

REVISTA DE FILOSOFIA

Occursus

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 1 - NÚMERO 1 - JULHO 2016
e ISSN



© 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. 1, n.1(2016) – Fortaleza:
EDUECE, 2016.

Semestral

Descrição baseada em: v. 1, n. 1 (2016)

ISSN

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará,
Curso de Graduação em Filosofia.

CDD: 100

CDU: 1(05)

Occursus

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 1 - NÚMERO 1 - JULHO 2016
e ISSN

Occursus

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 1 - NÚMERO 1 - JULHO 2016
e ISSN

PUBLICAÇÃO / PUBLISHED BY
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UECE
CENTRO ACADÊMICO

CAPA / GRAPHICS EDITOR

SAMUEL GIRÃO FONTELES

EDITORAÇÃO / DESKTOP PUBLISHING

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA
CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

A/C.: PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (EDITOR)

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima

Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

E-mail: occursus@uece.br



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

JOSÉ JACKSON COELHO SAMPAIO

VICE-REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

NUKÁCIA MEYRE SILVA ARAÚJO

EdUECE

ERASMO MIESSA RUIZ (DIRETOR)

CENTRO DE HUMANIDADES

LETICIA ADRIANA PIRES FERREIRA DOS SANTOS (Diretora)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

RUY DE CARVALHO (COORDENADOR)

Occursus

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 1 - NÚMERO 1 - JULHO 2016

e ISSN

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (UECE - CEARÁ - BRASIL)
FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA (UECE- CEARÁ - BRASIL)

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

ADRIELE DA COSTA SILVA (UECE - CEARÁ - BRASIL)
CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES (UFC- CEARÁ - BRASIL)
ERISON DE SOUSA SILVA, BRASIL (UECE - CEARÁ - BRASIL)
HENRIQUE LIMA DA SILVA, BRASIL (UECE - CEARÁ - BRASIL)
MARIA THAÍS DA SILVA CRUZ, BRASIL (UECE - CEARÁ - BRASIL)
SAMUEL GIRÃO FONTELES, BRASIL (UECE - CEARÁ - BRASIL)
VALTERLAN TOMAZ CORREIA, BRASIL (UECE - CEARÁ - BRASIL)

CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS

ADA BEATRIZ GALLICCHIO KROEF (UFC - CEARÁ - BRASIL)
ALEXANDRE DE MOURA BARBOSA (UFCA - 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

VOLUME 1 - NÚMERO 1 - JULHO 2016

APRESENTAÇÃO	
COMISSÃO EDITORIAL	9
<i>EUDAIMONIA</i> , BEM SUPREMO ALCANÇÁVEL PELA PRÁXIS ÉTICA	
MARDEN MOURA LOPES	13
A UNIDADE DO INFINITO E FINITO PARA ALÉM DAS SIMPLES OPOSIÇÕES DO PRÓPRIO ENTENDIMENTO EM HEGEL	
EVANDRO PEREIRA DA SILVA	35
A INEXISTÊNCIA DO MAL E A GRAÇA DE DEUS: UMA DISCUSSÃO ACERCA DA LIBERDADE EM SANTO AGOSTINHO	
SUELEN PEREIRA DA CUNHA	73
A ABORDAGEM DELEUZIANA SOBRE AS FACULDADES NA FILOSOFIA CRÍTICA DE KANT	
PATRÍCIA SILVEIRA PENHA	93
A FELICIDADE COMO VIRTUDE EM BENEDICTUS DE SPINOZA	
GUADALUPE MACÊDO MARQUES	111
O PROBLEMA DO BEM E DO MAL EM SPINOZA E NIETZSCHE: PARA UMA CRÍTICA DOS VALORES MORAIS	
CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES	
HENRIQUE LIMA DA SILVA	133
O PENSAMENTO DE POPPER PARA ALGUNS PROBLEMAS FUNDAMENTAIS NA FILOSOFIA DA CIÊNCIA	
JOCILENE MATIAS MOREIRA	155

<p><i>DEUS ESTÁ MORTO!</i> CONSIDERAÇÕES SOBRE O AFORISMO DE FRIEDRICH NIETZSCHE, DIANTE DA COMPROVAÇÃO DAS ONDAS GRAVITACIONAIS</p>	<p>MARESSA PINHEIRO BARROS 173</p>
<p>O FUNDAMENTO DO DIREITO DE G. W. F. HEGEL NA OBRA “ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS EM COMPÊNDIO (1830)”</p>	<p>RAFAEL DOS SANTOS CASTRO 199</p>
<p>SOBRE A FELICIDADE NO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES E SPINOZA</p>	<p>VALTERLAN TOMAZ CORREIA 219</p>
<p>TECNOLOGIAS SEXOPOLÍTICAS DE PRODUÇÃO E DE RESISTÊNCIA, INSCRITAS NOS CORPOS EM BEATRIZ PRECIADO</p>	<p>WILLAME ARAÚJO OLIVEIRA ALENCAR 237</p>
<p><i>PRIMA SIGNIFICATIONE:</i> A DEFINIÇÃO NOMINAL DA SERVIDÃO HUMANA NO PREFÁCIO DA PARTE IV DA <i>ÉTICA</i> DE BENEDICTUS DE SPINOZA</p>	<p>HENRIQUE LIMA DA SILVA 269</p>
	<p>NORMAS DE PUBLICAÇÃO 285</p>

APRESENTAÇÃO

A presente edição que ora apresentamos da Revista de Filosofia - **OCCURSUS** vinculada à graduação de Filosofia da **Universidade Estadual do Ceará - UECE** é fruto do empenho e trabalho de alunos e professores. Criada com o intuito de fomentar a pesquisa e a disseminação do conteúdo filosófico ainda no âmbito dos estudos da graduação, no entanto, sem se limitar a mesma. É com imensa satisfação que apresentamos sua primeira edição satisfazendo assim, o grande anseio da criação de uma revista de filosofia que possa contemplar, não só as pesquisas dos alunos de graduações em Filosofia, mas também dos pesquisadores mestre e doutores. Com isso, sua criação é motivo de alegria para toda comunidade cearense de Filosofia tendo em vista o seu objetivo de somar esforços nas discussões das questões de nossa sociedade. Ainda mais nos tempos hodiernos, onde a emergência da busca da compreensão de nossa realidade se torna cada vez mais preciosa.

Iniciamos nosso número com o artigo de **Marden Moura Lopes**, que visa uma análise sobre o conceito de *Eudaimonia* na **Ética a Nicômaco** de Aristóteles articulando-o ao problema do bem, além disso, dando ênfase a questão da *práxis*.

No segundo artigo, **EVANDRO PEREIRA DA SILVA**, trabalha a questão da unidade do infinito e do finito mostrando que estão além das oposições do entendimento na obra *A Ciência da Lógica* de Hegel.

No terceiro artigo, **SUELEN PEREIRA DA CUNHA**, aborda a questão da inexistência do mal e a liberdade na filosofia de Santo Agostinho a partir da relação entre o livre-arbítrio e a liberdade diante da graça divina na obra *O Livre-arbítrio*.

A seguir, no quarto artigo, **PATRÍCIA SILVEIRA PENHA**, expõe a questão das faculdades de conhecimento na filosofia de Kant a partir da leitura interpretativa de Deleuze em sua obra *A Filosofia Crítica de Kant*.

Por sua vez, no quinto artigo, **GUADALUPE MACÊDO MARQUES**, aborda a questão da Felicidade a partir da obra *Ética* de Benedictus de Spinoza, mostrando que a felicidade consiste na própria virtude e que ela relaciona-se com o amor intelectual de Deus.

No sexto artigo, **CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES** e **HENRIQUE LIMA DA SILVA**, visam tratar a questão do bem e do mal num estudo paralelo entre os autores Spinoza e Nietzsche nas obras *Ética* e *Genealogia da Moral*, mostrando que ambos os filósofos criticaram alguns valores morais considerados universais e transcendentais.

Em seguida, **JOCILENE MATIAS MOREIRA** busca analisar, no pensamento popperiano, o problema da indução, da demarcação e da ideia de falsificacionismo. Mostrando que o problema da indução é muito próximo do problema da demarcação que, por conseguinte,

constitui-se como uma tentativa racional de estabelecer critérios que permitam a distinção entre teorias cientificamente válidas e as pseudociências.

No oitavo texto, **MARESSA PINHEIRO BARROS** explica a relação existente entre o raciocínio filosófico e os avanços dos estudos do Cosmo. Para isso, se valendo do aforismo de Nietzsche na obra *A Gaia Ciência* e o artigo de Albert Einstein intitulado *Teoria da Relatividade Geral*.

Por sua vez, **RAFAEL DOS SANTOS CASTRO**, demonstra o fundamento do direito em Hegel ressaltando que só a liberdade pode ser o seu fundamento. E que a liberdade, por sua vez, não se restringe aos discursos e interesses individuais, mas em criar as condições necessárias para que uma vida seja livre.

No seguinte texto, **VALTERLAN TOMAZ CORREIA** apresenta o conceito fundamental para a compreensão da ética e da política nos pensamentos de Aristóteles e Spinoza, qual seja, o conceito de Felicidade.

No penúltimo texto, **WILLAME ARAÚJO OLIVEIRA ALENCAR** explana o conceito de *sexopolítica* na filósofa espanhola Beatriz Preciado em sua principal obra *O Manifesto Contrassexual*, onde teremos um significativo rompimento com todos os binarismos heteronormativos.

E por fim, **HENRIQUE LIMA DA SILVA** aludirá à primeira significação da servidão humana na filosofia de Spinoza que é entendida segundo os termos técnicos jurídicos: *sui iuris*, *abnoxius*. Com isso, a servidão humana é entendida como perca do direito (*ius*).

Aproveitamos para reiterar o convite a todos que se interessam pelo foco e escopo desta Revista de Filosofia, para que nos enviem seus textos para possível publicação em nossa revista, lembrando que os mesmos devem estar adequados às regras de publicação de nossa revista.

Comissão Editorial

***Eudaimonia*, bem supremo alcançável pela práxis ética**

MARDEN MOURA LOPES *

RESUMO

A reflexão que se segue visa expor de modo coerente os principais eixos temáticos sobre os quais transitam a **Ética à Nicômaco** aristotélica, não obstante o caráter esparso das grandes linhas de elaboração teórica, pretendemos nos orientar pela seguinte hipótese interrogativa, a saber: ora, se o bem é aquilo à que todas as coisas tendem, como fim último, como então é possível resguardar a dimensão relativa do universo das coisas no âmbito da *práxis*, tendo em vista a determinação última de seu fim? A essa hipótese responderemos em dois momentos autoimplicáveis asseverando a distinção entre bens relativos e o Bem em si e solidificando a dimensão da *práxis*, terreno onde a *eudaimonia* vai se efetivando em vista de sua ultimidade.

PALAVRAS-CHAVE

Bem. Ética. *Eudaimonia*. Práxis.

* Mestrando em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE. E-mail: mardenmoura@hotmail.com.

***Eudaimonia*, supreme good attainable by ethical praxis**

ABSTRACT

The reflection that follows is to set out a coherent manner the main themes on which transiting to Aristotle Nicomachean Ethics, despite the sparse nature of the main lines of theoretical development, we intend to steer in the following interrogative hypothesis, namely: why, if good is that to which all things tend, as the ultimate, as then it is possible to protect the relative size of the universe of things within the practice, with a view to ultimate determination of its end? The answer this hypothesis in two are involved times asserting the distinction between relative goods and the well itself and solidifying the size of the practice, land where the *eudaimonia* will be making effective in view of its ultimacy.

KEYWORDS

Good; Ethic; *Eudaimonia*; Practice.

1 Bens relativos e Bem autônomo

Aristóteles (384 a.C-322 a.C.) inicia a **Ética à Nicômaco** com a seguinte frase: “considera-se que toda arte, toda investigação e igualmente todo empreendimento e projeto previamente deliberado colimam algum bem, pelo que se tem dito, com razão, ser o bem a finalidade de todas as coisas”¹. Ora, aqui subjaz o caráter teleológico que o filósofo introduzirá na sua proposta ética. O *fim* é o fundamento da ordem que rege o movimento de todas as coisas, é a causa final, também considerado como cíclico, pois fim e princípio coincidem.

A explicação em termos de causas finais é a explicação em termos do “bem”, as causas finais são primordiais porque se identificam com a explicação da coisa. “Na ciência da *práxis* ou ciência prática, o fim é a perfeição do *agente* pelo conhecimento da natureza e das condições que tronam *melhor* ou excelente o seu agir (*práxis*)”². Tendo em vista que a prática se impõe como a natureza e as condições de um operar racional, ela se identifica imediatamente com o sujeito mesmo deste agir, portanto o agente que visa realizar sua conduta prática como operador racional, encontra sua realização plena de ser racional.

1 ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 3. ed., 2009. p. 37.

2 VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 6. ed., 2012. p. 116-117.

O *bem* para o qual todas as coisas tendem não pode ser alcançado senão pelo homem que estabelece sua prática num agir racional. Todavia caberá ao Estagirita estabelecer algumas considerações sobre o *bem*. Aristóteles mostra que a importância de tematizar o bem na ordem prática, à mercê das diferenças e divergências constatadas empiricamente, está justamente por ser este buscado como aquilo a que tendemos.

Retomando, digamos que posto que toda ação de conhecer e toda intenção deliberada estão dirigidas à consecução de algum bem, examinemos o que cumpre declararmos como sendo a meta política, ou seja, qual o mais elevado entre todos os bens cuja obtenção pode ser realizada pela ação.³

É evidente que nenhuma ação individual se efetiva procurando um mal, pois a prática, mesmo quando é má, visa um determinado tipo de bem. Porém, como se daria a articulação deste bem se ele não está direcionado para um determinado fim, que abarca a prática individual e coloca-a em marcha de uma práxis racional? Recapitulando toda a problemática ética tematizada pela tradição em torno de questões que retratam, com a interrogação acima enunciada, qual é o bem do homem.

Por ser termo valorativo, o bem se aplica de modo plurívoco muito além do plano volitivo específico da ação moral. Daí que na compreensão teleológica aristotélica do Livro I da *Ética a Nicômaco*,

3 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 40.

compreendesse, como raiz subjacente de toda prática, nitidamente que um bem maior é a finalidade de bens ulteriores. Não obstante, exige-se um término, ou seja, um fim último, um bem desejado por si, a saber:

Se, portanto, entre as finalidades colimadas por nossas ações, houver uma que desejamos por si mesma, ao passo que desejamos as outras somente por causa dessa, e se não elegemos tudo por causa de alguma coisa mais (o que, decerto, resultaria num processo *ad infinitum*, de sorte a tornar todo desejo fútil e vão), está claro de que essa finalidade última tem que ser o bem e o bem mais excelente. ⁴

Logo, percebemos que há uma hierarquia de bens, na qual ele divide em: bens relativos e bens intrínsecos ao homem ⁵. Os relativos são aqueles necessários para a vida cotidiana (bens materiais, prazeres vitais, etc.). Estes estão em constante devir, porque não se bastam como fim, mas sempre desejam outros maiores ⁶. Por outro lado, os bens intrínsecos, tomam direção antagônica, não visam outros bens porque eles são autossuficientes; os bens intrínsecos são bens supremos.

As pessoas ordinárias o identificam com algum bem obvio e visível, tais como o prazer, ou a riqueza ou a honra, umas dizendo uma coisa e outras algo diferente; na verdade, com muita frequência, o mesmo

4 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 38.

5 Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 45.

6 Cf. PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade**. Rio de Janeiro: Pós-moderno, 2012. p. 67.

indivíduo diz coisas diferentes em ocasiões diferentes: quando fica doente pensa, ser a saúde a felicidade; quando é pobre, julga ser a riqueza a felicidade. Em outras oportunidades, sentindo-se conscientes de sua própria ignorância, os indivíduos [comuns] admiram aqueles que propõe algo grandioso que ultrapassa a compreensão deles e tem sido sustentado por alguns pensadores, que além de muitas coisas boas que mencionamos há um outro *bem*, que é bom em si mesmo, e se coloca em relação a todos aqueles bens como a causa de serem bons.⁷

São estes bens, dinheiro, prazeres, honrarias, saúde, etc, intitulados por Aristóteles de bens relativos. Eles são apenas pré-requisitos necessários para atingir a felicidade e, portanto, são meios para se chegar ao fim último (Bem Supremo), todavia o caráter mutável destes é característica indelével do movimento aristotélico aplicado também ao agente moral. Dessa forma, esses bens não são negados na sua teoria, mas entendidos como bens necessários para o homem obter a *Eudaimônica*. Em boa medida, poderíamos afirmar que o homem que possui amigos, família, casa, trabalho, estudo, saúde etc., possivelmente terá boas bases para viver feliz:

[...], isto porque muitas ações nobres requerem instrumentos para sua execução sob forma de amigos, ou riqueza ou poder político; há, ademais, certas vantagens externas cuja falta embota a bem-aventurança, tais como o bem nascimento, filhos satisfatórios e beleza pessoal, quer dizer, alguém muito disforme ou de nascimento vil, ou sem filhos e sozinho no mundo, não corresponde à nossa ideia de um ser humano feliz, e talvez o seja

7 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 40, 41.

menos ainda aquele que tem filhos ou amigos que são indignos, ou aquele que teve bons filhos ou amigos, mas os perdeu através da morte. Assim como dissemos, parece efetivamente que a felicidade exige o acréscimo da prosperidade externa, [...].⁸

Ao fazer o domínio da *práxis* um domínio específico e totalmente voltado à autonomia da racionalidade, que busca em última instância uma ação regulamentada e direcionada para um fim determinado e determinador, Aristóteles sistematiza a Ética como dimensões fundamentais do saber prático humano sobre si mesmo. Todavia, se os caracteres empregados nesta ação visam, paulatinamente, bens que, na ordem hierárquica, não são fim, toda esta ação moral deve ser orientada para um Bem último intrínseco a realidade humana e que a faz tender, como a todas as coisas, para si.⁹

Evidentemente que o filósofo mostrará que este Bem se relaciona por analogia a correspondência recíproca com o Ser, pois o termo Bem tem tantas acepções quanto o temo Ser e, como este, se diz de muitas maneiras, não podendo ser tematizado univocamente¹⁰. Daí a necessidade de tematizar o bem na ordem, já exposta, relativa e o Bem na ordem autônoma do Ser, para onde se caminha toda *práxis*, por conseguinte, inerente à *práxis*, pois como já demonstramos nenhuma ação visa senão um bem. “O fim em si mesmo é o *Bem*, ou o Bem é o fim, pois o Bem

8 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 54.

9 Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 67.

10 Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 44.

é o fim a que todo ser aspira [...]. o Bem ou o fim deve ter os predicados que possam ser aceitos pela *razão*.”¹¹

O Estagirita se pergunta em toda *Ética a Nicômaco* pelo bem maior do homem; lembremo-nos que em Platão o conceito de bem é um conceito unívoco, olhar para o bem do mundo inteligível é reproduzi-lo aqui, no mundo sensível¹²; ao contrário, Aristóteles coloca-o na imanência, busca em toda sua estruturação ética a conformidade do bem na realidade empírica, logo, o bem não é uma ideia que se aplica no em si das coisas, mas na concretização deste bem nas coisas. Portanto, temos um conceito de bem plurívoco, pois se apresenta em várias circunstâncias. O Estagirita não aceita a tese da *República* de Platão onde só existe um único bem, em primeiro lugar ele diz que não existe um único bem igual para todos, mas são tantos como são as categorias do ser e cada qual é objeto de uma ciência diferente¹³; em segundo lugar ele diz que ainda que haja um único bem, predicado em comum, não pode ser um bem praticável, nem tal que o homem o possa fazê-lo seu, ao passo que, no agora, é desse tipo de Bem que se procura algo. (Cf. EN 4, 1096 b 31- 1097 a 1)

Como vemos Aristóteles rejeita a concepção platônica de Bem, pois o conceito de Bem possui significados diferentes nas mais diversas de suas aplicações, não sendo possível realizar uma ciência do

11 VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. p. 118.

12 Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. p. 119.

13 Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 41.

particular e do universal ao mesmo tempo ¹⁴. Tendo explicitado o bem na ordem relativa, perguntamo-nos como se pode tematizar este Bem, para o qual tende toda práxis racional? A emergência desta resposta é o pano de fundo de toda *Ética a Nicômaco*, pois o Estagirita identifica este bem supremo com a Eudaimonia, no caso específico do agir humano, ocorre a denominação de bem enquanto bem, na medida em que conduz à determinação de sua causa final, a vida eudaimônica.

2 Eudaimonia sumo bem da práxis racional virtuosa (*Arete*)

A *Eudaimonia* é o arcabouço sobre o qual se ergue toda *Ética a Nicômaco*, ao identificar o bem supremo do homem com a vida *feliz*, o filósofo atesta: “a felicidade, portanto, uma vez tendo sido considerada alguma coisa final [completa] e autossuficiente, é a finalidade visada por todas as ações” ¹⁵. A eudaimonia é a representação pela qual o homem tenta exprimir o que para ele significa a suprema realização do seu ser, por isso, o indivíduo em sua peregrinação verso eudaimonia depara-se com uma gama de práxis, enquanto ação ou agir do indivíduo, a ser executada, regulamentada pelas virtudes éticas e dianoéticas, as

14 “Mas o bem supremo do homem também não pode ser aquilo que Platão e os platônicos indicaram como tal, ou seja, a *Ideia* do Bem ou o *transcendente Bem-em-si*, pois, nesse caso, é evidente que não seria realizável ou alcançável pelo homem” REALE, Giovanni. **Introdução à Aristóteles**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. p. 114.

15 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 49.

quais Aristóteles diz encontrarem-se no meio termo – *virtuos mediator*. Aqui emerge o ponto de partida para a tematização sobre a eudaimonia, a saber, o agir próprio do homem:

Se, então, a função do ser humano é o exercício ativo das faculdades da alma em conformidade com o princípio racional ou, aconteça o que acontecer, não dissociativamente do princípio racional, e se reconhecemos a função de um indivíduo e de um bom indivíduo pertencente à mesma classe (por exemplo, um harpista e um bom harpista e assim, em geral, relativamente a todas as classes) como genericamente a mesma, a qualificação da superioridade do último em excelência sendo acrescida a função em seu caso (quero dizer que se a função de um harpista é tocar a harpa, aquela de um bom harpista é tocar bem a harpa), se assim for e se declaramos que a função do ser humano é uma certa forma de vida e definimos essa forma de vida como o exercício das faculdades e atividades da alma em associação com o princípio racional e dizemos que a função de um ser humano bom é executar essas atividades bem e corretamente, e se uma função é bem executada quando é executada quando é executada de acordo com sua própria excelência – a partir dessas premissas se conclui que o *bem* humano é o exercício ativo das faculdades da alma humana em conformidade com a virtude, ou se houver diversas virtudes, em conformidade com a melhor e mais perfeita delas.¹⁶

Esta prática excelente só pode ser alcançada pela mediação da *Arete* [virtude]¹⁷, “em suma, a ‘virtude’ é a

16 Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 50.

17 “Ao contrário do que à primeira vista se poderia julgar, não se poderia utilizar a história da palavra *paideia* como fio condutor para estudar a origem da formação grega, porque essa palavra só aparece no século V. Esse é, sem dúvida, um mero acaso

atualização da ‘tarefa’. Em si mesma a tarefa excelente, enquanto tal, não está realizada, mas é meramente uma possibilidade do homem, uma potência”¹⁸; ao ser nos remetida esta premissa ela já nos permite formular uma tese dependente de seu conteúdo, a saber, é certo tipo de virtude que encerrará em si o sentido pleno e último de eudaimonia. Para tanto, a definição de virtude se realiza como necessidade inerente a uma ação virtuosa, excelente, ele a realiza mostrando a contraposição de duas espécies de virtudes:

Algumas formas de virtude são chamadas de *virtudes intelectuais* e outras de *virtudes morais*. A sabedoria e o entendimento são virtudes intelectuais; a generosidade a temperança são virtudes morais. Ao descrevermos o caráter moral de alguém, não dizemos que se trata de alguém sábio ou capaz de entendimento, mas que é uma pessoa moderada e sóbria. Mas um homem sábio também é louvado por sua disposição e chamamos de virtudes as disposições dignas de louvor.¹⁹

da tradição, e talvez pudéssemos atestar usos mais antigos, se descobríssemos novas fontes. [...]. O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *Arete*, que remonta aos tempos mais antigos. Não temos na língua portuguesa um equivalente a exato para esse termo; mas a palavra “virtude”, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega.” JAEGER, Werner W. **Paideia: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 6. ed., 2013. p. 23.

18 PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade.** p. 61.

19 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco.* p. 65.

Obtemos as virtudes intelectuais a partir da própria natureza que nos dá a devida capacidade de recebê-las, e essa capacidade, segundo Aristóteles, aperfeiçoa-se com o hábito legitimando as virtudes morais. Interessa ainda saber que o que vem pela natureza nos vem aprioristicamente como potência e depois como atividade exterior, ou seja, efetivada na práxis. Aqui ele cita como exemplo a audição e a visão, que não foi por usá-las várias vezes que as adquirimos, mas já tínhamos antes de começar a usá-las, e não foi por usá-las que passamos a tê-las ²⁰. As virtudes morais, de modo contrário, adquirimos pela experiência, exercitando-as, assim como acontece com as artes.

As disposições morais de uma ação racional nascem das atividades semelhantes a esta ação, daí a distinção aristotélica entre virtudes *dianoéticas* (intelectuais) e virtudes de *caráter* (morais) acentuar a mútua necessidade de uma *práxis* intelectual e moral para lograr a vida eudaimônica, pois “há qualquer coisa de prático na felicidade, mas também qualquer coisa de teórico. Daí procede toda a possibilidade de se estabelecer uma relação entre duas possíveis compreensões da felicidade: uma ética e uma de outra ordem” ²¹.

As virtudes estão diretamente relacionadas com as ações e as paixões, e cada uma delas é acompanhada por prazer ou sofrimento e é, por isso, que muitos se tornam maus; uns buscando estes prazeres e outros se abdicando

20 Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 67.

21 PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade**. p. 66.

destes. As virtudes e os vícios do homem se relacionam com as mesmas coisas, cada homem mensura suas ações pelo critério da munificência e da fruição.

A virtude é o meio pelo qual a eudaimonia se efetiva, e virtude aqui, significa ter o hábito de escolher o justo meio; clarificando a natureza da virtude, analisemos o que vem a ser o meio-termo. Com efeito, o Estagirita demonstra que a práxis de uma virtude efetuada na constância sempre desemboca numa hábito, este, por sua vez, será a gênese de uma ulterior inclinação ²².

Meio-termo vem a ser a correta identificação de uma práxis racional virtuosa ²³. Aristóteles define por meio termo aquilo que está distante entre os extremos (falta e excesso), algo que é único para todos os homens,

22 Cf. PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade.** p. 82.

23 Esclarecendo Reale afirma: “A doutrina da virtude ética como “justo meio” entre dois extremos é ilustrada por uma análise das principais virtudes éticas (ou melhor, daquelas que o grego de então considerava essenciais), naturalmente não deduzidas segundo um fio condutor preciso, mas empíricas e quase rapsodicamente elencadas. A virtude da coragem é o “justo meio” entre os excessos de temeridade e de covardia; a coragem, é a justa medida imposta ao sentimento de medo que, quando desprovido de controle racional, pode degenerar, na escassez, em covardia e, no excesso, em temeridade. A temperança é o “justo meio” entre os excessos de intemperança ou devassidão ou de insensibilidade; a temperança, portanto, é o comportamento justo que a razão impõe diante de determinados prazeres. A liberdade, assim, é o comportamento justo que a razão impõe em relação ao uso do dinheiro – e assim por diante. Entre as virtudes éticas, o Estagirita não hesita em apontar a justiça como a mais importante (e dedica todo o quinto livro a análise desse ponto).” REALE, Giovanni. **Introdução à Aristóteles.** p. 119,120.

o que não é demais nem muito pouco; esta tricotomia conceitual evidencia as possibilidades desta práxis²⁴. Esse meio-termo é em relação ao homem e não à realidade objetiva. O meio-termo aristotélico define a virtude como uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, e consiste numa mediania, isto é, uma media relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática²⁵.

A Felicidade verdadeira é conquistada pela virtude [...] O ser do homem é uma substância composta: corpo material e alma espiritual. Como o corpo é sujeito às paixões, a alma deve desenvolver hábitos bons, uma vez que a virtude é sempre uma força adquirida, um hábito, que não brota espontaneamente da natureza.²⁶

Esta afirmação de Valls reforça a dimensão constitutiva das virtudes éticas, as quais representam de modo mais insigne este tratado. Com efeito, Aristóteles demonstra a lista ordenadamente lógica das doze virtudes éticas, a saber, coragem, temperança, liberalidade, magnificência, magnanimidade, equanimidade, placidez, amabilidade, veracidade, jovialidade, pudor e a justiça, *virtus Magnus*²⁷; todavia, não é nosso intento

24 PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade.** p. 93.

25 Cf. ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco.* p. 87, 87.

26 VALLS, A. L. M. **O que é Ética.** São Paulo: Brasiliense, 9ed., 1994. p. 32, 33.

27 BEZERRA, Jorge Martínez. **A política em Aristóteles e santo Tomás.** Tradução de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro, 2007. p. 56.

fazer uma abordagem destas, mas apenas demonstrar sua mediação ao homem que visa a eudaimonia.

Identificar o agir propriamente humano consiste em suplantar o uso da alma racional em contraposição às ações mediadas pelas faculdades sensitivas e vegetativas. A eudaimonia não consistirá em executar uma ação, mas executá-la de maneira excelente, esta excelência não é senão esta *virtude*, por isso, a eudaimonia é definida para Aristóteles como “uma certa atividade da alma segundo a virtude perfeita”²⁸. A eudaimonia só pode ser algo desejado como fim em si mesmo e nunca como algo mediado. Os demais bens são dependentes deste bem supremo, que é sempre fim e nunca meio.

Tendo em vista que a eudaimonia é o ato da alma segundo a virtude e, a virtude que aqui se investiga é a virtude humana, é claro que há uma simetria estrutural entre as atividades da alma que são essencialmente distintas e as virtudes em cujo exercício se fazem presentes essas atividades. Conforme a sua teoria hilemórfica, alma é a matéria corporal e não tem nada de causal, ou seja, uma união efêmera de entidades separadas e muito menos a preexistência ou a transmigração; contudo, sendo a parte do composto humano mais elevada, una e simples, ela tem diversas potencialidades. A eudaimonia passando a ser tematizada na práxis existencial da vida humana não pode ser pensada fora desta teoria da alma aristotélica²⁹; daí Reale afirmar:

28 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 62.

29 Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. p. 122.

Fica claro, então, que qualquer aprofundamento do conceito de “virtude” depende de um aprofundamento do conceito de alma. Ora, como vimos, segundo Aristóteles, a alma se divide em três partes: duas irracionais (a alma vegetativa e a alma sensitiva) e uma racional (a alma intelectual). Como cada uma dessas partes tem uma atividade que lhe é peculiar, cada qual tem também sua virtude peculiar, ou excelência. Contudo, a virtude humana é *apenas aquela em que intervém a atividade da razão*.³⁰

Na divisão das três classes de bens³¹, os bens pertinentes à alma racional são os mais altos e verdadeiros bens³², por conseguinte, é na função intelectual que ele encontra fundamentação para radicar a atividade mais elevada, compreendida como o bem supremo, perfeição do ser humano.

Claramente é nesta função condicional que se determinada a eudaimonia, pois ela não pode ser concebida como um estado da alma e muito menos do corpo em termos de disposição³³. A eudaimonia jamais pode ser analisada como uma disposição moral inata, livre das vicissitudes próprias da vida humana e muito menos em ser um estado subjetivo ou psicológico. Pelo contrário, ela é vista por um viés em que a alma atinge seu grau superlativo, seu ato final e perfeito, realização plena de suas potências³⁴.

30 REALE, Giovanni. **Introdução à Aristóteles**. p. 116.

31 Seguimos segundo Reale que atribui virtude tanto a alma vegetativa quanto a alma sensitiva. Cf. REALE, Giovanni. **Introdução à Aristóteles**. p. 116, 117.

32 Cf. ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. p. 52.

33 VALLS, A. L. M. **O que é Ética**. p. 29.

34 REALE, Giovanni. **Introdução à Aristóteles**. p. 123.

Esta atividade abarca tanto os bens da alma (aqui entendidos como as virtudes) como os bens do corpo e os bens exteriores que complementam o ideal inicial a que se visava chegar, a eudaimonia.

Porém, qual é esta atividade específica da alma humana? A existência humana é o viver, isto é, a sua primeira e principal perfeição, todavia esta atividade de existir não é exclusiva ao homem; por isso, resta, então, a atividade vital do elemento racional do homem; uma parte deste é dotado de razão, no sentido de ser obediente a ela, e a outra no sentido de possuir a razão e de pensar; esta especificidade da vida humana apenas é a atividade racional no exercício ativo do elemento racional, no sentido de ato e não de potência³⁵. O que em última análise representa dizer que, nas ciências práticas, não há lugar para uma evidenciação indutiva ou por meio de algum silogismo científico³⁶, mas sendo o objeto das ciências práticas sujeito a transitoriedade, ato e potência, a gama incalculável de atividades práticas que acontecem no cosmo (ou melhor, na *Pólis*) permitem a apreensão (o hábito) da atividade prática racional³⁷.

35 Cf. PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade.** p. 91.

36 “Pois bem, embora que seja verdade que Aristóteles fez uma delimitação muito precisa do silogismo científico, e que em razão da aplicação estrita desse esquema à práxis humana não é possível uma categorização epistemológica da ética e da política, também é verdade que há em Aristóteles elementos suficientes para pensar num possível estatuto científico desses dois saberes.” BEZERRA, Jorge Martínez. **A política em Aristóteles e santo Tomás.** p. 28.

37 Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1.** p. 115.

Aquele que consegue suportar todas as eventualidades existenciais com certa dignidade, quer dizer, agindo de maneira volitivamente racional, é considerado por Aristóteles um homem verdadeiramente bom e sábio, conseqüentemente, um homem eudaimônico que tira o máximo proveito das atividades realizadas. Esta autossuficiência da eudaimonia resulta de modo intransponível uma relação com a atividade contemplativa. Logo, toda a atividade conforme a virtude necessariamente só pode ser efetivada na práxis humana interligada com a atividade contemplativa:

Que a felicidade consiste na especulação é aceitável em consonância com as conclusões às quais chegamos anteriormente em consonância com a verdade, pois a especulação é ao mesmo tempo a forma mais elevada de atividade (uma vez que o intelecto é o que há de mais superior em nós e os objetos com os quais o intelecto se ocupa são as coisas mais elevadas cognoscíveis) e também é a mais contínua, pois somos capazes de pensar com mais continuidade do que somos capazes de executar qualquer ação.³⁸

Esta afirmação desvela além da definição da função última e, portanto, do Bem supremo humano, isto é, a atividade teórica ou contemplativa da alma conforme a virtude mais perfeita, por isso a eudaimonia não deve ser posta entre as potencialidades já que a virtude é um caractere constantemente em atividade, deve-se entendê-la como um processo, uma forma de viver bem e conduzir-se bem, “uma vez que a atividade

38 ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. p. 306, 307.

da *theoria* é a mais perfeita, desde que dirigida ao mais perfeito dos objetos: o divino (*to theion*), dela procedendo, portanto, a mais perfeita *eudaimonia*”³⁹.

Compreende-se, assim, que o problema da *eudaimonia* passe a constituir o centro da reflexão sobre o homem, entendida como a completa satisfação das carências e anseios do indivíduo que se mostrem como carências e desejos propriamente humanos ou, segundo a orientação fundamental da antropologia grega, de acordo com a razão evidenciando uma *bios theoretikós*.

Aristóteles afirma a primazia da vida contemplativa sobre a vida ativa, o que é reflexo de sua concepção de que as virtudes dianoéticas são superiores às virtudes éticas. Esse coroamento da reflexão deve ter parecido bastante paradoxal à opinião comum, ao *ethos* de seu tempo, na medida em que para um grego a plenitude da vida devia passar por uma plenitude política, isto é, da *vita activa*. [...]. Essa orientação da *vita activa*, que alcança sua perfeição na medida em que se orienta, como a seu fim, para a *vita contemplativa*, contém por sua vez um pressuposto de ordem teológica, na medida em que a orientação da *theoria* alcança sua perfeição na contemplação do ente mais perfeito de todos, ou seja, Deus.⁴⁰

Sabe-se que a vida contemplativa é indissociável da vida política, onde duas categorizações se estruturam como realidade constatada na vida eudaimônica, a saber, a amizade e o hábito, pois é com a emergência

39 VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. p. 125.

40 BEZERRA, Jorge Martínez. **A política em Aristóteles e santo Tomás**. p. 36, 37.

destas duas categorias que o homem eudaimônico da ética nicomaqueia faz possível a *bios theoretikós* ⁴¹.

3 À guisa de conclusão

Portanto, seguindo as inferências que a obra aristotélica engendra nessas reflexões, a necessidade de aplicar a eudaimonia a uma região de saber na qual, submetida às condições formais do substrato ético, poderíamos chamar, metaética, concretiza-se mediante àquelas duas categorizações; pois o homem eudaimônico vive necessariamente fundamentado nestas duas categorias.

Com efeito, estas duas categorias são reflexo do *ethos* grego e surgem como fenômenos histórico-culturais dotadas de evidência imediata que se impõe à experiência da tradição ⁴² e, com a qual a tão logo se alcança o uso da razão [mediante as duas categorias, pois o homem iniciado nas *vita activa*, logo se vê necessitado da política e da amizade].

Sendo a eudaimonia o eixo motriz de todo fundamento ético; política e amizade não são senão eixos conceituais constantemente movidos à primeira observação do fenômeno ético, colocando-se, assim, como substrato empírico fundamental de uma ética

41 Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. p. 125.

42 Cf. JAEGER, Werner W. **Paideia: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira**. p. 29. [Jaeger enfatiza a formação grega como um tomar consciência do indivíduo, todavia, este tomar consciência não é um tomar consciência de sua individualidade senão de sua condição social, situando-se no solo da *ethos* grego]

voltada para a atividade contemplativa ⁴³, ou seja, na imediata constatação empírica de política e amizade, que a vida contemplativa, ou vida eudaimônica, se é comprovada; numa palavra, é a via de acesso da elucidação racional do *ethos*.

Esta ideia é transferida para o interior do indivíduo ético que torna responsável pela realização do *ethos* – o conhecimento da própria *eticidade*, acompanhando o desvelamento objetivo deste *ethos* opera-se a sua cognição no sujeito, levando-o a agir de acordo com o *ethos*, por sua vez, fazendo determinados sujeitos instaurarem-se no campo da eudaimonia ⁴⁴. Mas como se dá e quem pode viver segundo este *ethos* grego para Aristóteles? Um problema que certamente emerge dessas pequenas considerações, entretanto não há como ser abordado na proposta inicial de nossa reflexão.



43 Cf. PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade.** p. 31, 32.

44 JAEGER, Werner W. **Paideia: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira.** p. 34.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 3ª ed., 2009.

BEZERRA, Jorge Martínez. **A política em Aristóteles e santo Tomás**. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro, 2007.

JAEGER, Werner W. **Paideia: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 6. ed., 2013.

PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles: a passagem da ética à dianoética aristotélica no problema da felicidade**. Rio de Janeiro: Pós-moderno, 2012.

REALE, Giovanni. **Introdução à Aristóteles**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

VALLS, A. L. M. **O que é Ética**. São Paulo: Brasiliense, 9. ed., 1994.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 6. ed, 2012.



A unidade do infinito e finito para além das simples oposições do próprio entendimento em Hegel

EVANDRO PEREIRA DA SILVA *

RESUMO

A filosofia busca pela razão a unidade. Neste contexto, nos direcionamos ao movimento dialético encontrando na a natureza do universal, o algo simples que contém por meio da absoluta negatividade, a suprema diferença e determinidade *em si*. Assim, o *ser* é algo simples, e num primeiro momento, não se pode dizer dele o que é; ele é, por conseguinte, imediatamente *uno* com seu outro, com o *não ser*. Exatamente esse é o seu conceito, de ser algo assim simples, que imediatamente desaparece em seu oposto; visto que ele é o *dever*. Destarte, o *universal*, ao contrario, é o *simples*, que igualmente é o *mais rico em si mesmo*, justamente

* Possui graduação em Bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UECE) e graduação em Construção Civil pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia. Atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia de Leibniz; Elementos para uma Ética em Leibniz; Fundamentos para a Estética em Leibniz; Idealismo Alemão; Metafísica; Ontologia; Dialética; O conceito de Potencialidade (Ação, Força); O conceito de Infinito e Finito; O conceito de Transitividade na Filosofia de Leibniz. E-mail: epssilva@bol.com.br.

porque é o conceito. Assim, o campo de investigação desta exposição nos direciona, a exemplo, para uma oposição entre o finito (natureza) e o infinito (espírito), onde a síntese sujeito-objeto é destituída de sua essencialidade, visto que cai em uma unilateralidade do *ideal regulativo* posto pelo entendimento. Mas, torna-se reflexão como aparência da essência de si mesma. É sob essa afirmação que empreendemos ter como objetivo neste artigo, abordar sobre a unidade entre o infinito e o finito, – o absoluto, para além das simples oposições do próprio entendimento. Para isso, empreendemos a partir do livro *A Ciência da Lógica* [*Wissenschaft der Logik*] de Hegel (1770-1831), constituindo o complexo como objeto da Lógica, empreendendo a ideia como o sistema dos conceitos puros, onde possibilita a lógica, a manifestação do entendimento.

PALAVRAS-CHAVE

Unidade. Infinito. Finito. Entendimento. Determinação.

The unity of the infinite and finite beyond simple oppositions own understanding in Hegel

ABSTRACT

Philosophy seeks the reason the unit. In this context, we've been leading the dialectical movement finding on the nature of the universal, something simple that contains through absolute negativity, the supreme difference and determinacy itself. Thus, being is something simple, and at first, you can not tell him what it is; it is therefore immediately one with its other, with not. Exactly this is the concept, to be something simple, which immediately disappears into its opposite; since it is becoming. Thus, the universal, in contrast, is simple, it is also the richest in itself, precisely because it is the concept. Thus, the research field of this exposure leads us, like, for an opposition between the finite (nature) and infinite (spirit), where the subject-object synthesis is devoid of its essentiality, as falling on a one-sidedness of the ideal regulative post by understanding. But, it is thought as the appearance of the essence itself. It is in this statement we have undertaken to aim in this article, address on the unity of the infinite and the finite, - the absolute, beyond simple oppositions own understanding. For this, we undertook from the book *The Science of Logic* [*Wissenschaft der Logik*] Hegel (1770-1831), constituting

SILVA, EVANDRO PEREIRA DA. **A UNIDADE DO INFINITO E FINITO PARA ALÉM DAS SIMPLES OPOSIÇÕES DO PRÓPRIO ENTENDIMENTO EM HEGEL.** P. 35-71.

the complex as the object of logic, undertaking the idea how the system of pure concepts, which enables the logic, the manifestation understanding.

KEYWORDS

Unit. Infinite. Finite. Understanding. Determination.

1 Introdução

Para Hegel, o entendimento determina e mantém fixas as determinações; já a razão constitui negativa e dialética porque dissolve em nada as determinações do entendimento; na sua circularidade dialética consiste em positiva, porque produz o universal e efetivamente nele subsume o particular. Todavia, o entendimento costuma ser tomado como algo separado da razão em geral, não obstante, a razão dialética costuma ser considerada como algo separado da razão estritamente positiva. Observa-se que a razão, contudo, na sua verdade é espírito, significa dizer que é superior a ambos, equivale à razão intelectual ou entendimento racional. O espírito é o negativo, aquilo que constitui tanto a qualidade da razão dialética com o a do entendimento; o espírito nega o simples, e assenta deste modo à diferença determinada do entendimento; mas, dissolve-a da mesma maneira e, nesse movimento (desenvolvido na *Wissenschaft der Logik*) é dialético.

O entendimento (*Verstand*), no entanto, diferente da razão (*Vernunft*), uma vez que temos aqui, o entendimento que vai de encontro à representação, ao que constitui um estado finito [*finitum*].

La representación coincide aquí con el *entendimiento*, el cual se distingue de la representación solamente en que éste sienta relaciones de necesidad entre las determinaciones aisladas de la representación, mientras que ésta deja aquellas determinaciones *una junto a otra* dentro de su espacio indeterminado, ligadas por el mero «*también*».—La distinción entre representación

y pensamiento tiene mayor importancia para nuestro asunto, porque se puede decir sencillamente que la filosofía no hace otra cosa que transformar representaciones en pensamientos, pero además desde luego, transforma los meros pensamientos en concepto.¹

Já para a razão, temos o caminho da apresentação constituindo ao sentido do infinito. Disso podemos ter uma circularidade infinita que se mantém como unidade. Trata-se de uma circularidade onde temos incidente na abstração o entendimento que possibilita as ciências particulares. E isso, por conseguinte, como forma de representação, – um estado finito [*finitum*]. Conforme, implicitamente observa-se

Frente às posições tanto da representação, em especial a filosofia de Kant, quanto da intuição, da filosofia da identidade de Schelling, Hegel propõe o ponto de vista de que a “substância deva ser *também* sujeito”, e com isto superar a parcialidade de ambos, em que de um lado se tem um sujeito sem “substância”, pura subjetividade “vazia”; de outro uma substância sem o sujeito, pura ontologia “cega”. É nessa perspectiva de síntese entre substância e sujeito que Hegel articula o movimento que pretende suprassumir a representação, negando nesta a diferença (*Differenz*) externa que está associada à relação empírica de reprodução da realidade externa no sujeito, e que continua cindida no interior do próprio sujeito como representação; e através de tal negação imanente, conserva uma diferenciação (*Unterscheidung*) interna no seu próprio conteúdo.²

1 Ver Primeira parte, La ciencia de la lógica, p. 128. In: Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Alianza Editorial, Madrid, 2005.

2 BARBOSA, Alexandre de Moura. Ciência e Experiência: *um ensaio sobre a Fenomenologia do espírito de Hegel*, 2010, p.52.

Hegel chama esse movimento de *Darstellung*,³ que Barbosa descreve como *apresentação* (*exposição, explicação*), onde trata-se de *um movimento sistemático complexo que produz em suas proposições o saber propriamente especulativo e conceitual*, mas, não sendo uma pura abstração, pois constitui o concreto *em si e para si*, neste aspecto sendo o *Absoluto de forma conceitual*. Então, o movimento de *apresentação* designa uma autodiferenciação qualitativa imanente ao conteúdo,

3 Segundo Barbosa (2010, p. 52-53): «A palavra alemã “*Darstellung*” possui várias traduções correlatas para o português como: *exposição, apresentação e mesmo representação*. Todavia, para Hegel, *Darstellung* é um conceito metodológico do movimento especulativo, não se confundindo com o conceito de *Vorstellung* ou de *representação* – como ainda pertencente ao entendimento. Na sintaxe hegeliana ambos os conceitos possuem funções específicas e mesmo diferentes no desenvolvimento da totalidade do sistema. Para acentuar a diferença metodológica entre *Vorstellung* e *Darstellung*, optei por traduzir esta última por *apresentação*, e a primeira por *representação*. Segundo Rametta, enquanto a *representação* está presa à justaposição no sentido psicológico do termo; a *apresentação* resguarda, no entanto, um dispositivo metodológico complexo, que sintetiza especulativamente o efetivo e o conceito. A temporalidade, afirma o autor, é exatamente o que distingue a *representação* (*Vorstellung*) da *apresentação* (*Darstellung*), pois na *representação* não há pelo tempo uma interiorização da diferença, ao contrário da *apresentação*, em que pelo movimento dialético-especulativo de negação engloba a temporalidade interiorizando as diferenças como determinações da Coisa-mesma na negação da negação. É esse movimento que finitiza o infinito (num primeiro momento, como exteriorização de si) e infinitiza o finito (no segundo momento, como interiorização de si) que é o próprio da especulação. Ver RAMETTA, G. *Concetto del tempo: Eternità e “Darstellung” speculativa nel pensiero di Hegel*. Padova: ed. Franco Angeli, [s/d], p. 20ss.».

onde o formalismo é negado, visto que a forma constitui o *vir-a-ser* inato do próprio conteúdo concreto; todavia, ao se diferenciar e negar suas determinações contraditórias suprassume-as em uma posição conceitual, isto é, sendo a *Coisa mesma*. Assim, a *apresentação* desenvolve-se tanto subjetiva como objetivamente, incluindo o sujeito com seu substrato ontológico, obtendo metodologicamente uma unidade entre Epistemologia (uma exposição do saber), e Ontologia (exposição da realidade); neste âmbito, restaurando a totalidade da ciência metafísica, que ocorre a partir de uma crítica interna a seu próprio desenvolvimento objetivo. Ademais, ocorre que na representação o espírito se mostra nessa justaposição, pois ainda está presa à materialidade intuída, além disso, consisti em ser representada como a interiorização da imediatez da intuição.⁴ Contudo, na relação entre representação (*Vorstellung*) e intuição (*Anschauung*), temos a representação como uma mediação entre a imediatidade da intuição e a efetividade do conceito. Agora, observa-se que existem no interior da representação três modos que são distintos, a saber, a) interiorização (ou rememoração, *Erinnerung*); b) imaginação; c) memória; porém, eles inter-relacionam.

A diferença entre entendimento e razão possui na filosofia raízes antigas, na diferenciação platônica entre duas faculdades intelectuais como dianóia (que se relaciona com a sensibilidade, com o cálculo, com a matemática) e noesis (que se relaciona com o pensar, o mais intuitivo da filosofia). Assim, o desenvolvimento moderno dessa distinção é essencial para a compreensão

4 Ver Enciclopédia III, §446 a §468.

de Kant e do idealismo alemão. Em Kant, o entendimento possui atribuições mais elevadas, como faculdade de ideias e conceitos metafísicos: totalidade, Deus, reino dos fins, etc. Para Kant, a razão precisaria de limites que são dados por ela mesma, assim se restringindo em seu uso especulativo ao prático. Para Hegel, essa diferença é importante, mas não intransponível, há uma passagem de uma instância a outra. É possível ver nisso a importância que tem o entendimento para o próprio Hegel como mediação racional, já que ir diretamente à razão é perder a capacidade de particularização importante para a determinação da própria razão. Por isso, Hegel é contra uma intuição intelectual, pois esta pretende um acesso direto à razão sem as medições do entendimento.⁵

Kant na *Crítica da Razão Pura* enfatiza que, enquanto dada a priori a unidade sintética do múltiplo das intuições constitui, portanto, o fundamento da identidade da própria apercepção, o que significa que esta precede a priori todo pensamento determinado. Em complemento, a ligação não se encontra, entretanto, nos objetos e não pode ser, todavia, tirada dos mesmos pela percepção. E, portanto, primeiramente acolhida no entendimento, mas constitui unicamente uma operação do entendimento; isto nada mais é senão a faculdade de ligar a priori e de submeter o múltiplo das representações dadas para a unidade da apercepção. Este significa para Kant, o *princípio supremo de todo conhecimento humano*. Assim, o entendimento constrói relações entre as diferentes determinações dos objetos. Ademais, estas

5 BARBOSA, Alexandre de Moura. *Ciência e Experiência: um ensaio sobre a Fenomenologia do espírito de Hegel*, 2010, p.19.

6 Conhecimento advindo do complemento de duas faculdades ou fontes: o entendimento e a sensibilidade.

relações não se encontram nos objetos, significa dizer que elas são inerentes à capacidade do entendimento. Porque, o entendimento produz relações que são reunidas num conceito. Daí este conceito consistir em uma projeção da sensibilidade como objetos externos. Por sua vez, temos que as relações não são produzidas pela percepção; neste aspecto, elas são antes uma atividade do entendimento. Observa-se que o entendimento apenas tem a capacidade de produzir uma síntese *a priori*.

Com referência ao entendimento, o princípio supremo do mesmo é: todo o múltiplo da intuição está submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção. Na medida em que nos são dadas, todas as múltiplas representações da intuição estão submetidas ao primeiro princípio; na medida em que têm que poder ser ligadas numa consciência, todas essas mesmas representações estão submetidas ao segundo princípio. Com efeito, sem isso nada pode ser pensado ou conhecido, pois as representações dadas não teriam em comum o ato da apercepção eu penso, e desse modo não seriam reunidas numa autoconsciência. Falando de modo geral, entendimento é a faculdade de conhecimentos. Estes consistem na referência determinada de representações dadas a um objeto. Objeto, porém, é aquilo em cujo conceito é reunido o múltiplo de uma intuição dada. Ora, toda reunião das representações requer a unidade da consciência na síntese delas. Consequentemente, a unidade da consciência é aquilo que unicamente perfaz a referência das representações a um objeto, por conseguinte a sua validade objetiva e portanto que se tornem conhecimentos, e sobre o que enfim repousa a própria possibilidade do entendimento.⁷

7 KANT, *Crítica da Razão Pura*, Tradução de Valério Rohden, São Paulo: Abril cultural, 1974, B 137.

Destarte, o entendimento configura-se como a capacidade de produzir uma unidade da percepção num objeto.⁸ Visto que na *Crítica da Razão Pura*, Kant tem a finalidade de mostrar que existe um princípio transcendental da razão, este princípio designa que a natureza dos objetos e, não obstante, da razão tende sistematicamente para uma mesma unidade, sendo uma unidade objetiva e efetivamente necessária.

Nesse mesmo âmbito da circularidade, ao qual mantida como unidade, temos a razão, também, em meio à abstração, o que possibilita ao caminho da filosofia. Nesse encontro da abstração com a razão, temos a apresentação que surge infinita. Essa circularidade, que envolve tanto a subjetividade como a objetividade, incide como possibilidade de forma e conteúdo a determinar algo na natureza.

8 «Todavia, se se presta atenção ao uso transcendental do entendimento, mostra-se que essa ideia de uma força fundamental em geral está destinada ao uso hipotético não meramente como problema, mas pretende ter uma realidade objetiva pela qual é postulada a unidade sistemática das diversas forças de uma substancia e é estabelecido um princípio apodíctico da razão. Com efeito, sem que tenhamos uma só vez tentado encontrar a unidade das várias forças e descobrir até quando, após todas as tentativas, falhamos em descobri-la, pressupomos, não obstante, que deve ser possível encontrar uma tal unidade; isso dá-se não unicamente em virtude da unidade da substancia tal como no caso indicado, mas mesmo onde são encontrados vários casos embora em certo grau congêneres, tal como na matéria em geral a razão pressupõe uma unidade sistemática de forças diversas, uma vez que leis particulares da natureza estão sob leis mais gerais e que a economia de princípios torna-se simplesmente não um princípio econômico da razão, mas lei interna da natureza.» (KANT, *Crítica da Razão Pura*, 1974, B 677ff, p.121).

O que é determinável na natureza assume pelo pensamento reflexivo uma mediação para a afirmação de algo. E, essa mediação busca na natureza uma relação, a saber, – a relação entre seu existir e sua essência. O saber e verdade, torna-se em sua estrutura uma relação de unidade, assim, como forma e conteúdo buscam uma relação com o todo. Isso, constituindo, – *unum per se* [Um (todo) por si].

O que temos como verdadeiro se apresenta de várias formas, a saber, pela experiência e reflexão, que tendem para formas finitas. O saber dessas formas finitas acarreta, para o próprio entendimento, uma conciliação com a natureza. Notadamente, na experiência deve-se superar o modo puramente exterior, no seu fundamento apenas nos sentidos, para revelar-se como um aspecto do pensamento concreto, capaz de guiar ao verdadeiro conceito, a exemplo:

Os pensamentos na física são apenas formais pensamentos do entendimento. O conteúdo mais próximo, a matéria não pode ser determinada por meio dos próprios pensamentos, ela precisa, ao contrário, ser considerada a partir da experiência. Apenas o pensamento concreto contém a sua determinação e o seu conteúdo dentro de si, apenas o modo exterior do aparecer pertence aos sentidos.⁹

⁹“Die Gedanken in der Physik sind nur formelle Verstandesgedanken; der nähere Inhalt, Stoff kann nicht durch den Gedanken selbst bestimmt werden, sondern muß aus der Erfahrung genommen werden. Nur der konkrete Gedanke enthält seine Bestimmung, Inhalt in sich; nur die äußerliche Weise des Erscheinens gehört den Sinnen an”. (G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, In: Hegels Werke. Herausgegeben: Hegel-Institut Berlin, Talpa Verlag, 1998, p. 596).

Agora, é nessa conciliação que temos a mediação aparente, no que constitui a forma e o conteúdo [*Gehalt*], a relacionar na realidade o todo; este que está para além da objetividade e subjetividade, ou seja, para além das determinações objetivas do entendimento e do fenômeno. Observa-se que no interior do fenômeno o entendimento na verdade não experimenta outra coisa que o fenômeno mesmo; a rigor, não o fenômeno do modo como é jogo de força, e sim, o jogo de forças em seus momentos absolutamente universais, e no movimento deles, uma vez que o entendimento só faz experiência de si mesmo. Acontece que a consciência, elevada sobre a percepção, apresenta-se concluída unido com o suprassensível através do meio termo do fenômeno. Neste aspecto, estão coincidindo os dois extremos (um, o do puro interior; o segundo, o do interior que observa para dentro desse interior puro). Hegel é conduzido a tratar do conceito de razão para refletir a *consciência-de-si-mesmo*, todavia, porque o entendimento só pode refletir sua interioridade, ou seja, o *puro Além* como um exterior e como um interior; uma vez que o entendimento não pode descrever a *estrutura-de-si-mesmo*, pois esta será a tarefa da razão.

Assim, compreendendo que para Hegel a realidade é espírito. Ademais, podemos compreender que seu sistema filosófico traz a acepção de que o espírito é dialético. E, conseqüentemente, de seu sistema temos a efetividade de afirmar que a dialética é especulativa. Assim, tomado implicitamente todo

esse contexto, convém mencionar que o espírito é um três momentos: Espírito Subjetivo/ Espírito Objetivo/ Espírito Absoluto. No modo em que Hegel descreve:

O desenvolvimento do espírito é este:

1º) O espírito é na forma da relação a si mesmo: no interior dele lhe advém a totalidade ideal da ideia. Isto é: o que seu conceito é, vem-a-ser para ele; para ele, o seu ser é isto: ser junto de si, quer dizer, livre. [É o] espírito subjetivo.

2º) [O espírito é] na forma da realidade como [na forma] de um mundo a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente. [É o] espírito objetivo.

3º) [O espírito é] na unidade – essente em si e para si e produzindo-se eternamente – da objetividade do espírito e de sua idealidade, ou de seu conceito: o espírito em sua verdade absoluta. [É] o espírito absoluto.¹⁰

Hegel no livro *Filosofia de la logica y de la naturaleza* (De Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas)¹¹, aborda sobre o seguinte conceito de natureza:

[...] la Naturaleza ha sido determinada como la idea en la forma del ser-otro (Anderssein). Como la idea es, de este modo, la negación de sí misma y exterior a sí, la Naturaleza no es exterior sólo relativamente respecto a la idea (y respecto a la existencia subjetiva de la idea, el espíritu), sino que la exterioridad constituye la determinación, en la cual ella es como naturaleza.¹²

10 HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 29, § 385.

11 Traduzido do alemão por E. Ovejero y Maury em sua primeira edição, janeiro de 1969.

12 HEGEL, 1969, p. 188.

Na natureza as exterioridades das formas carecem do conceito de si mesma e, isso sob a evidência da subjetividade livre em manifestar a forma como acidente. Livre, as representações das formas se dirigem para a representação da natureza em todos os momentos da existência [*Existenz*].

A natureza ao manifestar sua existência [*Existenz*], manifesta a sua exterioridade no imediato, na finitude. De modo que toda finitude advém de algo expresso na natureza. “Sólo a aquella conciencia que es, desde luego, ella misma exterior y, por consiguiente, inmediata, esto es, a la conciencia sensible, se le parece la naturaleza como lo primero, lo inmediato, como lo que es.”¹³

O homem sob sua experiência sensível, manifesta sua relação prática com a natureza; uma manifestação imanente frente o imediato e ao exterior. Dessa manifestação, temos para as expressões das coisas na natureza um estado de finitude que não se encerra em si mesmo, por conseguinte, a natureza não contém um fim absoluto em si mesmo.

As coisas finitas admitem na natureza diante da subjetividade uma aproximação ao conceito de algo a ser objeto de expressão na própria natureza. O finito torna-se a expressão na natureza, a aproximar forma e conteúdo do todo. O todo, já empreende o finito e o infinito para além da subjetividade e objetividade constituindo a Ideia absoluta. Em uma mediação entre o infinito [*Unendlich*] e o finito [*Endlich*] temos uma síntese a conciliar o espírito como o retorno da

13HEGEL, 1969, p. 189.

ideia desdobrável em si mesma. A natureza,¹⁴ por sua vez constitui o elemento de exteriorização da ideia empreendidos no espaço¹⁵ [*Raum*] e no tempo¹⁶ [*Zeit*].¹⁷ Isso porque a metafísica hegeliana busca captar a essência da realidade como espírito absoluto; agora esse absoluto não é um Deus transcendente, tampouco configura uma dimensão metafísica da realidade que esteja por detrás das coisas, e sim, versa sobre a infinitude que subjaz às coisas mesmas. Assim, o infinito é o que dá sentido e realidade ao finito, desta forma sendo manifestado nele, já que o

14 No § 254 em *Filosofia de la logica y de la naturaleza*, (1969, p. 194), Hegel menciona que “La primera o inmediata determinación de la Naturaleza es la universalidad abstracta de su exterioridad, cuya indiferencia privada de mediación es el espacio. El espacio es la yuxtaposición del todo ideal, porque es el ser fuera de sí mismo, y simplemente continuo, porque esta exterioridad es aún del todo abstracta y no tiene en si ninguna diferencia determinada.”

15 “El espacio es pura cantidad, pero no la cantidad como determinación lógica, sino como determinación inmediata y exterior. La Naturaleza, por tanto, comienza, no con lo cualitativo, sino con lo cuantitativo, porque su determinación no es, como el ser lógico, la primera abstracción y lo inmediato, sino que es ya esencialmente lo mediato en sí, el ser que es exteriormente y es outro.” (HEGEL, 1969, p. 195).

16 Conforme Hegel § 257 (1969, p. 197), “La negatividad, que se refiere como punto al espacio y allí desarrolla sus determinaciones como línea y superficie, es en la esfera de la exterioridad también para si, y pone dentro sus determinaciones, pero juntamente en modo conforme a la esfera de la exterioridad, y nos aparece como indiferente con respecto a la yuxtaposición inmóvil. La negatividad, puesta de est modo, es el tiempo.”

17 Ver RAMETTA, G. *Concetto del tempo: Eternità e “Darstellung” speculativa nel pensiero di Hegel*. Padova: ed. Franco Angeli, [s/d], p. 20ss.

infinito e o finito devem se entender como unidade. Essa unidade empreende-se que o infinito esteja expresso no finito, contudo, designa que o finito nada seria sem a intervenção do infinito no próprio finito.

Só momentaneamente pode o espírito parecer que permanece em uma finitude: mediante sua idealidade, o espírito eleva-se acima dela, sabe do limite que não é um limite fixo. Por isso vai além dele: dele se liberta; e essa libertação não é, como acredita o entendimento, uma libertação jamais acabada, uma libertação apenas visada sempre, até o infinito; ao contrário, o espírito arranca-se desse progresso até o infinito, liberta-se absolutamente do limite do seu Outro, e chega assim ao absoluto ser-para-si; faz-se verdadeiramente infinito.¹⁸

O conceito instituído na subjetividade torna o imediato abstrato apreendido em sua verdade a partir da superação da mediação.¹⁹ Por outro lado, o conceito abre o caminho da liberdade. Nessa liberdade temos a possibilidade da objetividade do imediato abstrato a ser mediado, por assim dizer, da objetividade advinda do infinito. Dessa objetividade sucedida do

18 HEGEL, 1995 (1830), v. 3, p. 33, § 386, adendo.

19 Para Niel, “la médiation peut être soit médiation finie, soit médiation infinie. Dans le premier cas il persiste une certaine extériorité dans le mouvement par lequel le même est référé à l’autre... Dans le deuxième cas, toute extériorité des termes entre eux est supprimée. La médiation est médiation avec soi, liberté. Le passage dans l’autre est retour en soi. Le lien reliant la médiation finie et la médiation infinie se fonde sur ce que le monde d’essences intelligibles qui donne au réel sa consistance est processus d’actualisation de la liberté”. Ver NIEL, Henri. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, Éditions Mouton, 1945, p.70-71.

infinito, toma posse a substância possibilitando como elemento a identidade *em si* e *para si* existente.

As determinações do finito [*Endlich*] se desdobram da relação do infinito [*Unendlich*] em mediação a constitui-se no espaço e no tempo²⁰ ao modo de uma unidade. A unidade em que possibilita ao entendimento não uma oposição, pois já pressupõe uma mediação onde o *ser-em-si-e-para-si*, constituem o ser imediato. O infinito empreende uma relação de si mesmo de determinidade absoluta, no entanto, empreende em si mesmo uma relação de determinidade simples. O infinito, nessa determinação de si mesmo que compreende o absoluto e o simples, enquanto mediações, tornam-se igualmente a negação da própria determinidade. Assim, cada determinidade como negação de si mesma constitui a unidade. O infinito [*Unendlich*] determina em si mesmo a negação do finito, mas em mediação de si mesmo, contém o finito [*Endlich*] em si; ou seja, a unidade entre o infinito e o finito, empreende que cada um deles contém a determinação do outro em si.

O universal verídico, infinito, que é imediatamente tanto particularidade como singularidade em si mesmo, tem de ser inicialmente observado de modo mais preciso como *particularidade*. Ele se determina

20 “El tiempo, unidad negativa de la exterioridad, es algo simplemente abstracto e ideal. El tiempo es el ser que, mientras es, no es, y mientras no es, es; el devenir intuído; lo que quiere decir que las diferencias, simplemente momentáneas, o sea, que se niegan inmediatamente, son determinadas como diferencias extrínsecas, esto es, exteriores a sí mismas.” (HEGEL, 1969, § 258, p. 197).

livremente; sua finitização não é uma passagem que apenas tem lugar na esfera do ser; *ele é poder criador* como a negatividade absoluta que se refere a si mesma.²¹

A unidade entre o infinito e o finito se insere ao conceito de sigo mesmo como uma qualidade que se efetiva ao sentido mais determinado do conceito subjetivo e da objetividade. A unidade rompe com a oposição em que o entendimento assume a determinidade do infinito e a determinidade do finito. E nesse rompimento é livre a mediação que busca o universal e, se determina livremente a uma relação de pura Ideia.

[...] O absoluto é a ideia universal e *una*, que enquanto *julgante* se particulariza no sistema das ideias determinadas, que, no entanto, só consistem em retornar à ideia *una*: à sua verdade. É por esse juízo que a ideia é, antes de tudo, somente a *substância* *una*, universal; mas sua efetividade verdadeira, desenvolvida, é ser como *sujeito* e, assim, como espírito.²²

O infinito constitui para si a pressuposição do finito, tornam-se uma relação de absoluto de si mesmo, como já dito, empreendidos no espaço e no tempo. Pois, conhecemos que o ser natural significa espacial e temporal, que na natureza *isto subsiste junto disso*, no esclarecimento que *isso se segue a isso*; em outros termos, que todo o natural está *fora-de-um-outro*, especificamente até o infinito.

21 HEGEL, 2011, p. 209.

22 HEGEL, 1995 (1830), p. 349, § 213, adendo.

O infinito se nega a si mesmo, essa negatividade expõe o finito que se nega a si mesmo, por conseguinte, temos a afirmação do próprio infinito. A afirmação do infinito tem por base a negação do finito e, isso consiste em um processo de está junto de si mesmo, pressupõe em unidade. Uma unidade que envolve a afirmativa: “a origem, o fundamento da dialética [...] está na relação do finito com o infinito.”²³ Daí então, podemos dizer que “a finitude, contrariamente a sua imagem popular, consiste em não ter limites determinados”,²⁴ pois consideramos ir além da simples oposição do próprio entendimento. Isto verificando a afirmativa de Hegel que “o limite, enquanto não-ser de cada um é o outro de cada um.”²⁵

2 A reflexão como aparência da essência de si mesma

Hegel nos conduz para a acepção da essência no que inferi a sua *determinação*. Ao que propriamente envolve três pontos específicos em uma relação contínua. O primeiro dos pontos trata da relação simples que envolve a essência consigo mesma, no que constitui a pura identidade (*Identität*). A identidade é determinação em si mesma; longe de qualquer contradição, na

23 KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Trad: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 125.

24 FLEISCHMANN, 1968. p. 79.

25 HEGEL. *Science de la Logique* I. Trad. S. Jankélévitch, Paris: Aubier, 1947. p. 126.

essência temos a ausência de determinação, assim, essa é sua determinação, a – pura identidade.

A identidade é, portanto, *nela mesma* não identidade absoluta. Mas, ela é também contrariamente a *determinação* da identidade. Pois como reflexão-em-si ela se põe como seu não ser próprio; ela é o todo, mas como reflexão ela se põe como seu próprio momento, como ser posto, a partir do qual ela é o retorno em si mesma. Assim, como seu momento, ela primeiramente é a identidade como tal como *determinação* da igualdade simples consigo mesma, contra a diferença absoluta.²⁶

O segundo ponto a mencionar é sobre a determinação autêntica no qual constitui a *diferença*, esta inclui duas partes, a saber, apresenta-se como *diferença exterior* ou mesmo indiferente, propriamente é a diversidade em geral; a segunda parte apresenta-se como *diversidade oposta* ou então como oposição (*Opposition*). E é justamente aqui na *oposição*²⁷ que temos o terceiro ponto, trata-se da contradição (*Widerspruch*), e, com esta a oposição se reflete em si mesma tendo como consequência um retorno ao seu fundamento.

Essa diferença é a diferença *em si e para si*, a diferença *absoluta*, a *diferença da essência*. – Ela é a diferença em si e para si, não a diferença por meio de algo exterior, mas diferença *que se relaciona consigo mesma*, portanto, *simples*. – É essencial apreender a diferença absoluta como diferença *simples*. Na diferença absoluta entre o

26 HEGEL, 2011, p. 136.

27 Ver HEGEL, 2011, p. 148-169.

A e o não A é o nada *simples* como tal que a constitui. A diferença mesma é conceito simples. Nisso, exprime-se, são *diferenciadas* duas coisas, que elas etc. – Nisso, isto, é, numa e mesma perspectiva, no mesmo fundamento de determinação. Ele é a *diferença da reflexão*, não o *ser outro da existência*. Uma existência e uma outra existência são postos como se separando; cada uma das existências determinadas uma diante da outra tem um *ser imediato* para si mesma. O *outro da essência*, ao contrário, é o outro em si e para si, não o outro como um outro que se encontra fora dela, a mera determinidade simples em si. Também na esfera da existência o ser outro e a determinidade se mostraram como sendo da natureza de serem determinidade simples, oposição idêntica; mas essa identidade mostrou-se apenas como a *passagem* de uma determinidade na outra. Aqui na esfera da reflexão surge a diferença como diferença refletida, que é posta tal como é em si.²⁸

Portanto, para Hegel, “a reflexão é reflexão determinada; assim, a essência é essência determinada ou ela é *essencialidade*.”²⁹ De modo que a reflexão constitui a *aparência da essência em si mesma*. O que nos infere mencionar que a essência como retorno infinito em si não constitui uma simplicidade imediata, mas propriamente negativa. O que ocorre é um movimento por meios de momentos distintos, ou seja, uma mediação absoluta. Neste aspecto, consiste em determinações refletidas em si.

A relação do negativo consigo mesmo é, portanto, seu retorno em si mesmo; a relação é imediatidade como superação do negativo; mas imediatidade pura

28 HEGEL, 2011, p. 140-141.

29 HEGEL, 2011, p. 131.

e simplesmente apenas como essa relação ou como *retorno desde o uno*, ou seja, a imediatidade que supera a si mesma. – Essa é o *ser posto*, a imediatidade puramente apenas como *determinidade* ou como refletindo. Essa imediatidade, que é apenas *retorno* do negativo em si mesmo, é aquela imediatidade que constitui a determinidade da aparência e de onde anteriormente pareceu começar o movimento reflexionante. Ao invés de poder começar por essa imediatidade, essa é antes primeiramente como o retorno ou como a reflexão mesma. A reflexão é, portanto, o movimento que, uma vez que é retorno, é primeiramente nele aquilo que inicia ou o que retorna.³⁰

Em se tratando de uma reflexão sobre o próprio termo infinito e finito, na esfera lógica³¹ do pensamento, é preciso analisar melhor o significado de lógica em Hegel. O termo conduz significar não apenas o encadeamento de categorias conhecidas a priori, mas também, interligadas por nexos necessários. Por conseguinte, “em lógica, ‘forma’ (pensar) e ‘matéria’ (pensamento) não podem realmente se opor nem mesmo serem distinguidos”.³² O que Hegel chama a atenção para a Ideia (*Idee*) pura, ou mesmo no que envolve a ciência da Ideia pura. Ou seja, para o que envolve a Ideia no elemento abstrato do pensamento. Pois, “só o pensar pensa seus próprios procedimentos; ele é ao mesmo tempo forma e conteúdo”.³³

30 HEGEL, 2011, p. 120-121.

31 A lógica, por conseguinte, deve ser apreendida como o sistema da razão pura, no domínio do pensamento puro. Este domínio é a verdade mesma, tal como é sem distinções confusas em e para si.

32 FLEISCHMANN, 1968. p. 40.

33 FLEISCHMANN, 1968. p. 40.

A ideia pode ser compreendida: como razão (essa é a significação filosófica própria para razão); como sujeito-objeto,³⁴ além disso; como a unidade do ideal e do real; do finito e do infinito; da alma e do corpo; como a possibilidade que tem, nela mesma, sua efetividade; como aquilo cuja natureza só pode ser concebida como existente etc.; porque na ideia estão contidas todas as relações do entendimento, mas em seu infinito retorno e identidade em si mesmos.³⁵

34 Para Barbosa (2010, p. 44), «Hegel expõe, analisando a filosofia de Schelling, no texto da *Diferença* uma unidade especulativa entre sujeito e objeto de forma objetiva. Segundo Hegel, a pretensão de Schelling seria de estabelecer um conhecimento especulativo que leve à convergência entre a filosofia transcendental e a filosofia da natureza. Toda a argumentação de Schelling é que a atividade própria do entendimento não alcança a unidade, senão torna a totalidade uma justaposição das antinomias irredutíveis. Com efeito, a cisão pressupõe algo que fora cindido, o todo. Deste modo, expõe-se na cisão, de um lado, como pensar e, de outro, como ser, um como sujeito-objeto subjetivo, ou outro, como sujeito-objeto objetivo. A unidade proposta e exigida pelo próprio saber filosófico só pode acontecer como uma intuição intelectual, que se mostra ser uma unidade entre a realidade e a idealidade, mas para tal síntese é preciso que tanto o lado subjetivo (o pensar) quanto o lado objetivo (o ser) sejam ambos lados sintéticos em-si mesmos, isto é, sujeito-objeto subjetiva – como um “sistema da inteligência” (no sistema idealismo transcendental) – e sujeito-objeto objetivo – como “sistema da natureza” (filosofia da natureza). Hegel pretende, com isto, que a razão reunifique o *todo* na “identidade da identidade e da não-identidade”, tal como se expressara Platão. Essa referência platônica não é por acaso, muito pelo contrário, a atividade reflexiva da cisão torna-se uma necessidade imanente da estrutura do próprio absoluto e não apenas da consciência subjetiva finita. Se, de um lado, Hegel toma partido de Schelling, nesse texto, de outro, já apresenta seu próprio pensamento, como dialético em seu sentido próprio.».

35 Cf. HEGEL, § 214 da Enciclopédia.

Mas, devemos entender que preliminarmente a essência da lógica constitui a Ideia pura, não obstante, é a pura realidade em sua totalidade, o que estabelece em si mesmo sendo o Espírito (*Geist*). Deste modo, podemos entender que o pensamento consisti em um ponto de partida da lógica hegeliana. Trata-se do primeiro momento do Espírito, por assim dizer, inferi o momento mais abstrato, ao que resulta uma primeira tentativa de uma caracterização do Ser. Daí podemos dizer, que a primeira parte da Ciência da Lógica constitui uma ciência do ser. Consequentemente, “ela tem por domínio o ser imediato e suas determinações imediatas: qualidade, quantidade, medida”.³⁶ Ademais, na concepção de Hegel, o Ser é o verdadeiro e único começo da lógica; o que inclui o pensamento pensado por si mesmo, no que envolve um exercício mais abstrato e vazio. No que prossegue para o fundamento da ciência, então, podemos dizer que o Ser constitui a primeira fase do desenvolvimento do pensamento; o que envolve aqui dois pontos fundamentais, a saber, a imediatidade e a indeterminação.

Assim, na primeira fase do pensamento nos conduz a um aspecto parcial da razão, ao qual é o todo. No entanto, sem nos esquecermos da singularidade do entendimento frente às etapas anteriores da consciência, o que envolve a certeza sensível e a percepção; neste contexto, Gadamer em *La Dialéctica de Hegel* nos diz que: “Uma coisa é clara a esse respeito: olhar o interior é coisa do entendimento, e não já da percepção sensível. [...] O objeto do ‘pensar

36 NOËL, 1894. p. 270.

puro' se caracteriza obviamente pelo fato de não estar dado de modo sensível.”³⁷

Destarte, é neste contexto que na apreensão do termo infinito e finito, temos um fundamento para além das simples oposição do próprio entendimento. Seu fundamento é o Ser, mas o Ser puro, ausente de qualquer outra determinação. Neste aspecto, o Ser puro não tendo nenhuma determinação ou conteúdo, é, portanto, indeterminado – “vazio puro”. Em sua imediatidade indeterminada, o infinito, é igual somente a si mesmo, neste aspecto é semelhante ao Ser, pois não tem nenhuma diferença, seja em seu interior seja em seu exterior. Para Hegel:

O conceito puro é o absolutamente infinito, incondicionado e livre. E aqui, onde começa o tratamento que tem o conceito por seu *conteúdo*, temos de retornar mais uma vez à sua gênese. A *essência se tornou* algo a partir do *ser* e o conceito a partir da *essência* e, com isso, também a partir do *ser*. Mas esse *devir* tem o significado do *contragolpe* [Gegenstoss] de si consigo mesmo, de modo que *o que deveio* é muito mais o *incondicionado* e *originário*. Em sua passagem para a *essência*, o *ser* tornou-se uma *aparência* ou *ser posto* e o *devir* ou a *passagem* para o outro tornou-se um *pôr* e, inversamente, o *pôr* ou a *reflexão* da *essência* se suspendeu e se reconstituiu num *não posto*, num *ser originário*. O conceito é o ato de perpassar esses momentos, o fato de que o elemento qualitativo e originariamente existente é apenas como *pôr* e como *retorno-em-si-mesmo* e que essa pura *reflexão-em-si mesma* é pura e simplesmente o *tornar outro* ou a

37 HANS-GEORG GADAMER, La Dialéctica de Hegel – Cinco Ensayos Hermenéuticos (Tradução de Manuel Garrido), Madrid: Ediciones Cátedra, 2000, p. 56.

determinidade, que justamente por isso é *determinidade infinita*, que se relaciona consigo mesma.³⁸

A igualdade entre o infinito e o finito habita no fato de que tanto um quanto o outro inicialmente não possuem conteúdos. Nessa ausência de conteúdos, podemos dizer que “a negação do finito é a afirmação do infinito”.³⁹ O que nos leva a entender que tanto o infinito quanto o finito são iguais, ainda que assimilamos como sendo diferentes. O que vemos aqui uma explicitação hegeliana da dialética como a alma motriz do processo científico. De modo que temos o entendimento da negação da negação, explicitamente a tese e antítese são negadas, portanto, ocorrendo à síntese dialética que constitui positiva. Sendo assim, abrange o pensamento a um nível mais alto. Mas, no momento racional, as sucessivas superações sintéticas consistem em o conteúdo da ciência e, da reflexão metafísica.⁴⁰

38 HEGEL, 2011, p.204-205.

39 NOËL, 1894. p. 275.

40 “Inaugurada na primeira parte do poema de Parmênides e recebendo uma expressão simbólica no mito platônico da anámnese, a Erinnerung do Ser é a iniciativa teórica fundamental da metafísica e só começa a ser obnubilada pelo avanço dominador do objeto científico-técnico no espaço da razão. Sem a memória permanente do ser que é [...] e sem o reconhecimento do dinamismo ontológico fundamental que orienta os seres para o Absoluto do ser ou o múltiplo para o Uno – tarefa sempre recomeçada da metafísica – o espaço fica livre para o domínio do saber puramente operacional e, conseqüentemente, para a plena manipulação técnica da realidade, sem outra regra senão os fins imediatos da utilidade e da satisfação das necessidades, lançadas essas no processo sem fim do ‘mau infinito’ [Hegel]. Em outras palavras [...] retomar, em novo estilo teórico, o exercício

Assim, o *fundamento* de por que na ciência pura se começa pelo ser puro foi antes indicado imediatamente nele mesmo. Esse ser puro é a unidade na qual retrocede o saber puro ou, se ele mesmo ainda deve ser mantido distinto de sua unidade como forma, ele também é o conteúdo do mesmo. Esse é o lado segundo o qual esse *ser puro*, esse imediato-absoluto é igualmente o que é mediado absolutamente. Mas ele tem de ser igualmente tomado de modo essencial apenas na unilateralidade de ser o puramente imediato, *justamente* porque ele aqui é como o início. Na medida em que não seria essa indeterminidade pura, na medida em que seria determinado, ele seria tomado como mediado, como algo já conduzido mais adiante; um determinado contém um *outro* como um primeiro. Reside, portanto, na *natureza do início mesmo* que ele é o ser e nada mais. Não é necessário, por conseguinte, nenhuma outra preparação para entrar na filosofia, nem reflexões de outra ordem e pontos de amarração.⁴¹

Hegel, deste modo, procura intitular e designar a filosofia como ciência filosófica (*philosophischen Wissenschaft*). Consequentemente, no seu Sistema da Ciência (*System der Wissenschaft*), ela é que apreende o saber especulativo ou positivamente racional (*das spekulativens oder positiv-vernünftiges Wissen*), propriamente, na configuração em que não se atém ao saber abstrato ou do entendimento

de uma memória metafísica que reencontre o ser através da densa rede dos objetos científico-técnicos que nos envolve sempre mais, essa a tarefa maior que se apresentará à filosofia se ela, como acreditamos, sobreviver na nova civilização que se anuncia” (HENRIQUE VAZ, Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental, in: C. TOLEDO, L. MOREIRA (org.), Ética e Direito, São Paulo: Loyola, 2002, p. 283, p. 286).

41 HEGEL, 2011, p.55-56.

(*das abstraktes oder verständiges Wissen*) e, não apenas ao saber dialético ou negativamente racional (*das dialektisches oder negativvernünftiges Wissen*). Sobretudo, porque segundo Hegel: “A ciência só pode surgir do saber fenomenal e do movimento”.⁴²

3 Hegel e a unidade do infinito e finito

Não obstante, Oliveira afirma que “[...] a relação entre as duas categorias [finito e infinito] não é simétrica, uma vez que o infinito abarca o finito, e para Hegel essa unidade de finito e infinito já é sempre pressuposta mesmo quando negada, o que faz com que a autonomia do finito seja ilusória.”⁴³

Deste modo, é possível afirmar que o infinito tem o duplo sentido de ser *um* – dois momentos, o finito e o infinito; e assim ele é o *mal-infinito*, ou seja, o infinito no qual aqueles dois, ele próprio e seu outro, são apenas momentos. Destarte, a *má-infinitude* acontece na separação promovida pelo entendimento entre o finito e o infinito. O que efetivamente decorre que o finito desapareça em progressão indefinida no infinito do entendimento. Bonaccini, assim, avalia que a má-infinitude *qualitativa*, tem no limite sua determinação; e a má-infinitude *quantitativa*, abordada logicamente como uma série infinita, que se determina no número, portanto, como limite quantitativo. Em ambos, considera que existe uma finitização do infinito.⁴⁴

42 Cf. §76 ao §78 In: HEGEL, G. W. F., Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, 2005.

43 OLIVEIRA, 2002, p. 218.

44 Cf. BONACCINI, J. *Dialética em Kant e Hegel*, pp. 235ss.

Para Hegel, o infinito está de fato presente, pois constitui dele ser o processo no qual ele se reduz a ser apenas uma de suas determinações frente ao finito, e, neste aspecto, dele próprio ser apenas um dos finitos e suprasumir esta sua diferença em relação a si mesma até a afirmação de si, sobressaindo, ser através desta mediação como *infinito verdadeiro*. Este infinito enquanto ser *que-retornou-a-si*, trata-se de uma relação de si consigo mesmo, é ser, entretanto, não ser abstrato e carente de determinação, porquanto ele está posto como negando a negação; nesses termos, o infinito, também, – ser-aí, pois ele contém a negação em geral, conseqüentemente a determinidade. Deste modo, Hegel nos diz que o – infinito é e está aí presente, atual. Enquanto superar da finitude, isto é, da finitude enquanto tal e igualmente da infinitude apenas negativa e que apenas se lhe defronta, consisti em este retorno dentro de si, relação consigo mesmo, – ser. Agora, assumindo que neste ser há negação, então, ele é *Dasein*; no entanto, dado que ela, além disso, consistir em essencialmente negação da negação que se relaciona consigo, ela é o *Dasein* que podemos denominar de ser-para-si.

Nas palavras de Lardic: “é preciso que a negação seja a do infinito por si mesmo, para que este último não seja reduzido a um outro que não ele, é preciso que a identidade seja a da identidade e da diferença.”⁴⁵

Para Hegel, o ser é o conceito somente em si, e, sua ulterior determinação, consisti em um passar para outra coisa. Trata-se de uma determinação-progressiva

45 LARDIC, 1995, p. 88.

é um *pôr-para-fora* e, assim sendo, um desdobrar-se do conceito em si essente; também, é o adentrar-se em si do ser, constitui um aprofundar-se do ser em si mesmo.⁴⁶ Nesse contexto, ao constatar as dificuldades nas quais caía o idealismo subjetivo, Hegel admite o argumento ontológico em sua formulação e validade lógica, uma vez que nele encontra o que almeja desenvolver em sua própria filosofia, a saber, a afirmação da identidade entre ser e pensar, do infinito e do finito. Em complemento, Heidegger nos diz que: “o verdadeiro ser é o pensamento que se pensa a si mesmo absolutamente. Ser e pensar são para Hegel o mesmo [...]”.⁴⁷

Então, podemos compreender que o verdadeiro infinito não se relaciona extrinsecamente com o finito, sendo algo que lhe vem desde o exterior, pois como tem sua negação em si mesmo, podemos dizer que efetivamente, – o finito constitui-lhe a diferença como algo imanente. Daí, o que caracteriza a Positiva Infinitude consiste no processo da medida, ou seja, não é simplesmente a má infinitude do progresso infinito na figura de uma perene transformação de qualidade em qualidade, conseqüentemente, de quantidade em qualidade; pois deve está presente, a verdadeira infinitude do seguir junto consigo mesmo em seu Outro. “O infinito – a afirmação enquanto negação da negação –, em vez dos lados mais abstratos, do ser e

46 Cf. G. W. F HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830 (Tradução de Paulo Meneses e Pe. José Machado), São Paulo: Loyola, 1995, § 84, p. 173.

47 Cf. MARTIN HEIDEGGER, Hegel e os Gregos (Tradução de Ernildo Stein), São Paulo: Duas Cidades, 1971, p. 112.

do nada, do Algo e do um Outro etc., tinha, pois, a qualidade e a quantidade como seus lados.”⁴⁸ A medida é justamente o ser completo, pois, o ser é essencialmente um determinar-se a si mesmo; onde sua completa determinidade, nesses termos, atinge-a na medida. Nesses termos, podemos afirmar que a determinidade do Ser-para-si (*fürsichsein*) é a “determinidade infinita”⁴⁹

“Ora, esse puro ser é pura abstração, e portanto o absolutamente negativo que, tomado de modo igualmente imediato é o nada”.⁵⁰ No entanto, preliminarmente, é preciso empreender que esse puro Ser é indeterminado, e neste aspecto, ele é idêntico ao seu oposto, – o Nada. Assim, o Nada não possui nenhuma determinação. Significa afirmar que Ser e Nada consisti em uma e mesma coisa, e, se constituem mutuamente.

4 Considerações Finais

Ademais, sobre o movimento especulativo ou positivamente racional, Hegel nos inferiu que a dialética tem um resultado positivo. Principalmente, por ter um conteúdo determinado, ou por seu resultado na verdade não ser simplesmente o nada vazio, o abstrato. Visto que o nada é “simples igualdade consigo mesmo, o vazio perfeito, a ausência de determinação e de conteúdo”.⁵¹ O que precisamente temos a negação de

48 Cf. HEGEL, Enciclopédia, § 111, p. 218.

49 Cf. HEGEL, Enciclopédia § 96, p. 194.

50 HEGEL, Enciclopédia, § 87, p. 178.

51 HEGEL. *Science de la Logique* I. Trad. S. Jankélévitch, Paris: Aubier, 1947. p. 72.

certas determinações que são contidas no resultado, porque justamente não é um nada imediato, no entanto, podemos dizer que é um resultado. Hegel chamará de *Dasein* a decorrência da dialética do ser e do nada. Destarte, o *Dasein* pode ser configurado como o ser-aí, assim, constitui o transitar incessante do ser no nada e do nada no ser; deste modo, o devir tido como resultado é justamente o ser-aí.

Assegura-se que o infinito e o finito são distintos, no entanto, se identificam quanto ao conteúdo, no qual é pura indeterminação. Nesses termos, deduz mediante o fluxo existente entre o infinito e o finito, pela dupla negação de ambos, o próprio conceito de devir (*Werden*), do vir-a-ser, que equivale ao puro fluxo, movimento em que o infinito se converte no finito e, o finito se converte em infinito. Em nossa acepção, temos aqui é a passagem à unidade do ser e do nada, em uma configuração que se apresenta sob a forma da unidade direta e unilateral desses dois momentos. Portanto, podemos dizer que este devir, – é o ser-aí [*Dasein*]. Assim, a conciliação do infinito e do finito ocorre mediante uma acepção do devir, pois o início não é o puro finito, mas um finito que deve sair da natureza do universal.

Mas, é justamente a natureza do universal ser algo simples, que contém, por meio da absoluta negatividade, a suprema diferença e determinidade *em si*. O *ser* é algo simples, como *imediato*; por isso é algo apenas opinado [*Gemeintes*] e não se pode dizer dele o que é; ele é, por conseguinte, imediatamente uno com seu outro, com o *não ser*. Justamente esse é o seu conceito, de ser algo assim simples, que imediatamente desaparece em seu oposto; ele é o *devir*. O *universal*, ao contrario, é o *simples*,

que igualmente é *o mais rico em si mesmo*, porque é o conceito.⁵²

Por isso, no próprio início, já está contido o infinito. O início tem na natureza, portanto, um e outro, o infinito e o finito; em configuração constitui a unidade do Ser com o Nada. A dialética concebida por Hegel consiste em um processo em que ocorre o fluxo do ser em si, no que envolve o objeto, e do ser para si, envolvendo o sujeito, a reflexão, e, ainda o que abrange o ser em si e para si, – o conceito.

Notadamente aqui, a dialética pensada por Hegel, consisti no princípio para se atingir o conhecimento do Espírito. O que no entendimento na Lógica do Ser, Hegel nos conduz para a determinação reflexiva da expressão dos opostos; onde os opostos determinam-se mutuamente, a exemplo, o finito e o infinito, o positivo e o negativo, a permanência e a mudança, o relativo e o absoluto. O que na natureza as contrariedades formam a realidade. Assim, toda a realidade está submetida ao conflito dos opostos. De modo que podemos apreender a realidade, sem contradição, como uma unidade formada por esses opostos, como um fluxo e devir.



52 HEGEL, 2011, p. 205.

Referências bibliográficas

BARBOSA, Alexandre de Moura. **Ciência e Experiência: um ensaio sobre a Fenomenologia do espírito de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

BELAVAL, Yvon. **Historia de la Filosofía; La filosofía alemana de Leibniz a Hegel**. V. 7. Buenos Aires: Siglo xxi de Argentina Editores, 2002.

BONACCINI, Juan Adolfo. **A dialética em Kant e Hegel**. Natal: EDUFRN, 2000.

FLEISCHMANN, Eugène. **La science universelle ou la logique de Hegel**. Paris: Plon, 1968.

GADAMER, HANS-GEORG. **La Dialéctica de Hegel – Cinco Ensayos Hermenéuticos**. (Tradução de Manuel Garrido), Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia de la lógica y de la naturaleza** (De Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas). Traducción del alemán por E. Ovejero y Maury. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1969.

HEGEL. **Science de la Logique I**. Paris: Aubier, 1947.

HEGEL. **Ciencia de la lógica**. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica** (Excertos). Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo, Barcarolla, 2011.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). A Filosofia do Espírito**. Tradução Paulo Meneses e José Machado (colaboração). São Paulo: Loyola, 1995. v. 3.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio.** Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid, Alianza Editorial, 2005.

HEGEL, G. W. F., **Fenomenologia do Espírito** (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, 2005.

HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III,** In: Hegels Werke. Herausgegeben: Hegel-Institut Berlin, Talpa Verlag, 1998.

HEIDEGGER, MARTIN. **Hegel e os Gregos** (Tradução de Ernildo Stein), São Paulo: Duas Cidades, 1971.

HENRIQUE VAZ. **Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental.** In: C. TOLEDO, L. MOREIRA (org.), *Ética e Direito*, São Paulo: Loyola, 2002.

KANT, IMMANOEL. **Crítica da Razão Pura.** Tradução de Valério Rohden, São Paulo: Abril cultural, 1974.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de história do pensamento filosófico.** Trad: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

LARDIC, J. M. **A contingência em Hegel.** In: HEGEL, G.W.F. *Como o senso comum compreende a filosofia.* Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Paz e Terra, 1995b.

NIEL, Henri. **De la médiation dans la philosophie de Hegel.** Aubier, Éditions Montaigne, 1945.

NOËL, Georges. **La logique de Hegel: La science de l'être. Revue de Métaphysique et de Morale.** Paris, T. 2, n° 3. Maio de 1894, pp. 270-298.

OLIVEIRA, M. A. de. **Para além da fragmentação – Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Sobre a fundamentação.** Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

RAMETTA, G. **Concetto del tempo: Eternità e “Darstellung” speculativa nel pensiero di Hegel.** Padova: ed. FrancoAngeli, 19__.



A inexistência do Mal e a graça de Deus: Uma discussão acerca da liberdade em Santo Agostinho

SUELEN PEREIRA DA CUNHA *

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo identificar a relação existente entre livre-arbítrio e liberdade diante da graça divina e inexistência do mal na filosofia agostiniana, tendo como referência a obra *O livre-arbítrio*. Para tanto, é demonstrado a inexistência do mal ontológico. Diante da inexistência do mal ontológico, é discutido a origem do mal moral e sua relação com o livre-arbítrio. Posteriormente, é visto o papel e os tipos de graça divina e como, através delas, o homem readquiriu sua liberdade. Concluindo, assim, que o livre-arbítrio se refere à vontade, enquanto a liberdade diz respeito à ação.

PALAVRAS-CHAVE

Agostinho. Livre-arbítrio. Liberdade. Inexistência do Mal.

* Mestranda pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC). Pesquisadora no Grupo de Estudo da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE) e membro do grupo de estudo em tradução e recepção dos clássicos da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC). E-mail: suelenldp2011@gmail.com.

The inexistence of Evil and the God's grace: A discussion about freedom in Saint Augustine

ABSTRACT

This study aims to identify the relationship between free-will and freedom from divine grace and nonexistent of evil in the Augustinian philosophy, with reference to the work *Free-will*. Therefore, it is demonstrated the nonexistent of ontological evil. Before lack of ontological evil, it is discussed the origin of moral evil and its relation to free-will. Later, it is seen the role and the divine grace's types and how, through them, the man regained his freedom. In conclusion, the free-will refers to the will as the freedom refers to action.

KEYWORDS

Augustine. Free-will. Freedom. Nonexistent of evil.

Introdução

Para Agostinho de Hipona (354 – 430), é difícil conceber a existência de um mal ontológico, dado que, para existir, o mal teria que ter sido criado por Deus. No entanto, Deus aparece na filosofia agostiniana como um ser cuja bondade é plena, isto é, há uma identificação entre Deus e Bem. À vista disso, há um problema na ideia de existência de um mal ontológico, pois, como Deus criaria algo completamente diferente de sua própria essência? Diante de tal problemática, Agostinho se dedica à investigação sobre a natureza e possibilidade do mal, já que as implicações da não criação de um mal ontológico leva à aporias sobre a possibilidade do mal moral, posto que, se o mal não vem de Deus, o que implica sua inexistência, de onde teria vindo o mal moral, uma vez que a existência do pecado é admitida?

A problemática que envolve a relação entre graça, livre-arbítrio e liberdade também está associada à impossibilidade de existência do mal ontológico, na medida em que tal inexistência põe em questão a realidade do mal moral. O presente trabalho tem por objetivo a compreensão das relações entre as categorias de liberdade, livre-arbítrio e a necessidade da graça frente à inexistência do mal ontológico. À vista disso, este estudo faz uma análise da relação das citadas categorias, afim de que, ao final, seja possível evidenciar a coexistência das três em um mesmo indivíduo. Desta maneira, tem-se na categoria de livre vontade a chave para solucionar os embaraços provocados pela problemática apresentada.

1 Inexistência do mal ontológico-metafísico e suas consequências

Por dizer respeito ao poder de escolha, para que haja liberdade é necessário que exista pelo menos duas opções. Neste sentido, para que um homem livre seja considerado bom, a priori, é preciso que ele possa escolher entre o bem e o mal. Assim, em Agostinho, a questão da liberdade se faz problemática, dado que ele não concebe a existência do mal em si mesmo, como afirmavam os maniqueus, logo, não seria possível optar pelo bem ou mal, isto é, as duas opções necessárias à liberdade não existiriam. Ora, Agostinho parte do pressuposto de que Deus é bom e que teria criado todas as coisas, de modo que fica a questão: se Deus é bom e criou tudo o que existe, todas as coisas criadas são, essencialmente, boas; assim, qual seria a causa eficiente do Mal? Para responder esta pergunta, Agostinho trabalha com o Mal em três perspectivas, são elas: o mal ontológico-metafísico, moral¹ e físico.

Para entender como a liberdade é possível diante da inexistência do mal ontológico é importante a compreensão do porquê, segundo Agostinho, o mal ontológico-metafísico não existe. Segundo o Hiponense, não há dois princípios contrários, como afirmavam os maniqueus², e sim um princípio único

1 “O mal consiste na aversão da vontade ao Bem imutável para se converter aos bens transitórios”. Agostinho. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira; revisão Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995. Pág. 142.

2 Refiro-me ao dualismo entre o bem e o mal.

pelo qual todas as coisas foram criadas. Ele argumenta que se tudo foi criado por Deus³ e se antes da criação não havia nada, como afirma o livro de Gênesis⁴, ou o mal ontológico-metafísico é uma criação de Deus, ou não existe. Agostinho opta pela segunda opção e para fundamentá-la afirma que tudo foi criado a partir de uma mistura de Deus e Nada. Assim, partindo da ideia de que Deus é bom e não poderia gerar algo mal, chegasse à conclusão de que o mal não possui uma ‘causa eficiente’, pois o Mal não é. O mal ontológico-metafísico é, então, uma privação do Bem, um afastamento do ser. Agostinho fundamenta sua tese argumentando que bondade e perfeição são encontradas em tudo que possui ordem, número ou medida⁵, de forma que a bondade dos seres está relacionada a esses elementos. Isto ocorre de tal forma que na ausência dos citados elementos o que sobra é o nada absoluto, uma total ausência de ser.

Aliás, a um ser ao qual tiveres retirado completamente esses três elementos, nele nada restará, absolutamente. Porque, mesmo se nele permanecesse um começo qualquer de perfeição, desde que aí não encontres mais medida, nem o número, nem a ordem: visto que em toda parte onde se encontrarem esses três elementos existe a perfeição plenamente realizada [...]. Assim,

3 No livro I da obra *A Trindade*, Agostinho afirma que não há criatura capaz de gerar a si mesma.

4 Gênesis 1. Ao dizer que Deus no princípio criou os céus e a terra e ao longo do primeiro capítulo ele menciona a criação de todas as coisas existentes.

5 No livro III da *Trindade* Agostinho afirma que Deus tem a causa prima de toda medida, peso e número.

se acontecesse a supressão total do bem o que restaria não é um quase nada, mas sim um absoluto nada.⁶

A relação entre ordem, forma e medida com a perfeição é, em Agostinho, algo incontestável, porquanto o ser que está presente em todo o universo é o ser de Deus, ainda que o universo seja um composto de Ser e Nada. Admitir um mal, ou uma imperfeição no universo é colocar em xeque a bondade e perfeição do próprio Deus⁷. Pois, se Deus fosse o criador do mal seria problemática a afirmação de que Deus é bom, no entanto a bondade divina é, na filosofia agostiniana, um pressuposto axiomático. Se este mal, o mal ontológico-metafísico, existisse como um ser contrário a Deus e que lhe oferecesse rivalidade, como afirmavam os maniqueus, Deus não seria Deus, já que haveria algo potencialmente semelhante a ele oferecendo-lhe resistência.

Assim, sendo Deus concebido como plena bondade e criador de tudo o que existe, fica logicamente provado a inexistência do mal ontológico. É preciso, então, ponderar sobre o mal moral e mal físico. Ora, para Agostinho, o mal moral é o pecado⁸, neste sentido é preciso ter em mente que ele, o pecado, depende da má vontade e esta não possui causa eficiente, mas 'causa deficiente'. Este fato se dá porque é pela livre vontade, e só por ela, que o homem pode afastar-se daquilo que é,

6 AGOSTINHO. *Op. cit.* 1995. p. 143

7 Isto porque como algo bom e perfeito geraria algo mal ou imperfeito? Um ser só pode dar aquilo que ele possui.

8 Agostinho entende como pecado o afastar-se do Bem imutável para se voltar aos bens privados, exteriores e, portanto, inferiores.

ou seja, é só pela vontade que o homem pode afastar-se do Ser de Deus, que faz parte da sua própria natureza.

Ainda referente ao mal moral, este também está relacionado à questão da criação e da liberdade. Mesmo diante da inexistência do mal ontológico, para que exista liberdade, é preciso que haja escolha, mas quais são as opções as quais o homem pode optar se só lhe resta o bem, ou melhor, o ser? Resta ao homem duas, o ser e o nada. É na possibilidade de escolha entre o Ser e o Nada que a forma com que o homem é constituído se faz importante, pois é justamente em uma inclinação ao nada⁹ que reside o pecado, o mal moral. Tudo que foi criado é bom e a medida de bondade e perfeição dos seres está relacionada ao seu grau de finitude e mutabilidade, assim existem seres melhores¹⁰, que são eternos e imutáveis, e seres menos bons¹¹. Todos os seres, no entanto, são bons¹². Neste sentido, o mal moral ocorre devido uma desordem de interesses, quando o homem passa a desejar mais os bem mutáveis¹³ do que os imutáveis¹⁴, dando preferência a estes últimos. Tal preferência causa uma

9 O homem passa a inclinar-se mais ao seu não-ser do que ao ser.

10 Mais cheio de Ser, ou seja, como uma maior proporção de medida, forma e ordem.

11 Com menos ordem, forma e medida.

12 Isso porque extinta todas estas coisas (medida, forma e ordem), não resta nada. Ou seja, aquilo que é denominado como mal não tem sua existência em si mesmo, visto que o que se chama de mal nada mais é do que a corrupção do bem. Logo, para que exista 'mal' é preciso que exista algo (ser) sobre a qual ocorrerá a corrupção.

13 Uti.

14 Frui.

desordem e é esta desordem que se denomina mal moral, pois é nela que o pecado tem origem. O mal físico, por sua vez, é uma consequência do pecado original, ou seja, é uma consequência do mal moral.

O único meio pelo qual o homem pode tender ao nada é através da livre vontade, ou livre-arbítrio. Agostinho, na sua obra *O Livre-arbítrio* chega a esta conclusão ao refletir se o livre-arbítrio vem de Deus, se ele é bom e, por consequência, se Deus, de fato, deveria o ter dado ao homem. “Posto que ninguém esteja forçado a pecar, nem por sua própria natureza, nem pela natureza de outro, logo só vem a pecar por sua própria vontade”¹⁵. O argumento consiste no seguinte: se fosse da natureza do homem pecar ele o faria por necessidade, de forma que Deus, ao punir aquele que peca, estaria sendo injusto, visto que não se trataria de uma escolha. No entanto, a justiça de Deus não é questionada na filosofia agostiniana, portanto, parte-se do princípio de que Deus é justo, fato que, por si, torna improvável o pecado fazer parte da natureza humana de forma necessária.

2 O livre-arbítrio

Se o homem não peca por necessidade, ele só pode o fazer voluntariamente; a esta voluntariedade Agostinho denomina livre-arbítrio¹⁶. Evódio, na já citada obra, questiona se a livre vontade deveria ser dada, já que sem ela o homem não pecaria. Agostinho assegura que a livre vontade é um bem porque é somente por ela

15 AGOSTINHO. *Op.cit.* 1995. p. 203.

16 Ou livre vontade.

que o homem deseja viver retamente e por ser o único meio pelo qual o homem deseja o bem, como poderia ser ruim o homem a possuir? Ele vai mais a fundo ao afirmar que a livre vontade é um dom de Deus dado ao homem, o que implica no fato da livre vontade ser boa. Assim, se só existe o bem, este é dividido em dois grupos que, por sua vez, é subdividido em três. Ele é dividido em bens do espírito e corpóreos, de modo que os bens do espírito aparecem como superiores aos corpóreos e são subdivididos em dois grupos.

Portanto, as virtudes pelas quais as pessoas vivem honestamente pertencem à categoria de grandes bens. As diversas espécies de corpos sem os quais pode-se viver com honestidade, contam-se entre os bens mínimos. E por sua vez, as forças do espírito, sem as quais não se pode viver de modo honesto, são bens médios.¹⁷

Assim, os bens corpóreos são inferiores porque, mesmo que sejam bens, é possível viver honestamente sem eles; os bens espirituais são aqueles sem os quais não é possível viver honestamente e, por isso, são superiores. Neste sentido, os bens espirituais são subdivididos em dois: as virtudes cardeais¹⁸ e os bens médios. As virtudes cardeais são as mais perfeitas e superiores, uma vez que delas o homem pode abusar de seu uso sem que delas provenha algum mal, destas virtudes o homem pode usar livremente. Quando, porém, se trata dos bens médios, ainda que sem eles não seja possível viver honestamente¹⁹,

17AGOSTINHO. *Op.cit.* 1995. p. 138.

18 As virtudes cardeais são: Justiça, prudência, força e temperança.

19 E por isso eles são superiores aos bens corpóreos.

seu uso, quando não é feito de forma correta, pode ser mau. Agostinho fundamenta sua tese argumentando que assim como as partes do corpo são bens, por terem sido dadas por Deus²⁰, o seu mau uso pode fazer com que sejam maus, ocorreria algo semelhante com as virtudes médias, pois elas são boas, mas podem ser más se forem más utilizadas. O livre-arbítrio está entre esses bens médios que, mesmo sendo bens, podem ser maus pelo uso que se faz deles²¹.

Mesmo que o mal moral tenha sua origem na livre vontade, este fato não torna a vontade algo mau. Isto porque a maldade que reside na vontade é, na verdade, uma corrupção da vontade, assegura Agostinho: “Tal defeito, porém, sendo voluntário, está posto sob nosso poder. Porque, se de fato o temeres, é preciso não o querer; e se não o quiseres, ele não existirá”²². A vontade é um bem, um dom dado por Deus que permite que se escolha com retidão. Ele é um bem porque as escolhas se dão por meio dele, assim, se por um lado sem o livre-arbítrio o homem não poderia pecar, por outro, sem ele o homem não poderia desejar agir bem, de forma que não seria merecedor nem de castigos e nem de recompensas. Além disso, Deus teria dado o livre-arbítrio ao homem para que este pudesse agir retamente e aderir

20 Nota-se que, para Agostinho, é incontestável o fato de todos os bens terem sua origem em Deus. Assim, segundo o Bispo de Hipona, tudo que é bom vem de Deus e tudo que é dado por Deus é bom.

21 É importante deixar claro que quando dizemos que elas podem ser más não estamos dizendo que elas serão más em si, mas somente que o seu uso será mau.

22 AGOSTINHO. *Op.cit.* 1995. p. 143.

ao Sumo Bem, no entanto, por algum motivo, que Agostinho revela ignorar, o homem passa a preferir os bens mutáveis aos imutáveis.

Aliás, assemelha-se, de fato, ao movimento que arrasta a pedra para baixo, sob este aspecto que, assim como tal movimento é próprio da pedra, assim também é próprio da alma. Mas diferencia-se nisto, que a pedra não possui o poder de reter o movimento que lhe arrasta, e ela pode não querer. Ela não é arrastada ao abandono dos bens superiores para escolher os inferiores. Assim, o movimento da pedra é natural e o mal, voluntário.²³

Este movimento, de tendência às coisas inferiores, é fruto da própria vontade. Fato que é evidenciado através da punição divina, pois se fosse da natureza da alma se voltar para o que lhe é inferior, tal tendência não seria considerada pecado. Se ela, a alma, fosse constrangida por algo que lhe é inferior, também não seria considerado pecado, pois não pode haver culpa naquilo que não está em nosso poder. O castigo divino, então, revela que este movimento da alma para as coisas inferiores não é natural e nem é fruto de constrangimento de algo superior. Também não é fruto do poder das coisas inferiores, porque nada que é inferior pode dominar aquilo que lhe é superior. Logo, o movimento pecaminoso da vontade só pode vir dela mesma, já que a vontade, enquanto vontade, é livre. Se assemelhando a razão, que só faz uso de si mesma para se compreender, a vontade também só faz uso de si mesma para escolher, ou seja, a vontade só depende dela mesma.

23 AGOSTINHO. *Op.cit.* 1995. p. 150.

O questionamento sobre o livre-arbítrio aparece, agora, sob outra perspectiva,²⁴ uma vez que o que será questionado é a forma com que o livre-arbítrio está no homem. A questão é: será que Deus não deveria ter dado o livre-arbítrio ao homem de tal forma que fosse impossível que com ele o homem viesse a pecar?²⁵ Agostinho, para resolver está aporia, leva em consideração que tudo que existe, tanto os bens superiores como os inferiores, são partes da perfeição que há no universo. Ele argumenta que, ao olhar um desses bens inferiores²⁶, o homem pode se perguntar por que Deus não o fez de uma melhor forma. Contudo, para o Hiponense, este tipo de pergunta é um erro, já que tudo que existe é tão bom quanto poderia ser, pois faz parte da perfeição que há no universo, ou seja, nada pode ser mais perfeito do que aquilo que já é. Além disso, ainda que algo pudesse ser melhor do que é, o homem jamais poderia questionar o seu estado de natureza, pois sua natureza, bem como as demais coisas, foi dada por Deus, constituindo, assim, um tipo de graça²⁷.

24 Se antes se questionava se o livre-arbítrio deveria ter sido dado ao homem, agora se questiona a forma com que este bem foi dado.

25 Nota-se que a partir de agora o livre-arbítrio é visto como um bem e que já não se questiona se ele deve ou não estar no homem, isso porque se admite que é só por ele que o homem pode alcançar o Sumo Bem. Logo, se admite a necessidade da livre vontade.

26 Os bens são inferiores ou superiores de acordo com o seu grau de finitude e mutabilidade.

27 A graça criadora.

3 O dois tipos de graça e a questão da liberdade

Para uma melhor compreensão do papel do livre-arbítrio e a possibilidade de liberdade, se faz necessário discorrer sobre os dois tipos de graça: a graça criadora e a graça libertadora. A primeira, a criadora, diz respeito à própria natureza humana e à criação, ela é o que fundamenta a tese de que todas as coisas são tão boas quanto poderiam ser. Dessa forma, a reivindicação pela perfeição de algo não é válida²⁸, pois tudo tem uma razão de ser²⁹. Todo estado de natureza, então, diz respeito a um tipo de graça, de modo que mesmo que algo pudesse ter sido criado de uma forma superior, nada poderia ser exigido de Deus, posto que a própria existência é oriunda de um ato divino³⁰, ou seja, a existência, seja qual o estado em que se encontra, é fruto da graça divina. “Logo, todos os seres lhe devem primeiramente tudo o que são, enquanto natureza existente.”³¹.

Ainda no que diz respeito à graça criadora, pode-se afirmar que sem ela nem o próprio homem existiria, logo, todas as coisas que são dadas ao homem fazem parte desta primeira classificação da graça. Étienne Gilson explica: “Deus Criou o homem

28 Ou seja, não é válida a afirmação de que alguma coisa possa se tornar mais perfeita, pois todas as coisas são tão perfeitas quanto poderia ser.

29 São tão boas quanto poderiam, pois tem um papel fundamental na ordem e perfeição do universo.

30 Pois no princípio nada havia além de Deus, de forma que “no princípio criou Deus os céus e a terra” Gn 1;1

31 AGOSTINHO. *Op.cit.* 1995. p. 202.

num certo estado de natureza; se o tivesse criado num outro estado, inferior, teria havido um outro estado de natureza; no fim das contas, tanto um como outro seriam apenas um dom gratuito de Deus”³²

Quando se trata da graça libertadora, é ela que possibilita a salvação do homem e lhe devolve a liberdade. Dado que, para perder sua liberdade o homem só precisou se afastar de Deus e, para isso, só a vontade foi suficiente³³. Ao afastar-se do Sumo Bem, o homem perdeu sua liberdade³⁴, no entanto, não perdeu seu livre-arbítrio, porque este não lhe pode ser tirado por está no âmbito da vontade. Sem o livre-arbítrio não há vontade, sem vontade não há escolhas, sem escolhas não há beatitude; logo, mesmo que o mau uso do livre-arbítrio tenha feito com que o homem se afastasse de Deus para se voltar aos bens inferiores ele, o livre-arbítrio, não pode ser considerado algo mau. O livre-arbítrio, por ser fundamental para que o homem alcance a beatitude³⁵, é um bem, tendo sido dado em função de algo bom.³⁶

32 GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiana Negreiro Abbud Alyoub. São Paulo: Paulus, 2006. p. 282.

33 Só era necessário fazer uso da sua livre vontade.

34 Entendemos a liberdade como o poder de agir bem, uma vez que o livre-arbítrio está no campo da vontade enquanto a liberdade está no campo da ação.

35 Isto porque é só através do livre-arbítrio que o homem pode aderir ao Sumo Bem, sendo só com o Sumo Bem que ele pode alcançar a verdadeira felicidade.

36 Para adquirir a beatitude.

De fato, essa é a punição muito justa do pecado: fazer perder aquilo que não foi bem usado, quando seria possível tê-lo feito, sem dificuldade alguma, caso o quisesse. Em outras palavras, é muito justo que quem, sabendo, mas não querendo agir bem, seja privado de perceber o que é bom. E quem não querendo agir bem, quando o podia, perca o poder de praticá-lo quando o quer de novo.³⁷

Com o mau uso do livre-arbítrio, o homem perdeu sua liberdade e afastou-se do Sumo Bem. Contudo para retornar ao Sumo Bem só a vontade já não era suficiente. Para Agostinho, só a interferência divina poderia fazer com que o homem se volte para Deus. Esta interferência se daria através do chamado de Deus, que utilizaria de sua presciência para persuadir o homem. É preciso, no entanto, esclarecer como se dá a relação entre a presciência divina e o livre-arbítrio, porquanto sem este esclarecimento a mente pode ser induzida a pensar que a livre vontade é anulada. Primeiro, é indispensável o entendimento de que, mesmo que Deus saiba exatamente o que irá acontecer, as coisas não acontecem porque Deus sabe, ao contrário, Deus sabe por que acontecem.

O que se quer dizer é que a presciência não é a causa pela qual as coisas acontecem, antes, a causa da presciência é o acontecimento das coisas. Assim, ninguém pode justificar o pecado o atribuindo à presciência divina, afirmando que só peca porque Deus previu e que se não fosse à presciência o pecado

37AGOSTINHO. *Op.cit.* 1995. p. 210.

jamais teria acontecido. Ora, Deus prever o pecado do homem porque ele de fato vai se consumir devido a um ato da vontade, o pecado não acontece porque Deus prevê, Deus prevê porque acontece. Assim, como já foi dito, o homem afastou-se de Deus por sua livre vontade, contudo não é por ela que ele poderá se aproximar de Deus novamente e é aqui que entra o segundo tipo de graça, a graça libertadora.

Atuando na redenção do homem, a graça libertadora é a única que pode auxiliá-lo na recuperação de sua liberdade, retorno ao Sumo Bem e alcance da beatitude. É somente a graça que possibilita a realização do bem que a vontade deseja, assim, pode ser dito que o livre-arbítrio está no campo da vontade enquanto a liberdade, no da ação, pois ela consiste em realizar aquilo que se deseja. Desta forma, o segundo tipo de graça é responsável por dar ao homem o poder de agir bem. De modo que só possui liberdade aquele que foi alcançado pela graça libertadora. Todos aqueles que não alcançaram a graça divina só possuem o livre-arbítrio³⁸, pois a livre vontade não lhes pode ser tirada. Para o bispo de Hipona, Deus não obriga o homem a aceitar o segundo tipo de graça, no entanto, ele sabe exatamente como persuadir o homem.

Esta persuasão é a chave para a compreensão da conciliação entre presciência divina e livre-arbítrio, para a ideia de eleição e livre vontade. Ora, Deus se utilizaria de sua Onisciência para persuadir os eleitos a aceitar a graça libertadora. “Na verdade, se Deus quisesse, poderia chamar

38 Porque o livre-arbítrio não pode ser retirado do homem, pois ele faz parte, inclusive, do primeiro tipo de graça, a graça criadora.

todos os homens da tal maneira que nenhum recusasse entregar-se a seu chamado, e poderia fazê-lo sem derrogar em nada o livre-arbítrio do homem.”³⁹. Agostinho afirma não saber qual o critério usado por Deus para chamar alguém para a sua graça. Todavia, relata que aqueles a quem Deus chama, além de possuir o livre-arbítrio, pois é através dele que o homem atende o chamado de Deus, possuirá também a liberdade, adquirindo, assim, a capacidade de realizar o bem que deseja praticar. Fica claro, então, que o livre-arbítrio diz respeito ao primeiro tipo de graça, a graça criadora; ao passo que a liberdade, ao segundo tipo de graça, a graça libertadora.

É somente por meio da graça que o homem alcança a liberdade, porque para agir bem ele precisa do auxílio divino, necessitando da força dada por Deus para resistir à inclinação ao pecado. Enquanto o homem só possuir o livre-arbítrio, ainda que deseje o bem, ele não consegue resistir ao pecado. A resistência da inclinação aos bens inferiores só pode ser feita por meio da força dada por Deus. É a isto que é denominado liberdade: o poder de fazer aquilo que se deseja. “A graça de Deus, porém, é sempre boa, e faz com que tenha boa vontade quem antes a tinha má. Com seu auxílio, a vontade que começou a ser boa, cresce em tanta bondade que chega a cumprir os mandamentos divinos que quiser, quando desejar com decisão.”⁴⁰. Pode-se ver, então, que o agir bem só

39 GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo; Paulus, 2006. p. 294.

40 AGOSTINHO. *A Graça (II)*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo. Paulus, 2000. p. 56.

é possível por meio da graça divina, porque, se por um lado, a graça criadora, com o livre-arbítrio, possibilita o pecado por meio da livre vontade, por outro, a graça libertadora possibilita a concretização do desejo de agir bem.

Conclusão

Assim, conclui-se que a inexistência do mal, na filosofia agostiniana, não anula a liberdade ou o livre-arbítrio, isto porque o poder de escolha persiste. Entretanto, a escolha se dá entre os diversos níveis de bens e não mais entre o bem e o mal, como afirmavam os maniqueus. A partir disso, tem-se que o pecado consiste em afastar-se de Deus para se volta aos bens inferiores. Este movimento de inclinação aos bens inferiores se dá por meio da livre vontade, que é um bem, mas um bem que pertence ao primeiro tipo de graça, a graça criadora. O livre-arbítrio, mesmo que seja por onde o pecado tem sua origem, foi dado para que com ele o homem possa viver honestamente, sendo a má utilização deste bem o que constitui o mal moral.

Foi o mal moral, o movimento de inclinação aos bens mutáveis, o responsável pelo distanciamento entre criatura e criador. Isso porque ao voltar-se para as coisas mutáveis o homem se tornou culpável, dado que a livre vontade só faz uso dela mesma, não sendo constrangida por nenhum ser inferior, superior ou igual a ela. Desta forma, fica evidente que, na filosofia agostiniana, não faz parte da natureza humana pecar, se o fizesse, Deus não puniria o homem pelo pecado cometido. A primeira punição do pecado foi a perda

da liberdade. Liberdade que, por sua vez, só pode ser, desde então, alcançada mediante uma interferência divina. Tal punição teria sido um ato de justiça, visto que, se foi voluntariamente que o homem se voltou aos bens inferiores, para recuperar sua liberdade, só a livre vontade já não é suficiente. Aqui se tem o segundo tipo de graça, a graça libertadora, esta graça só é obtida mediante o chamado de Deus, que o faz através de sua presciência.

A presciência divina não anula o livre-arbítrio porque, mesmo com o chamado de Deus, se faz necessário que o homem escolha atender este chamado. Uma vez aceita a graça libertadora de Deus, o homem passa a ser livre. Alcançando a liberdade, que consiste no poder de fazer o bem, o homem tem o poder de fazer aquilo que deseja. Este poder de agir bem foi perdido e só é readquirido por meio de uma intervenção divina. Isso acontece porque a graça criadora proporciona liberdade no âmbito da vontade mediante o livre-arbítrio, enquanto a graça libertadora proporciona a liberdade no campo da ação, permitindo que o homem execute o bem que deseja. No entanto, nem todos são chamados para participar do segundo tipo de graça e o critério usado para por Deus, para escolher a quem chamar, Agostinho revela não saber.



Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *Livre Arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira; revisão Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *A Graça (II)*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. *A Trindade*. Tradução do original latino e introdução Agostinho Belmonte; revisão e notas complementares Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

GILSON, Étienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiana Negreiro Abbud Alyoub. São Paulo: Paulus. 2006.

_____. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.



A Abordagem deleuziana sobre as Faculdades na Filosofia Crítica de Kant

PATRÍCIA SILVEIRA PENHA *

RESUMO

Gilles Deleuze (1925-1995), filósofo francês contemporâneo, explicitou em sua filosofia (enquanto produtora de conceitos) noções importantes como a problemática da diferença, da multiplicidade, da imanência e do acontecimento. Este artigo tem como objetivo realizar um estudo das faculdades do conhecimento (a sensibilidade, o entendimento e a razão) a partir da *Introdução* (sobre o Método Transcendental em Kant) em *A Filosofia Crítica de Kant* (1963), a fim de saber se é possível que uma delas aja de forma autônoma. Portanto, Deleuze observa a filosofia de Kant como responsável por analisar as condições de possibilidades do conhecimento através das faculdades.

PALAVRAS-CHAVE

Deleuze. Kant. Faculdades. Conhecimento. Criticismo.

* Mestranda em Filosofia - UECE; Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Social e Política; E-mail: patricia.silveira91@gmail.com.

The Deleuzian approach about the Faculties in Kant's Critical Philosophy

ABSTRACT

Gilles Deleuze (1925-1995), a contemporary French philosopher, explained in his philosophy (as a producer of concepts) important notions such as the problem of difference, of multiplicity, of immanence and happening. This article aims to conduct a study of the knowledge faculties (sensibility, understanding and reason) from the Introduction (on the Transcendental method Kant) in *Kant's Critical Philosophy* (1963), in order to know whether possible that one of them to act autonomously. So Deleuze observes the philosophy of Kant as responsible for analyzing the conditions of possibility of knowledge across faculties.

KEYWORDS

Deleuze. Kant. Faculties. Knowledge. Criticism.

Introdução

Immanuel Kant fundou a Filosofia Crítica e foi um dos grandes filósofos relevantes da Modernidade. Mas, é preciso destacar que Kant nem sempre foi um filósofo crítico, como por exemplo, em sua fase pré-crítica (Período no qual Kant atuou como docente privado na Universidade de Königsberg. Durante esse período, Kant foi influenciado pela metafísica racionalista alemã de Gottfried Wilhelm Leibniz e por Cristian Wolff e pela Física de Isaac Newton). Kant ainda não tinha desenvolvido sua filosofia criticista. O método utilizado por Kant foi o criticismo que tinha como principal objeto de estudo a análise crítica das faculdades cognitivas do ser humano¹. A Filosofia de Kant foi dividida por especialistas em dois grandes períodos: o pré-crítico e o crítico². O período crítico³ de Kant foi caracterizado

1 Nas palavras de George Pascal (2009, p. 33): “O método kantiano pode denominar-se método reflexivo. Com efeito, é refletindo sobre os conhecimentos racionais que nós possuímos que Kant tentará obter uma idéia precisa da própria natureza da razão. E a reflexão nada mais é senão aquele movimento pelo qual o sujeito, a partir de suas próprias operações se volta sobre si mesmo. A análise reflexiva está, pois, ligada à idéia crítica”.

2 Para um estudo sobre as três críticas, cf. FERRY, Luc. *Kant: Uma leitura das três “críticas”*. Tradução de Carina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010, p. 8: “[...] me dediquei ao trabalho, humilde, mas cativante, que consiste – este é o objeto da primeira parte deste livro – em oferecer ao leitor uma introdução às três obras maiores de Kant – as três Críticas, que correspondem, numa primeira abordagem, à teoria do conhecimento, à moral e à estética.

3 De acordo com Leite (2007, p. 15), “Kant, conhecido como o Filósofo das Três Críticas – Crítica da razão pura (1781), Crítica da razão prática (1788) e Crítica do Juízo (1790) -, desenvolveu,

pela distinção entre o sensível e o inteligível, e pela sua aproximação da problemática das faculdades do conhecimento. Durante esse período, Kant publicou três grandes e polêmicas obras: *Crítica da Razão Pura*, (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781), *Crítica da Razão Prática* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) e *Crítica da Faculdade do Juízo* (*Kritik der Urteilskraft*, 1790).

O criticismo de Kant iniciou-se em 1781, com a publicação de sua relevante obra, a *Crítica da Razão Pura*. Foi a partir da leitura de David Hume (1711-1776)⁴ que Kant compreendeu a necessidade de repensar sobre a metafísica e seus problemas colocados. Segundo Pascal (2008, p. 29), “o principal motivo que levou Kant a sua filosofia crítica “não foi a rejeição das conclusões, e, sim, a consciência da incerteza dessas conclusões, e da fraqueza dos argumentos em que assentavam.” O empirismo cético de Hume⁵ despertou Kant de seu “sono dogmático” e fez com que o filósofo de *Königsberg* realizasse estudos acerca da filosofia especulativa. Hume criticou a ideia de causalidade (da conexão

ao lado de uma filosofia teórica, preocupada com a razão especulativa, uma filosofia prática, cujo desdobramento tem importante consequência para o seu pensamento ético [...]”

4 Filósofo escocês nascido em Edimburgo, foi um dos principais representantes do empirismo cético.

5 Conforme Dudley (2013, p. 26): “A filosofia precisa demonstrar que Hume falhou em estabelecer que a razão é incapaz de orientar e motivar o comportamento humano, e, portanto, que foi incapaz de estabelecer que os seres humanos não são livres. Este é o projeto que define a *Crítica da razão pura* de Kant, cujo objetivo central é oferecer a defesa da liberdade e da moralidade, e assim fazendo preservar a perspectiva do iluminismo e da modernidade”.

de causa e efeito) afirmando que a razão é incapaz de pensar de maneira a priori, isto é, a razão só pode pensar de maneira a posteriori por meio da experiência sensível. Para Hume, as noções a priori partiriam da experiência, não podendo existir a possibilidade de nenhuma metafísica. A partir disso, Kant indagou sobre as possibilidades e os limites do conhecimento, afirmando que o criticismo contém uma faculdade complexa que resulta em uma síntese: a sensibilidade e o entendimento. Conforme Kant, através da sensibilidade conhecemos os objetos que são representados para nós. Por conseguinte, por meio do entendimento pensamos sobre estes objetos.

Kant criticou o racionalismo dogmático de Leibniz (1646-1716)⁶ e Wolff (1679-1754)⁷ indagando que a filosofia de ambos os filósofos discorreu por uma perspectiva totalmente equivocada quando abordou a questão das investigações acerca da natureza e da origem dos conhecimentos humanos. Na perspectiva de Kant, a filosofia de Leibniz e de Wolff considerou apenas a lógica e a distinção entre o sensível e o inteligível descartando a possibilidade da origem e do conteúdo destes conhecimentos. Sendo assim, como já dizia Kant, através da categoria da sensibilidade é impossível conhecermos as coisas como elas são (coisa-em-si).

Gilles Deleuze destacou a crítica que Kant fez ao empirismo cético e ao racionalismo dogmático,

6 Gottfried Leibniz foi um filósofo racionalista alemão, realizou estudos nos campos da metafísica, matemática, religião e etc.

7 Filósofo racionalista alemão que realizou estudos metafísicos e teológicos.

em sua obra *A Filosofia Crítica de Kant*. Sobre o empirismo, diz Kant (2001, p11), “embora todo o nosso conhecimento tenha início na experiência, não significa que todo ele provenha daí.” Conforme Deleuze, o empirismo que se baseia na experiência e está ligado a natureza a sensibilidade e a afetividade, afirma que a razão não pode ser considerada como faculdade dos fins. Diferente do empirismo, o papel da razão consiste em estabelecer os fins comuns tanto aos homens como aos animais.

No primeiro tópico foi feita uma exposição acerca da crítica de Kant ao racionalismo e ao empirismo, a partir do pensamento de Deleuze o qual afirmou que os fins da razão independem da experiência, pois são a priori. No segundo tópico, Deleuze fez a distinção entre as três faculdades de Kant, são elas: a faculdade de conhecer, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de apetição a fim de saber se é possível que uma delas seja superior agindo de forma autônoma. No terceiro tópico, Deleuze define a síntese de duas formas: como sendo a priori (necessária e universal) e a posteriori (derivado da experiência).

Na perspectiva de Deleuze, existem interesses da razão (interesses práticos) que correspondem ao sentido da palavra faculdade resultando em um sistema dos fins. No quinto tópico, foi necessário apresentar o segundo sentido da palavra faculdade (que aparece como representações específicas) a fim de distinguir do primeiro (que se relaciona de diversas formas a uma representação). A partir da leitura kantiana, Deleuze apresentou os tipos de faculdades e

representações existentes: a intuição (sensibilidade), o conceito (entendimento) e a ideia (razão).

No último tópico, abordaremos a relação feita por Deleuze acerca dos dois sentidos da palavra faculdade afirmando que em sua forma superior, isto é, em seu primeiro sentido, ela é autônoma, pois é capaz de legislar os objetos que se submetem a ela. Ao definir o primeiro sentido da palavra faculdade, Deleuze sentiu a necessidade de apresentar o seu segundo sentido que consiste saber como realizar os interesses da razão.

1 Crítica Ao Racionalismo e ao Empirismo

Logo na *Introdução* da obra *A Filosofia Crítica de Kant*, Deleuze (2000, p.9) define a filosofia de Kant como sendo “a ciência da relação entre todos os conhecimentos e os fins essenciais da razão humana; ou como o amor que o ser racional experimenta pelos fins supremos da razão humana.” Os fins supremos da razão humana correspondem à cultura ou instrução que tornam o homem um ser esclarecido. Segundo Kant (2012, p. 307):

A produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte a sua liberdade) é a *cultura*. Por isso só a cultura pode ser o último fim, o qual se tem razão de atribuir à natureza a respeito do gênero humano [...].

Com isso, Deleuze aborda a crítica que Kant fez ao empirismo cético e ao racionalismo dogmático. Sobre o empirismo, Kant diz que não existe conhecimento que não proceda da experiência, ou seja, o nosso conhecimento começa com a experiência. Para

tanto, Kant (2001, p. 41) não desvaloriza o conhecimento empírico, pois demonstra que conhecemos quando temos a experiência de algo já que o homem é um sujeito que conhece.

Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início.

Conforme Deleuze, o empirismo que se baseia na experiência, afirma que a razão não pode ser considerada como faculdade dos fins, pois o empirismo está ligado à natureza, à afetividade e à sensibilidade. De acordo com Kant, a razão é a faculdade⁸ dos fins responsável por tornar o homem um ser moral. Diferente do empirismo, o papel da razão consiste em estabelecer os fins comuns seja tanto para os homens ou aos animais. Kant vai além do empirismo e afirma que existem fins da cultura e fins que pertencem à razão. Na *Crítica do Juízo* (1790), Kant define o fim último como aquele considerado absoluto no qual a natureza não é suficiente para efetuar em conformidade com a ideia.

8 Conforme Vaysse (2012, p. 34): “uma faculdade é uma certa relação entre a representação e o objeto ou o sujeito, ou uma fonte específica de representações.”

Com isso, na perspectiva de Deleuze (2000, p. 10), Kant elaborou argumentos de três espécies: 1) Argumento de valor; 2) Argumento por absurdo; 3) Argumento de conflito:

Argumento de valor: se a razão apenas servisse para realizar fins da natureza, vemos mal como poderia ela ter um valor superior a simples animalidade; Argumento por absurdo: Se a natureza tivesse querido realizar seus próprios fins num ser dotado de razão teria feito mal em confiar-se ao que há nele de racional, tendo sido preferível que se entregasse ao instinto tanto pelos meios como pelo fim; Argumento de conflito: se a razão não passasse de uma faculdade dos meios, não se percebe de que modo dois gêneros de fins poderiam opor-se no homem, como espécie animal e como espécie moral.

Para explicar melhor o argumento de valor, Deleuze afirma que é evidente que a razão tenha utilidade em usos naturais, porém, ela deve existir com uma utilidade mais elevada do que apenas servir destes fins. Deleuze ressalta que um fim é uma representação que determina a vontade, isto é, o querer pela satisfação ligada ao objeto, sendo ela uma representação ou sensível ou racional. Sobre o sentimento de prazer, Deleuze diz que corresponde a um princípio que determina a vontade. Contra o racionalismo, Kant afirma que não apenas os fins supremos são fins da razão, pois é a razão que estabelece ela mesma ao estabelecer os fins. A razão é fim em si mesma e legisladora de seus próprios interesses. A razão para Kant é capaz de ordenar o que devo fazer.

Conforme Deleuze, tanto os fins ou interesses da razão não devem ser julgados pela experiência e nem por nenhuma instância superior à razão. O método transcendental de Kant corresponde a uma crítica da razão como juiz da própria razão. O objetivo deste método é mostrar a verdadeira natureza dos interesses ou dos fins da razão e os meios para efetivar estes interesses.

2 A Faculdade e o seu primeiro sentido

Deleuze define a representação como relacionada a algo diferente de si, como algo externo, isto é, como sujeito e objeto. Para tanto, Kant afirma que o conhecimento se dá através de três faculdades, são elas: a *faculdade de conhecimento*, o *sentimento de prazer e desprazer* e a *faculdade de apetição*. Segundo Kant (2012, p. 8-10, grifos do autor):

Para a faculdade de conhecimento, apenas o entendimento é legislador [...] Para a faculdade de apetição, como uma faculdade superior segundo o conceito de liberdade, apenas a razão (na qual somente encontra este conceito) é legisladora *a priori*. Ora, entre a faculdade de conhecimento e a de apetição está o sentimento de prazer, assim como a faculdade do juízo está contida entre o entendimento e a razão.

Primeiramente, de acordo com Deleuze, uma representação que se refere ao objeto sendo por acordo ou conformidade corresponde à *faculdade de conhecer*. Por conseguinte, uma representação que entra em uma relação de causalidade com o objeto pode ser chamada

de *faculdade de desejar* (apetição). E, por último, uma representação ao ser relacionada com o sujeito, tendo um certo efeito sobre ele, seja aumentando ou diminuindo a sua força se define como faculdade o *sentimento de prazer e de dor*. Portanto, a tarefa de Deleuze é investigar nos escritos de Kant se cada uma destas faculdades é capaz de uma forma superior e autônoma. Conforme Deleuze, Kant só admitiu a possibilidade de uma forma superior: a do prazer e da dor.

3 Investigação sobre a Faculdade de conhecer superior

Deleuze afirma que para conhecermos algo é preciso não apenas termos uma representação, mas sim, sairmos dela. Sendo assim, o conhecimento pode ser considerado como uma síntese de representações. Uma síntese se apresenta de duas formas: *a posteriori* (quando depende da experiência) e *a priori* (que é universal e necessário, pois independe da experiência e isto significa que não deriva dela). Porém, em certos casos pode ser que o *a priori* se aplique ou não se a experiência. Deleuze define o conceito de *Causa* como não sendo o produto de uma indução, mas sim, um conceito *a priori* em que é possível reconhecer na experiência algo que acontece.

Quando a síntese for empírica, a faculdade de conhecer aparecerá sob forma inferior, já que ela encontra sua lei na experiência e não em si mesma. Quando a síntese for *a priori*, a faculdade de conhecer é superior. Para tanto, a faculdade de conhecer determina o interesse da Razão. Como afirma Deleuze

(2000, p. 12): “Um interesse da razão define-se por aquilo que a razão se interessa em função do estado superior de uma faculdade”. Deleuze ao ler Kant afirmou que a *Crítica da Razão Pura* trabalha com a síntese *a priori*, por isso, ela independe da experiência, mas se aplica a esta.

4 A Faculdade de desejar superior

Para que a faculdade de desejar seja superior é necessário que ela deixe de ser uma representação de um objeto, ou seja, é preciso que ela represente a sua forma pura *a priori*. Nas palavras de Kant (2015, p.58-59) “Ora, se se separa de uma lei toda a matéria, isto é, todo o objeto da vontade (enquanto fundamento determinante), dela não resta senão a simples forma de uma legislação universal.” A faculdade de desejar só pode ser superior e ter uma síntese *a priori* se a vontade não for determinada pelo prazer, mas sim, pela lei em si mesma em sua simples forma e somente assim ela poderá ser autônoma.

Deleuze cita o exemplo da lei moral de Kant, na qual a razão age por si mesma independente de nenhum sentimento de prazer ou de dor. A faculdade de desejar superior possui um interesse prático da razão e este interesse não se confunde com o interesse empírico e com o especulativo (teórico). A preocupação de Deleuze sobre a crítica em geral é investigar se existem interesses da razão que diferem da natureza, sendo que, os interesses da razão formam um sistema hierárquico e orgânico, ou seja, que se

referem aos fins do ser racional. Diz Deleuze (2000, p. 15) “A idéia de uma pluralidade (e de uma hierarquia) sistemática dos interesses, em conformidade com o primeiro sentido da palavra <<faculdade>>, domina o método kantiano. Esta idéia é um autêntico princípio, princípio de um sistema dos fins.”

5 A Faculdade e o seu segundo sentido

Deleuze nos mostra dois sentidos da palavra faculdade a qual veremos adiante. Como vimos, a palavra faculdade em primeiro sentido tem várias relações com uma representação, já no segundo sentido, a palavra faculdade significa uma fonte de representações específicas. Por conseguinte, são distinguidas as faculdades e as representações existentes: 1º *Intuição* (utiliza-se da sensibilidade e é uma representação singular, tendo como referencia um objeto da experiência); 2º *Conceito* (utiliza-se do entendimento e é uma representação que se refere de forma mediata a um objeto da experiência por meio de outras representações); 3º *Ideia* (utiliza-se da razão e supera a possibilidade da experiência). Em seguida, Deleuze (2000, *ibid*, grifos do autor) diz que:

[...] devemos distinguir a representação e aquilo que se apresenta [...] O que se nos apresenta ou o que aparece na intuição, é, antes de tudo, o fenômeno enquanto diversidade sensível empírica (*a posteriori*). Vemos que, em Kant, fenômeno não quer dizer aparência, mas aparição.

Deleuze cita o exemplo do fenômeno que aparece tanto no espaço como no tempo. O espaço e o tempo são formas puras de aparição por meio da nossa intuição ou sensibilidade⁹. A sensibilidade só é apresentada de maneira *a priori* por meio de duas coisas: do espaço e do tempo (intuições puras). De acordo com Deleuze, é a própria representação que se define como conhecimento, ou seja, como síntese do que se apresenta. Deleuze apresenta três faculdades ativas que se relacionam e são modos de representações específicas: a imaginação (como síntese), o entendimento (como unidade) e a razão (como totalidade).

6 Os dois sentidos da palavra Faculdade e a relação entre eles

A palavra faculdade na sua forma superior e em seu primeiro sentido é autônoma e legisladora no sentido em que ela legisla os objetos que lhe estão submetidos. Para que seja definido o primeiro sentido da palavra faculdade é necessário buscar uma faculdade, em segundo sentido, que seja capaz

9 “[...] Kant refina a tradicional explicação filosófica de aparência ao estabelecer a distinção entre aparência, fenômeno e ilusão. Ele insiste nessas distinções a fim de redimir a aparência da má reputação e descrédito que sofreu nas mãos da tradição filosófica: não é simplesmente ilusão — a semelhança enganadora da percepção sensível — mas, antes, a experiência dentro dos limites de intuições humanas de espaço e tempo.” Para mais informações cf.: CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 69-70.

de realizar os interesses da razão como legisladora. Diz Deleuze (2000, p.16-17):

A primeira questão da Crítica em geral, pois: quais são essas formas superiores, que interesses são esses e sobre que incidem eles? Mas sobrevém uma segunda questão: como se realiza um interesse da razão? Isto é: o que garante a submissão dos objetos, como são eles submetidos? E a imaginação, é o entendimento ou é a razão? [...] Por outras palavras, nada nos garante que a razão se encarregue por si mesma de realizar o *seu próprio* interesse,

Deleuze aponta o exemplo da *Crítica da Razão Pura* cujo objetivo é descobrir a faculdade de conhecer superior, ou seja, o interesse especulativo da razão. De acordo com Deleuze, os fenômenos não são as coisas em si, mas sim, aquilo que é submetido à faculdade de conhecer, isto é, aquilo que torna um conhecimento possível. Por conseguinte, Deleuze (2000, *ibid*, grifos do autor) mostra a célebre resposta de Kant a respeito da seguinte pergunta: “Qual é a faculdade (no segundo sentido) que legisla na própria faculdade de conhecer?” Kant respondeu que somente o entendimento é legislador seja na faculdade de conhecer ou no interesse especulativo da razão. É a própria razão que legisla no interesse prático dela mesma. Dessa forma, o entendimento ao se relacionar com a razão e a imaginação, desempenha um papel original sendo determinado pela razão.

Considerações finais

Conclui-se que, Deleuze ao realizar estudos sobre a Filosofia Crítica de Immanuel Kant, baseou-se em três relevantes obras que deram origem ao Criticismo Kantiano: *A Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica da Faculdade do Juízo*. Estas três grandes obras trataram da relação entre as três faculdades abordadas por Kant, são elas: Imaginação, Entendimento e Razão. Deleuze em seus estudos sobre Kant demonstrou a existência de uma faculdade que é legisladora, isto é, que age de forma autônoma.

Sendo assim, Deleuze fez uma investigação sobre qual das faculdades abordadas por Kant é capaz de ter uma forma superior, são elas: faculdade de conhecer (que está relacionada ao sujeito e ao objeto), a faculdade de desejar (que ocorre quando uma representação tem uma relação de causalidade com o objeto) e o sentimento de prazer e de dor (que ocorre quando uma representação se relaciona com o sujeito tendo efeito sobre ele). Como assinalou Vaysse (2012, p. 35), de acordo com Deleuze:

Pode-se entender a filosofia crítica de Kant como uma teoria das faculdades. Dada uma faculdade no primeiro sentido do termo, é preciso encontrar qual é a faculdade no segundo sentido que lhe confere sua forma superior. Por isso, é o entendimento que legisla a favor do interesse especulativo da faculdade de conhecer superior e a razão a favor do interesse prático da faculdade de desejar superior, sendo que o fato de uma faculdade legislar não exclui as

outras faculdades, mas lhes confere a cada vez um papel determinado. No que concerne ao sentimento de prazer e de dor, ele só pode alcançar sua forma superior se for desinteressado [...].

Assim, já que a faculdade no primeiro sentido corresponde a um interesse da razão, então em um segundo sentido busca investigar se ela é capaz de realizar a tarefa legisladora. Portanto, Deleuze ressaltou que o entendimento é determinado pela razão que consiste em uma faculdade legisladora e autônoma.



Referências bibliográficas

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa, Portugal: Edições 70. 2000.

DUDLEY, Will. *Idealismo Alemão*. Tradução: Jacques A. Wainberg. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FERRY, Luc. Kant: *Uma leitura das três “críticas”*. Tradução de Carina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5. ed. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

LEITE, Flamarion Tavares. *10 Lições sobre Kant*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

VAYSSE, Jean-Marie. *Vocabulário de Immanuel Kant*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012.



A Felicidade como virtude em Benedictus de Spinoza

GUADALUPE MACÊDO MARQUES *

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo abordar o conceito de Felicidade segundo o filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677), para o qual Felicidade reside no conhecimento e amor a Deus, o que o filósofo chama de amor intelectual de Deus (*amor dei intellectuallis*). Se a tradição filosófica associava esse conceito à vida contemplativa, Spinoza o identifica à virtude. Para a realização desse estudo, será aqui utilizada a *Ética* (1677), principal obra do filósofo. Pode-se concluir, portanto, que para Spinoza a Felicidade não consiste em uma recompensa de uma vida virtuosa, pois é ela a própria virtude.

PALAVRAS-CHAVE

Felicidade. Amor. Deus. Virtude. Spinoza.

* Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Bolsista CAPES. Membro do grupo de pesquisa *A liberdade ontológica como fundamentação da liberdade política em Benedictus de Spinoza*, sob a coordenação do prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Dedicar-se atualmente à pesquisa que tem como título *Os fundamentos do Estado democrático em Benedictus de Spinoza*. E-mail: guazinhah@hotmail.com.

Happiness as virtue in Benedictus de Spinoza

ABSTRACT

This article aims to address the concept of Happiness according to the Dutch philosopher Benedictus de Spinoza (1632-1677) , for which happiness lies in the knowledge and love of God , what the philosopher calls the intellectual love of God (*amor dei intellectuallis*). If the philosophical tradition associated this concept to the contemplative life, Spinoza identifies virtue. For the realization of this study, it will be used here to Ethics (1677), the main work of the philosopher. It can be concluded, therefore, that for Spinoza Happiness does not consist in a reward of a virtuous life , for it is virtue itself.

KEYWORDS

Happiness. Love. God. Virtue. Spinoza.

Introdução

O filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677) apresenta um pensamento ético e político à frente de seu tempo. Sua principal obra, a *Ética* (1677), não possui regras para o agir humano, pois é ela caracterizada pela abordagem de temas como Deus, Natureza, corpo, mente, afetos, servidão e finalmente, a liberdade. Sobre esse assunto diz Marilena Chauí: “A filosofia de Espinosa é uma ética da alegria, da felicidade, do contentamento intelectual e da liberdade individual e política.”¹ A ética spinozana propõe a ideia de que o homem é efeito imanente da atividade de uma potência absoluta, que é Deus, o qual é responsável pela produção de toda a Natureza sem, contudo, separar-se dela. Os seres humanos, assim como tudo o que existe, fazem parte da Natureza, podendo por isso, compartilhar da sua potência. Em Spinoza, a liberdade não é livre-arbítrio da vontade, mas uma ação que segue, necessariamente, as leis da Natureza da qual o homem é uma parte. Ser feliz, para o filósofo, é conhecer a Deus. Esse conhecimento está associado à ideia de liberdade e de felicidade, a qual é para o filósofo, sinônimo de virtude.

Pode-se afirmar nesse sentido, que para Spinoza a felicidade consiste no conhecimento e amor a Deus como causa de tudo que existe. Quanto mais se conhece à substância infinita da qual o homem é uma parte, mais livre e feliz ele se tornará.

1 CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras. 2011, p. 67.

A *Ética* de Spinoza

A *Ética demonstrada à maneira dos geômetras* (1677)², de publicação póstuma, consiste na principal obra de Benedictus de Spinoza. Escrita em modelo geométrico, está dividida em cinco Partes: 1) *De Deus*, 2) *A Natureza e a origem da mente*, 3) *A origem e natureza dos afetos*, 4) *A servidão humana ou a força dos afetos* e 5) *A potência do intelecto ou a liberdade humana*. Na Parte I, Spinoza expõe sua concepção de Deus, compreendendo-o como Substância³, que é causa de si (*causa sui*)⁴, única e absolutamente livre. Deus para Spinoza corresponde ao todo: *Deus sive natura* (Deus, ou seja, a Natureza), sendo, portanto, uma concepção imanente, divergindo, nesse sentido, da tradição teológico-cristã, a qual defende a ideia de um Deus transcendente, criador de tudo que existe. Em Spinoza, não há a noção de criação, mas de produção. A Substância ou Deus possui infinitos atributos⁵, mas nós compreendemos apenas dois: pensamento (mente) e extensão (corpo). Nós, seres

2 Para as citações da *Ética*, utilizaremos a sigla E e indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (p), prefácios (Pref), corolários (c) e escólios (s), com seus respectivos números.

3 “3. Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado.” (E1Def 3).

4 “1. Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (E1Def 1).

5 “4. Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a essência.” (E1Def 4).

humanos, assim como tudo o que existe na Natureza somos modos⁶ dessa substância. Significa dizer que somos modificações finitas da Substância absolutamente infinita. Como modos, estamos em Deus, o qual é por Spinoza, assim definido: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.”⁷ O corpo humano, assim como o de todos os seres que existem e o universo físico constituem modificações da substância pelo atributo extensão. A substância é pensante, “modificada”, quando exerce a inteligência, a memória... As ideias assim como a mente são modificações da substância pelo atributo pensamento.

Ao ser causa de si, a Substância ou Deus, faz existir todas as coisas singulares que a exprimem, pois são efeitos de sua potência infinita. “Todos os seres seguem necessariamente a essência absolutamente infinita de Deus, que não se separa deles, ao contrário, se exprime neles e eles O exprimem”.⁸ Significa dizer que o indivíduo assim como tudo o que existe, existe em Deus, e compartilha da sua potência e da sua mente. À substância infinita, bem como aos seus atributos, enquanto atividade que produz a totalidade, Spinoza chama *Natura Naturans* (Natureza Naturante), isto é, Deus enquanto infinito; à totalidade dos modos

6 “5. Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.” (E1Def 5).

7 E1Def 6.

8 CHAUI, 2011, p. 70.

produzidos pelos atributos, dá o nome de *Natura Naturata* (Natureza Naturada), isto é, Deus enquanto modificado, expresso de um determinado modo.

A Segunda Parte de sua *Ética* destina-se a abordagem da mente e do corpo. Diferindo da tradição que compreende o corpo como subordinado à mente⁹, Spinoza inova ao entender mente e corpo como modificações ou expressões singulares da atividade imanente de uma substância única, sendo, portanto, duas atividades simultâneas. Ao estabelecer uma simultaneidade entre mente e corpo, Spinoza, por sua vez, afirma que “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa.”¹⁰ Significa, portanto, que o corpo constitui o objeto da mente, e a mente, por sua vez, constitui a ideia do corpo.

A proposição 13 da Parte II apresenta uma física dos corpos, segundo a qual, esses podem ser duros, moles e fluidos, conservando sua natureza sem qualquer mudança de suas formas. Significa dizer que os indivíduos se conservam mesmo que lhes sejam retirados alguns componentes, desde que substituídos por outros na mesma proporção de movimento e de repouso. É sobre isso que Chauí (2003) diz que “A conservação do indivíduo pela conservação da proporção de movimento e de

9 “A tradição recebeu dois legados: O de Platão, que compreende a alma como piloto do navio. O corpo sendo a morada temporária da alma; e o de Aristóteles, que entende o corpo como *órganon*, ou seja, instrumento da alma, que dele se vale para agir no mundo e relacionar-se com as coisas”. (*Ibid*, 2011, p. 7).

10 E2P13.

repouso dos constituintes é a primeira aproximação da definição de *conatus*".¹¹ Esse termo que em latim pode ser traduzido por "esforço de, ou esforço para" é na Parte III da *Ética*, definido como potência (*potentia*), ou força atuante do corpo; nas palavras de Spinoza: "Toda coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser."¹² e ainda: "O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual."¹³

O esforço quando referido à mente chama-se vontade (*voluntas*), mas quando referido à mente e também ao corpo, chama-se apetite (*appetitus*). Para Spinoza, uma ação na mente corresponde a uma ação no corpo e vice-versa. Ele diz: "A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo."¹⁴ É assim que a mente, por exemplo, pode padecer, passando de uma perfeição menor a uma perfeição maior, ou ao contrário, passando de uma perfeição maior a uma menor. Dois afetos (*affectus*)¹⁵ regulam essa perfeição: a alegria (*laetitia*) e a tristeza (*tristitia*). A alegria é uma paixão¹⁶ pela qual a mente passa de

11 CHAUI, 2003, p. 134.

12 E3P6.

13 E3P7.

14 E3P12.

15 "Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções." (E3Def 3).

16 "Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão." (E3Def 3, expl.).

uma perfeição menor para uma perfeição maior, e a tristeza é uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor. Spinoza define três afetos primários, dos quais nascem todos os outros. São eles: a Alegria, a Tristeza e o Desejo (*cupiditas*).¹⁷

Esses afetos se combinam de múltiplas formas originando inumeráveis afetos. Spinoza nomeia alguns considerados tristes: medo, ciúme, inveja, arrependimento... Dos desejos tristes ele nomeia: frustração, cólera, vingança... E também nomeia afetos e desejos alegres: amor, glória, generosidade, coragem... Conforme explica Spinoza, somos resultado de uma combinação incessante desses afetos; nossa potência é perpassada por uma multiplicidade de intensidades que nos permite vencer afetos tristes por alegres, mas que também nos faz oscilar entre alegrias e tristezas.¹⁸

No início da Parte III da *Ética*, Spinoza apresenta o problema da Causa adequada e da Causa Inadequada. Diz ele: “1. Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só.”¹⁹ Ao iniciarmos nossa trajetória no mundo estamos em

17 I. O desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção sua qualquer. [...]

II. A Alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior. III. A Tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor. Cf.: (E3, Definição dos afetos, Def I, II, III).

18 CHAUI, 2011, p. 93.

19 E3 Def1.

meio às paixões, ou seja, em meio ao conhecimento inadequado das coisas, de Deus e de nós mesmos. Segundo Paula (2007): “O que Espinosa nos mostra é que esse conhecimento inadequado é a própria paixão ou afeto passivo. O afeto passivo é uma ideia confusa do que se passa em nosso corpo e como a mente é ideia do corpo, nascemos em meio às paixões.”²⁰

A Causa Adequada, portanto, está ligada ao indivíduo ativo e livre e a Causa Inadequada, por sua vez, se dá quando estamos sob a influência das paixões. O aumento ou diminuição da nossa potência de agir (corpo) e de pensar (mente) está relacionado à forma como agimos e conhecemos de maneira adequada ou inadequada. Como bem explica Spinoza: “A nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age, à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente, padece.”²¹ Assim sendo, “Toda a questão, portanto, será substituir os afetos passivos (paixões, ideias inadequadas) por afetos ativos (ações, ideias adequadas)” devendo, nesse sentido, haver um esforço para o uso da razão, de forma a buscarmos afetos contrários e mais fortes que os afetos passivos causadores das nossas tristezas.

Na Quarta Parte da *Ética*, destinada à servidão, Spinoza procura demonstrar a impotência humana diante das paixões. Diz Chauí (1995), que a servidão é o momento em que a força do *conatus*, tornando-

20 PAULA, Marcos Ferreira de. A felicidade em Leibniz e Espinosa. *Conatus: Filosofia de Spinoza*, Fortaleza, n. 5, p. 67-70, 2009. p. 68.
21 E3P1.

se excessivamente enfraquecida sob a ação das forças externas, submete-se a elas imaginando submetê-las.²² Diz Spinoza: “Finalmente, que aqueles que se suicidam têm o ânimo impotente e estão inteiramente dominados por causas exteriores e contrárias à sua natureza.”²³ Ignorantes das causas, nos deixamos facilmente conduzir pela superstição, seja pelo medo de males ou pela esperança de bens incertos.

Na Quinta e ultima Parte, Spinoza se dedica à liberdade ou a beatitude da mente, a qual é traduzida como amor intelectual a Deus (*amor Dei intellectualis*), ou seja, quanto mais amamos e conhecemos a Deus, mais livre e feliz seremos.

A felicidade

O conceito de felicidade é desenvolvido na Quinta e última Parte da *Ética*, tendo como título “A potência do intelecto ou a liberdade humana”²⁴, não estando separado do conceito de liberdade, o qual já é abordado na Parte I:

Diz-se coisa livre o que existe unicamente pela necessidade de sua natureza e por si só é determinada a agir: também necessária, ou antes, constrangida, a que é determinada por outro a existir e a operar de certa e determinada maneira.²⁵

22 Cf. CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995, p. 67.

23 E4S3.

24 *De potentia intellectus seu de libertate humana*.

25 E1Def7.

Aqui, a liberdade está associada à ideia de *causa sui*, ou seja, o que existe em si e por si é concebido. Somente à Substância se aplica o termo “livre” em sentido absoluto. Os indivíduos, enquanto modos são determinados por Deus, o qual será sempre causa eficiente de tudo que existe. Spinoza demonstra a potência da razão e o seu poder sobre os afetos e de que maneira deve-se aperfeiçoar o intelecto. Segundo o filósofo “quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus; e tanto quanto mais compreende a si próprio e os seus afetos.²⁶ O homem, enquanto um modo finito da Substância infinita, pode alcançar uma certa liberdade, a partir do conhecimento adequado das causas; Deus é toda as causas, logo, quanto mais causas o homem conhecer, mais livre será.

Em sua filosofia, Spinoza distingue três gêneros de conhecimento²⁷: a imaginação, a razão e a intuição intelectual. A imaginação opera através de ideias inadequadas, ou seja, imagens confusas provenientes da nossa experiência sensorial; a razão conhece, adequadamente, as noções comuns, ou seja, a relação necessária entre o todo e suas partes; a intuição intelectual opera com as ideias adequadas, conhece a natureza íntima das coisas. A ideia adequada (ou seja, a ideia verdadeira), é uma certeza que temos em nosso íntimo, que nos faz “saber que sabemos.” Nas ideias inadequadas somos passivos, e ativos nas

26 E4P15.

27 Na *Ética*, gêneros de conhecimento, no *Tratado da Reforma da Inteligência e Breve Tratado*, parte II, modos de percepção.

ideias adequadas ou intelectuais, através das quais nosso intelecto conhece por si mesmo as causas e efeitos das ideias.²⁸

À medida que concebemos ideias adequadas nós a compreendemos como que emanando de Deus. Uma concepção adequada do mundo só pode ser dada da mesma forma como Deus vê o mundo, pois como já foi demonstrado, Ele é a Natureza. Quando se alcança o conhecimento adequado há uma maior aproximação da substância divina, do mesmo modo que o ser humano passa a entender melhor a sua própria natureza. O indivíduo que faz uso adequado da sua razão é aquele que se esforça para aumentar a sua potência.

A Quinta e última Parte da *Ética*, destinada à liberdade, trata acerca do esforço humano em tornar-se mais livre. Diz o filósofo que somente Deus possui a verdadeira liberdade, entretanto, o homem, enquanto um modo, compartilha da mente de Deus, podendo compartilhar também da sua liberdade, ainda que não seja ela completa. Como o ser humano é constantemente constrangido por causas exteriores, não pode ser totalmente livre. Deus não é e não pode ser constrangido por nada, por isso possui total liberdade. O uso da razão faz com que o indivíduo busque aquilo que é realmente necessário a sua existência, aumentando assim o seu *conatus* e aproximando-se mais da mente de Deus, constituindo assim, a sua liberdade.

Finalmente, pode-se afirmar que o conceito de felicidade em Spinoza está vinculado à liberdade

28 Cf. CHAUI, 2003, pp. 38-39.

humana. Quanto mais o indivíduo conhece a Deus, compartilhando da sua mente, mais livre e feliz será. Diz o filósofo que o ser humano se deleita com tudo que compreende por meio do terceiro gênero de conhecimento, com uma ideia que vem acompanhada da ideia de Deus como sua causa. Assim, diz Spinoza: “Desse gênero de conhecimento nasce a maior satisfação da mente que pode existir, isto é, a maior alegria possível, a qual vem acompanhada da ideia de si mesmo e, conseqüentemente, também da ideia de Deus como sua causa.”²⁹

A intuição intelectual, ou seja, o terceiro gênero de conhecimento torna possível o conhecimento de Deus, o qual Spinoza chama “amor intelectual de Deus” (*Amor Dei Intellectualis*). Esse amor de Deus é eterno. Diz o filósofo: “Com efeito, o terceiro gênero de conhecimento [...] é eterno. Por isso [...], o amor que nasce desse gênero de conhecimento também é, necessariamente, eterno.”³⁰

Spinoza deixa claro que o amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor de Deus através do qual ele ama a si mesmo, podendo ser explicado através da essência humana, considerada sob a perspectiva da eternidade; pode-se afirmar que o amor intelectual da mente para com Deus é uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo. Esse amor é uma ação, por meio da qual a mente considera a si própria e que vem acompanhada da ideia de Deus como causa. À medida que Deus ama a

29 E5P32Dem.

30 E5P33Dem.

si mesmo, ama os homens³¹ e esse amor de Deus para com o ser humano e o amor intelectual da mente por Deus constituem uma única coisa. Percebe-se assim que quanto mais a mente compreende por meio do segundo e terceiro gêneros de conhecimento (razão e intuição intelectual) menos ela padecerá de afetos maus e menos temerá a morte.³²

Em Spinoza, a palavra beatitude significa o mesmo que felicidade, a qual consiste no amor para com Deus. Para o holandês, essa beatitude não provém de uma virtude, pois seria ela a própria virtude. Quanto mais a mente desfruta desse amor divino ou dessa beatitude, tanto mais ela compreende, ou seja, tanto maior será o seu poder sobre os afetos.

Em sua obra *Tratado da Reforma da Inteligência* (1677), Spinoza propõe a reforma do intelecto, ou seja, conhecer Deus como causa primeira e única de todas as essências e de todas as existências, consistindo aí a verdade. A Inteligência humana que vem de Deus, não pode conduzir senão a Deus. Spinoza inicia seu texto indagando a respeito do Bem Supremo. Diz o filósofo que é vivo o sentimento de futilidade das coisas que os homens desejam possuir ou temem perder, por acreditar que reside aí a suprema felicidade. Spinoza explica que só amamos aquilo que conhecemos,

31 Não se trata de um amor religioso de um deus transcendente para com suas criaturas, pois deus não é afetado por nenhuma paixão de alegria ou tristeza, amor ou ódio, mas apenas enquanto ele é autoprodução e potência imanente causadora e produtora de todas as coisas.

32 Cf. E5P38.

logo, a necessidade do conhecimento permanente e imutável. O conhecimento de Deus trará o amor de Deus, e conseqüentemente à felicidade.

Diz Spinoza que são três as coisas que mais ocorrem na vida e que por isso são as mais estimadas pelos homens como Bem Supremo, a saber, a riqueza, as honras e o prazer dos sentidos. Com essas três coisas, diz o filósofo, que a mente se distrai de tal modo que muito pouco se pode cogitar qualquer outro bem. A volúpia, por exemplo, proporciona uma grande sensação de bem-estar e repouso, o que impede pensar em outra coisa, entretanto, após a fruição, vem uma grande tristeza, que perturba a mente. Quanto às honras, o indivíduo se deixa levar, pois imagina que são boas por si mesmas, algo como um fim último. As honras assim como as riquezas, não são acompanhadas de arrependimento, mas quanto mais as possui, maior é o desejo de aumentá-las. É nesse sentido que o holandês deixa claro que a felicidade não pode ser encontrada em bens perecíveis, e que o Bem Supremo reside em coisas eternas e infinitas. Citando o autor:

Mas o amor das coisas eternas e infinitas nutre a alma (*animus*) de puro gozo, isento de qualquer tristeza; isso é que é de desejar-se grandemente, e se deve buscar com todas as forças. Não foi, em verdade, sem razão que usei estas palavras: ‘na medida em que pudesse ponderar profundamente’. Porque, embora vendo estas coisas com clareza em meu espírito (*mens*), não podia, contudo, livrar-me da sensualidade, da avareza e do amor da glória.³³

33 T.I.E, § 10.

Spinoza esclarece ainda que o esforço para alcançar o Sumo Bem não é algo individual: esse esforço deve tender a uma formação de uma comunidade de pensamento e de aspirações ou afetos. O bem verdadeiro está no conhecimento da união da mente com a Natureza inteira, ou seja, Deus. Nas palavras do filósofo: “[...] faz parte da minha felicidade o esforçar-me para que muitos outros pensem como eu e que seu intelecto e seu desejo coincidam com o meu intelecto e o meu desejo.”³⁴ Sobre isso, diz Maite Larrauri:

La alegría y la tristeza son indicadores del aumento y de la disminución de la potencia y es lo primero en lo que nos apoyamos para desarrollar nuestras vidas, aunque no es suficiente, porque las alegrías y las tristezas son pasajeras y volubles. Pero es un comienzo. A partir de ahí, si no queremos vivir zarandeados por el azar, tenemos que intentar organizar los encuentros, favorecer aquellos que nos producen alegría y alejar los que nos hagan sentirnos tristes.³⁵

Pode-se inferir, portanto, que à medida que nos esforçamos para realizar bons encontros, mais estamos aptos ao aumento do nosso *conatus* e consequentemente mais felizes estaremos.

Spinoza não despreza completamente os bens materiais, mas estabelece regras para usufruí-los. Para o filósofo, como é necessário viver enquanto se busca conseguir que a inteligência seja reconduzida ao bom caminho, é necessário estabelecer algumas

34 T.I.E, §14.

35 LARRAURI, Maite; MAX. *La felicidad según Spinoza*. València: Tànden, 2003, p. 36.

regras de vida e tê-las como boas. A primeira consiste em falar ao alcance do povo e fazer conforme ele faz tudo aquilo que não provoca embaraço; a segunda trata-se de gozar dos prazeres somente enquanto for suficiente para manter a saúde; e por fim a última regra, a qual consiste em buscar o dinheiro ou qualquer outra coisa apenas na medida em que for necessário à manutenção da vida.

O amor intelectual é a melhor realização do *conatus*, desse esforço em perseverar na existência. Ama-se a Deus porque o conhecimento humano dá a certeza de que este amor intelectual é a melhor realização da essência do homem; e dá a ideia de que a causa disso, isto é, a causa da felicidade, é a própria Natureza (ou seja, Deus) no qual o indivíduo não é apenas parte, mas parte intrínseca ativa.³⁶ Diz Larrauri:

A la felicidad se llega por el camino de la alegría desbordante y la acción: aumentar sin límite el buen humor, gozar del conocimiento de sí y de los demás, practicar la generosidad para transformar los encuentros tristes, actuar en la eternidad del júbilo.³⁷

Daí se segue que a felicidade, como diz Spinoza, “não é um prêmio da virtude, mas a própria virtude.”³⁸ Como já foi exposto, Spinoza demonstra que a trajetória do indivíduo no mundo se inicia em meio

36 PAULA, Marcos Ferreira de. A felicidade em Leibniz e Espinosa. In: *Conatus: Filosofia de Spinoza*. Fortaleza, 2007, v.1nº1. p. 69.

37 LARRAURI, 2003, p. 94.

38 E5P42.

ao conhecimento inadequado das causas, do próprio ser humano e também de Deus. O filósofo esclarece que esse conhecimento inadequado é a própria paixão ou afeto passivo, o qual é uma ideia confusa do que se passa no corpo. Conforme a teoria dos afetos a felicidade não depende apenas de um amor por uma coisa eterna, mas principalmente do conhecimento adequado desta coisa. Diz Paula (2009) que a solução do problema das paixões passa pelo conhecimento porque o próprio afeto é uma ideia. Toda a questão será substituir os afetos passivos por afetos ativos. A solução das paixões e a conquista da felicidade consistirão em transformar a própria razão em um afeto contrário e mais forte que os afetos causadores da tristeza. A felicidade depende do amor da coisa eterna, o qual é essencialmente, intelectual.³⁹

Conclusão

Em sua principal obra, a *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, o filósofo apresenta sua tese acerca do *Deus sive Natura* (Deus, ou seja, a natureza), o qual ele chama Substância, que é única, infinita e causa de si, possuindo infinitos atributos, dos quais o homem, como um modo finito dessa Substância, conhece apenas dois: pensamento (mente) e extensão (corpo). À medida que ele tem ideias adequadas, ou seja, conhece a origem das causas, mais se aproxima da mente divina e mais facilmente torna-se livre e

39 Cf. PAULA, 2007, p. 68.

feliz. Em Spinoza, a felicidade não é um prêmio da virtude, mas a própria virtude. Ser feliz, segundo o filósofo, consiste em um esforço da razão em pensar sempre de forma a produzir ideias adequadas, ou seja, livrar-se do domínio das paixões, tornando-se ativo. Para o filósofo, somente Deus, como causa de todas as coisas é realmente livre, entretanto, o homem, como parte de Deus, pode compartilhar dessa liberdade. Quanto mais se conhece as causas, mais se conhece a Deus, pois como já foi dito, é ele todas as causas. A esse conhecimento, Spinoza chama amor intelectual a Deus, e sobre isso deixa claro que só se pode amar aquilo que se conhece.

Spinoza deixa claro que a felicidade não pode ser encontrada no entretenimento e nos prazeres. Pois, segundo o holandês, a ilusão dos prazeres como Bem verdadeiro impede a mente de pensar aquilo que é realmente essencial. Spinoza, em sua obra *Tratado da Reforma da Inteligência*, propõe regras para que o indivíduo viva sem que o excesso dos prazeres impeçam a produção de ideias claras e distintas. Nesse sentido, Spinoza não despreza os bens materiais, mas é enfático ao dizer que devem ser utilizados sem excessos, apenas para a manutenção da vida. Em sua filosofia, Spinoza fala ainda dos três gêneros de conhecimento, a saber, a imaginação, a razão e a intuição intelectual. O primeiro produz ideias inadequadas e afasta o homem do conhecimento de Deus; os dois últimos, ao contrário, estão relacionados às ideias adequadas, tornando o indivíduo ativo e livre. O último modo de percepção, a intuição intelectual, é para o filósofo, o

que mais aproxima o ser humano do amor intelectual de Deus.

Pode-se concluir, portanto, que em Spinoza a felicidade é a própria virtude, estando intimamente ligada ao conhecimento e amor a Deus. Quanto mais se conhece a Deus, mais se é livre e feliz.



Referências bibliográficas

CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras. 2011.

_____. *Espinosa: Uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna. 1995.

LARRAURI, Maite; MAX. *La felicidad según Spinoza*. València: Tànden, 2003.

PAULA, Marcos Ferreira de. A felicidade em Leibniz e Espinosa. *Conatus: Filosofia de Spinoza*, Fortaleza, n. 5, p. 67-70, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. *Ethica-Ética*. Edição bilíngue latim-português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica. 2010.

_____. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes. 2004.



O Problema do Bem e do Mal em Spinoza e Nietzsche: Para uma crítica dos valores morais

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES *

HENRIQUE LIMA DA SILVA **

RESUMO

Benedictus de Spinoza (1632-1677) e Friedrich Nietzsche (1844-1900) trataram de combater a concepção moral do mundo fundada num conceito absoluto e metafísico de Bem. A questão do *Bem* e *Mal* representa um interesse para ambos os filósofos. Tendo como referências as obras, *Ética* de Spinoza, e a *Primeira dissertação da Genealogia da Moral* de Nietzsche, o presente artigo tem como finalidade analisar os conceitos de bem e mal nas duas correntes filosóficas, e por fim, fazer uma relação desses dois autores. O resultado da pesquisa foi o seguinte: Spinoza, filósofo racionalista do século XVII, entendia bem e mal como modos do pensar humano que eram atribuídos para a comparação de coisas. Nietzsche, filósofo e filólogo do século XIX, analisou a moral de

* Mestrando em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC. Bolsista da CAPES. Membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA – UECE. E-mail: wagnercarlos92@gmail.com.

** Mestrando em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE. Bolsista da CAPES. Membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA – UECE. E-mail: henriquecaute@gmail.com.

GOMES, CARLOS WAGNER BENEVIDES; SILVA, HENRIQUE LIMA DA. **O PROBLEMA DO BEM E DO MAL EM SPINOZA E NIETZSCHE: PARA UMA CRÍTICA DOS VALORES MORAIS.** P. 133-154.

forma histórica-crítica e ver a relação bem e mal como jogos de interesses entre classes nobres e escravas onde há uma inversão de valores.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Nietzsche. Bem. Mal. Moral.

The Problem of Good and Evil in Spinoza e Nietzsche: For Critical of Moral values

ABSTRACT

Benedictus de Spinoza (1632-1677) and Friedrich Nietzsche (1844-1900) tried to fight the moral view of the world founded in an absolute and metaphysical concept of Good. The question of good and evil is a concern for both philosophers. Taking as reference the works, Spinoza's *Ethics* and the *First dissertation* of the Nietzsche's *Genealogy of Morals*, this article aims to analyze the good and evil concepts in both philosophies, and finally make a relationship of these two authors. The survey results were as follows: Spinoza, rationalist philosopher of the seventeenth century, understood good and evil as ways of human thinking they were assigned to the comparison of things. Nietzsche, philosopher and philologist of the nineteenth century, analyzed the moral of historical-critical way and see the good and evil relationship as games of interest between noble classes and slaves where there is an inversion of values.

KEYWORDS

Spinoza. Nietzsche. Good. Evil. Moral.

Introdução

Desde a antiguidade grega, precisamente, com a metafísica, existiram muitos conceitos que foram seguidos moral e teologicamente. O dualismo metafísico, por exemplo, defendeu valores absolutos como a relação corpo e alma, assim como, o bem e o mal. E estas eram umas das questões que suscitavam na sociedade uma visão de mundo e da realidade como um todo. Discutir a problemática da moral é antes de tudo estudar e investigar a cultura, a história e a linguagem empregada por um determinado povo. Spinoza, filósofo racionalista holandês do século XVII, é considerado por alguns como o primeiro exegeta moderno da Bíblia. O pensador foi responsável por ter criado, na obra *Tratado Teológico-Político*, um método histórico-crítico nas interpretações das Sagradas Escrituras. O método consistia numa análise rigorosa seguindo o seguinte raciocínio: quando e onde foi escrita, quem escreveu e a quem se destinava. Além disso, ele analisou a política da época e a moral dominante. Assim, o método levou Spinoza à investigação sobre a cultura dos judeus, os profetas, a língua originária que foi o hebraico, etc. No que se refere à problemática do bem e do mal, Spinoza trata com precisão em sua *Ética*, Parte IV, os conceitos de bem e de mal como modos do pensamento humano para distinguir aquilo que lhe traz potência de agir ou não, aquilo que de alguma forma, é útil (bom) ou nocivo (mau).

No século XIX, um pensador alemão também se tornou conhecido como um grande filólogo e um estudioso das línguas, precisamente, da cultura grega: Friedrich Nietzsche. Preocupando-se com os

problemas morais de uma época em que predominava o fanatismo e a intolerância religiosa cristã, Nietzsche faz uma genealogia da moral. Como um filólogo, ele investiga a língua originária no que se refere aos conceitos de Bom e Mau e das relações entre as classes de nobres e escravos. O pensador percebeu que, desde a antiga concepção grega¹, a sociedade sempre jogou com os termos bem e mal, bom e mau à medida que levavam para seus interesses próprios². Mas, evidentemente, o alvo de maior crítica nietzschiano refere-se à *transvaloração* de todos os valores e da inversão destes pelo Cristianismo. Segundo Nietzsche, no que se refere ao conceito de bom e mau, houve uma disputa ideológica tanto entre os nobres (ricos) e os escravos (plebeus) como aos religiosos enquanto pessoas ressentidas. A religião judaico-cristã queria inverter o valor empregado do bom, o nobre e o guerreiro, definindo-o como algo mau e chamando o pobre e fraco de bom. A partir deste momento, Nietzsche fala de uma vitória e triunfo da moral dos escravos imposta pela cristandade. Explicando sempre a relação entre o bom e o mau nas culturas nobres e escravas, o filósofo distingue a política, a ideologia e

1 Sobre o empenho nietzschiano dos estudos da cultura grega cf. NIETZSCHE, F, *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, §1, 1978, p.31: “Nada é mais tolo do que atribuir aos gregos uma cultura autóctone: pelo contrário, eles sorveram toda a cultura viva de outros povos, e se forem tão longe, é precisamente porque sabiam retomar a lança onde um outro povo a abandonou, para arremessá-la mais longe.”

2 Neste caso, de interesses particulares que, para Nietzsche, assim como a questão da verdade que não existe somente uma, mas várias verdades.

a filosofia destes. A moral do nobre consistia, pois, na afirmação da vida, ao contrário a moral do escravo numa negação e resignação da vida, tal como o que doutrina a religião cristã.

Para tanto, a proposta deste artigo é analisar e estudar a concepção crítica da moral do bem e do mal nos filósofos Spinoza e Nietzsche, visto que, ambos foram pensadores criticaram muitas ideias sobre verdades e juízos absolutos acerca do que é bem/bom e do que é mal/mau. Assim, faremos uma tentativa de associar e de fazer um paralelo entre Spinoza e Nietzsche ao pensar as ideias de potência de agir, de afirmação de vida e de liberdade.

1 O Bem e o Mal na Ética de Benedictus de Spinoza

1.1 O bem e mal não representam nada

*Si homines liberi nascerntur, nullum boni et Mali formarent conceptum, quamdiu liberiessent.*³ Uma das questões tratada no spinozismo com maior proporção é aquela que diz respeito ao bem e ao mal. Assim, como podemos ver em umas das obras de mais relevância de Spinoza, a saber, à *Ethica*⁴, mas precisamente na quarta

3 “Se os homens nascessem livres, enquanto livres, não formariam, enquanto fossem livres, qualquer conceito do bem e de mal.” (EIV P68).

4 A *Ética*, publicada postumamente em 1677, foi escrita em latim conforme o modelo geométrico de Euclides utilizando axiomas, definições, proposições, escólios, corolários, etc. Para citarmos esta obra utilizamos as seguintes abreviaturas: Partes (EI, EII, etc.), Prefácio (Pref.), Axiomas (Ax.), Definição (Def.), Proposição (P),

parte da mesma onde o autor irá dar seu parecer acerca de tal questão, à ordem dos geômetras. Já de início, no prefácio da Parte IV da *Ethica*, Spinoza nos diz que, muitas vezes, os homens são conscientes de suas ações e de seus apetites (sentimos que agimos), no entanto, não sabem as causas que os determinam a apetecerem. Bem e mal, em Spinoza, são conceitos que em si não representam nada. São noções ou modos de pensar que os homens formam para fazer comparações entre as coisas, pois como o próprio filósofo exemplifica: uma só e mesma coisa pode ser boa, má ou até mesmo indiferente, e assim, ele dá o exemplo da música que pode ser boa para o melancólico, má para o aflito e indiferente para o surdo. Nas definições 1 e 2 EIV, temos: “Por bem compreendo aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil”, do contrario, “Por mal compreendo aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem”. Neste sentido, o que podemos verificar nessas definições é que Spinoza não universaliza o bem, pois põe no campo da utilidade dos indivíduos, de modo que bem e mal passam a ser relativos.

1.2 Bem e mal: afetos de alegria e de tristeza

Por conseguinte, na EIV P68, o filósofo nos diz que bem e mal na medida em que estamos conscientes deles são afetos de alegria ou de tristeza, e que tais afetos podem estimular ou refrear a nossa potência de agir. De maneira que, quando percebemos que

Demonstração (Dem.), Escólio (S), Corolários (cor.), Postulados (Post.), Definição dos Afetos (AD), Apêndice (A), etc. Exemplo de citação: EII P9S para *Ética*, Parte 3, proposição 9, escólio.

uma coisa nos é útil e essa determinada coisa nos afeta de alegria ou de tristeza , assim dizemos que tal coisa é boa ou má. Portanto, podemos dizer que bem e mal é o conhecimento de um afeto de alegria ou de tristeza ligado a uma ideia de alegria ou de tristeza. Spinoza nos fornece uma informação importante: as ideias de bem e de mal estão unidas ao afeto da mesma maneira que a mente está unida ao corpo. Na filosofia spinozana, corpo e mente não são algo separado, pois são efeitos simultâneos de dois modos finitos de uma única substância que ora podemos conceber como manifestação finita do atributo extensão, no caso o corpo, e ora podemos conceber como determinação do atributo pensamento, a saber, mente. Mas, nunca mente e corpo mantém uma relação de subordinação uma a outra e sim uma relação multa. Sendo assim, essa ideia de alegria e de tristeza não se distingue, como o próprio Spinoza ressalta, da ideia da afecção do corpo humano senão conceitualmente.

Spinoza nos fala de um conhecimento verdadeiro do bem e do mal, tal como já vimos, no entanto, conforme a EIV P14, mesmo que tenhamos um conhecimento verdadeiro do bem e do mal ou consciência de tal afeto de alegria ou de tristeza que se sucede em nós não poderemos refreá-lo, isto é, não enquanto conhecimento verdadeiro, mas sim como um afeto. Desse conhecimento verdadeiro do bem e do mal enquanto afeto tem a mesma força desse afeto. A mente esforça-se tanto quanto pode nessas ideias independentes de eles serem adequadas ou inadequadas (paixões) e essa conservação tem um tempo ilimitado. A mente por meio das afecções do

corpo tem consciência deste. Para Spinoza, a vontade trata-se desse esforço quando referido apenas à mente, no entanto, quando esse esforço (*conatus*) está referido à mente e ao corpo chama-se de apetite, e são esses dois elementos que constituem a essência do homem. O desejo é a consciência que temos de nosso apetite e é a partir dessa afirmação que o filósofo conclui na EIV P9 que “não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos ser boa”.

1.3 O bem e o mal como relações de composição e de decomposição

Dentre as cartas que Spinoza trocou no perpassar de sua vida, podemos fazer referência àquelas que o filósofo francês Gilles Deleuze faz uma exposição em seu livro sobre Spinoza intitulado *Spinoza: Uma Filosofia Prática* (1981). Trata-se de uma sequência de cartas que Deleuze chama de *cartas do Mal*. Nessa sequência, o tema principal a ser discorrido é a o mal, e assim, temos o amigo de Spinoza, Willem van Blijenbergh (1632–1696) indagando a respeito dessa questão. Destarte, a questão do bem e do mal, trata-se de uma relação de composição e de decomposição partindo do princípio físico dos encontros (*occursus*) dos corpos com outros. Deleuze nos dá o seguinte exemplo: o veneno arsênico ao entrar em contato com o corpo é uma composição, mas, quando o veneno é ingerido, decompõe a relação do corpo que o ingere, no entanto, o arsênico compõe a sua relação da parte da ação que decompõe o corpo que entra na ação do próprio arsênico.

Assim, Blijenbergh considerou estas relações casos de vício e de virtude. O primeiro cujas relações são de composição, e o outro, as relações são de decomposição. Mas, para que possamos compreender melhor essa relação de composição e decomposição, Spinoza nos fornece um exemplo: o matricídio de Nero e de Orestes. Os dois mataram suas mães da mesma forma, mas quais dos dois agiram de uma forma mais correta ou justa? Qual será o critério para avaliarmos essa questão? O ato de matar uma pessoa em si não valida por si mesma se foi algo justo ou injusto, bom ou ruim. No entanto, Spinoza ressalta que Nero ao matar sua mãe ele o fez de modo ingrato, impiedoso, insubmisso. Sendo assim, ele difere de Orestes que fez por vingança porque sua mãe tinha matado seu pai Agamenon. Esse tipo de análise spinozana decorre porque uma só ação pode ser associada a varias outras imagens. O ato como é posto por Spinoza na EIV P59, por exemplo, de levantar seu punho e encerrar com toda a sua força pode ser associada a varias imagens de coisas. Uma ação considerada em si só não é nem boa nem má. Em vez disso, uma só e mesma coisa e ora boa, e ora má. A Virtude, para Spinoza, consiste, como bem Deleuze ressaltou, na efetivação da potência do nosso corpo, ou seja, aquilo que um corpo pode fazer. O que irá determinar uma ação boa ou má será sua imagem na qual está associada a tal ação, no caso um afeto, assim como sabemos que essa imagem pode ser tanto confusa como também clara e distinta. No entanto, como entender, por fim, essa composição e de composição?

Para Deleuze, num exemplo, questionou: quando deixo cair meu punho sobre um bumbo, como se define

a membrana? A tensão da membrana é definida por uma relação, uma potência ou ainda uma harmonia. Assim, essa ação está associada à imagem de alguma coisa cuja relação se compõe diretamente com esta ação, ou seja, terei da membrana a harmonia. Com isso, concluiremos que a ação que nos possibilita uma composição poderá ser chamada de boa, caso contrário, de má.

2 O Bem e o Mal na *Genealogia da Moral* de Friedrich Nietzsche

Algo de escolaridade histórica e filológica, inclusive um inato sentido seletivo em vista de questões psicológicas em geral, transmutou em breve meu problema neste outro: sob que condições inventou-se o homem aqueles juízos de valor, bom e mau? E que valor têm eles mesmos?⁵

2.1 Uma introdução à *Genealogia da Moral*

Em 1887, Nietzsche publica sua obra *Para a Genealogia da Moral - Um escrito polêmico em adendo e "Para Além de Bem e Mal" como complemento e ilustração*. Esta obra é organizada em três dissertações (*Primeira dissertação - "Bom e mau", "Bom e ruim", Segunda dissertação - "Culpa", "má consciência" & companhia e Terceira dissertação - O que significam ideais ascéticos*). Nietzsche faz um trabalho rigoroso acerca da moral. Temos, pois, a explicação da moral existente partindo do estudo da origem dos princípios morais de determinada sociedade. É através de um método, certa forma, investigativo e genealógico que o filósofo alemão estudou o significado e o surgimento da

5 NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, prefácio, §3, 1999, p. 340.

moral. Desta forma, foi necessário o estudo da moral, muitas vezes, do ponto de vista tradicional e filosófico. Na filosofia, a moral tem sido vista como princípios dos costumes e deveres do homem em grupo, e neste sentido, mesmo considerado anti-histórico, Nietzsche se preocupou em investigar o contexto histórico das modificações que a moral sofrera ao longo do tempo.

Dentre os pontos principais discutidos na *Genealogia da Moral* temos: o ascetismo, a vontade, a vingança, a *transvaloração* e notas sobre psicologia da consciência moral, pois para Nietzsche, bem e mal, bom e mau surgem pelas influências de interesses de classes, precisamente, do poder dominante. Assim, a obra instiga a investigação histórica e crítica da evolução dos conceitos morais nas sociedades. O objetivo do método nietzschiano é explicar a real verdade pela genealogia dos conceitos e à etimologia das palavras conhecendo a história de sua evolução como forma de penetrar na fonte de onde brotam a moral e os valores sociais. Além disso, o filósofo alemão tem sido contra todo tipo de razão lógica e científica, por isso, faz uma crítica à razão especulativa e a toda a cultura ocidental seja na religião, na moral, na filosofia, na ciência ou na arte.

Na *Primeira dissertação* da *Genealogia*, Nietzsche busca, a princípio, as raízes etimológicas dos conceitos de bom e mau se preocupando com o contexto em que surgiram. Neste sentido, ele percebeu que as palavras bom e mau expõem uma psicologia do cristianismo onde prevaleceu o surgimento do espírito de ressentimento contrariando os valores naturais e nobres; são inclinações características da própria nobreza, sendo que as classes

inferiores tentavam copiá-las (há uma inversão de valores pelos escravos, explica Nietzsche com a chamada *Moral dos Escravos*). A partir daí, temos a questão da *transvaloração*⁶ de todos os valores. Com o cristianismo, por exemplo, consolida-se a ideia de que o bom é aquilo que é pobre (humilde), simples e sem força. Por outro lado, temos tudo àquilo que é forte e nobre como algo ruim e, conseqüentemente, mal. De fato, o conceito de ‘bom’ e do ‘mau’, ‘bom’ e ‘ruim’, nasce da oposição da divisão das classes sociais, do pensamento de que o homem é um ser, naturalmente, dominante onde vive, pois, está intrínseco aos seus instintos de dominação. Portanto, é neste momento, que a genealogia da moral encontra sua real expressão.

2.2 A Moral do Senhor e do Escravo

Foram antes “os bons”, eles próprios, isto é, os nobres, poderosos, mais altamente situados e de altos sentimentos, que sentiram e puseram a si mesmos e a seu próprio fazer como bons, ou seja, de primeira ordem, por oposição a tudo o que é inferior, de sentimentos inferiores, comum e plebeu.⁷

Segundo Nietzsche, trata-se de um *pathos de distância* e é a partir daí que os homens tomaram para si o direito de criar valores, de cunhar nomes dos valores mediante as suas utilidades. Neste sentido, tal utilidade está ligada ao lançamento de juízos de valor supremos,

6 Segundo a filosofia nietzscheana, é a ideia de que os antigos valores moldados pela metafísica e pelo cristianismo devem ser suprimidos por conceitos mais afirmativos para a vida.

7 NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I, §2, 1999, p. 341.

que ordenam e destacam uma hierarquia. Entretanto, o filósofo faz uma distinção entre o chamado *pathos da nobreza* com o *pathos da distância*. Ambos referem-se ao duradouro e dominante sentimento global e fundamental de uma espécie “superior” de senhores, posta em proporção com uma espécie inferior, com um “abaixo”⁸.

E é desta forma que Nietzsche mostra uma origem de oposição entre “bom” e o “mau”, além disso, mostrando que há uma diferença entre a moral dos nobres (senhores) e dos plebeus (escravos). A moral do nobre surge de um *dizer-sim* a si próprios (como uma afirmação da vida) e a moral dos escravos, um *não* (resignação ou negação da vida), ligado a um “fora”, a um *não-mesmo* e isto é seu ato criador. A moral do escravo está ligada ao ressentimento do ser, mas segundo Nietzsche, a moral dos escravos precisa sempre, para surgir de um mundo oposto e exterior, precisa, dito fisiologicamente, de estímulos externos para, em geral, agir; sua ação é, desde o fundamento, por reação.⁹ Ao contrário, a nobreza afirma-se, age e cresce espontaneamente.

Sobre a questão específica do ressentimento, o filósofo alemão mostrou que entre homens pobres e nobres, os pobres possuem, certa forma, um ressentimento mais esperto onde honram isso e veem como uma condição de existência de primeira ordem. Por outro lado, os nobres têm sua esperteza baseada apenas no seu refinamento e luxo. Nietzsche percebe que, a partir de tais análises, ele poderia provar que as palavras nascem dentro das circunstâncias de uma realidade histórico-social. E neste

8 NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I, §2, 1999, p. 342.

9 NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I, §10, 1999, p. 342.

sentido, temos a associação da classe dominante de que a classe plebeia é um conceito daquilo que é mau, em oposição à classe nobre, onde os homens privilegiados estão na nobreza e sendo esta quem promove o conceito de bom. Segundo Nietzsche,

Deve-se a essa origem que a palavra “bom”, de antemão, não se prende necessariamente as ações «não-egoístas»: como é a superstição daqueles genealogistas da moral. Em vez disso, somente com um declínio de juízos de valor aristocráticos acontece que essa oposição “egoísta” – “não-egoísta” se imponha mais e mais à consciência humana - é, para me servir de minha linguagem, o *instinto de rebanho* que, com ela, afinal, toma a palavra (e também as palavras).¹⁰

Isto demonstra que estes conceitos morais foram ensinados ao povo por suas utilidades e convenções que surgiram pela influência de povos dominadores sobre povos dominados, portanto, pela desigualdade social e a exploração de nobres sobre os plebeus. Nietzsche critica, por exemplo, os psicólogos ingleses que não souberam explicar a origem do *bem* e do *mal*, principalmente, sua história. Sobre os psicólogos ingleses, disse Nietzsche:

“Temos na origem” – assim decretam eles – “ações não-egoístas, louvadas, e denominadas boas por parte daqueles a quem foram demonstradas, portanto a quem foram úteis; mais tarde, temos essa origem do louvor esquecida, e as ações não-egoístas, simplesmente porque habitualmente eram louvadas como boas, sentidas também como boas - como se fossem em si algo de bom.” Vê-se logo: essa primeira derivação contém já todos os traços típicos da

10 NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I, §2, 1999, p. 342, grifos do autor.

idiossincrasia inglesa de psicólogos - temos “a utilidade”, “o esquecimento”, “o hábito” e, em conclusão, “o erro”, tudo como alicerce de uma estimativa de valor da qual o homem superior tem-se orgulhado até agora como de uma espécie de prerrogativa do homem em geral.¹¹

2.3 A análise etimológica de *Bom* e *Mau*

Ele [Nietzsche] observa que a língua alemã contém duas palavras para mau: *Schlecht* e *Böse*. *Schlecht* era usada pelas classes altas para indicar as baixas, e significava ordinário, comum; mais tarde passou a significar vulgar, inútil, mau. *Böse* era usada pelas classes baixas para indicar as classes altas, e significava estranho, irregular, incalculável, perigoso, prejudicial, cruel.¹²

O método investigativo de Nietzsche consiste numa análise morfológica de *bom* e *Mau*. Temos, por exemplo, a palavra alemã *schlecht* (mau) sendo esta idêntica à palavra *schlicht* (simples). Daí, ele chega ao *schlichtsweg* (simplesmente) e *schlechterding* (absolutamente), o que traz, desde suas origens, a função de designar o homem simples como um plebeu. Analisando ainda a estrutura das palavras, Nietzsche, através do estudo do latim, faz outra analogia com a palavra *malus*, relacionada com *melas* (negro) que é usada para designar o homem plebeu, de cor morena e de cabelos pretos (*hic niger est*). Por outro lado, temos o “bom”, o “nobre”, o “puro” como o de cabelos loiros.

Durant cita Nietzsche: “O que é bom? [...] Ser bravo é bom.” O que é bom? Tudo aquilo que aumenta o sentimento de poder, a vontade de poder, o poder

11 NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I, §2, 1999, p. 341.

12 DURANT, 1996, p. 387.

em si mesmo, no homem.¹³ *Bom* é aquilo que sobrevive e que vence; *mau* é aquilo que cede e fracassa¹⁴. Além de o filósofo comparar os conceitos de bom e mau com as classes sociais e suas etnias, também os relaciona à questão da força e da fraqueza do indivíduo. De fato, Nietzsche foi um pensador muito mal interpretado quanto à questão do Forte, que tem vontade de poder e quanto à concepção do *Além-do-Homem*¹⁵. Assim sendo, o *bom* é aquele que é forte, destemido e que afirma a vida; e *mau* é aquele que é fraco, que teme e nega a vida¹⁶.

A finalidade de Nietzsche foi tentar buscar a verdade de uma forma imparcial e investigativa na construção de uma verdadeira história da Moral na sociedade. O filósofo também critica o papel dos historiadores no que concerne à genealogia da moral onde muitos julgaram por serem incompetentes e, certa forma, a-históricos, ou seja, desprovidos do que ele chama de *espírito histórico*. Alguns historiadores não conseguiram entender uma proveniência conveniente para o conceito e juízo de “Bom”. Segundo o filósofo alemão, tal conceito de bom foi estudado e posto num lugar errado onde se

13 DURANT, 1996, p. 393.

14 DURANT, 1996, p. 371.

15 Trata-se de uma má tradução do termo original alemão *Übermensch* colocado, equivocadamente, como “Super-homem”, ou seja, algo que persiste em colocar apenas uma imagem aprimorada do homem. Sobre o Além-do-homem, diz Durant (1996, p.393): “Um homem assim nascido e criado estaria além do bem e do mal; não hesitaria em ser Böse se o seu propósito assim o exigisse, seria mais destemido do que bom.”

16 Segundo Nietzsche, o homem deveria lutar pela transvaloração de todos os valores, mas rompendo com o já estabelecido, isto é, a tradição.

põe um juízo “bom” equivocadamente. Conclui-se que, a análise do conceito de Bem e Mal em Nietzsche está ligado ao fator moral e político, certa forma, diferente de uma discussão metafísica ou ontológica acerca destes conceitos. Bem e mal, precisamente, o Bom e Mau, abordado na *Primeira Dissertação* da *Genealogia da Moral*, representa a oposição de classes sociais entre os senhores e os escravos marcados pelas desigualdades e pelos conflitos ideológicos sociais.

Tanto o fator político como psicológico e ideológico é analisado por Nietzsche.

Portanto, o filósofo bota em cheque a relação nobre/escravo no que diz respeito ao fator psicológico entre ambos: o nobre como aquele que se afirma espontaneamente e o escravo como aquele que se resigna e se nega no ressentimento. Neste sentido, é importante notar a relação de forças tanto ativas e passivas, positivas e negativas da vida entre supostas classes dominantes e dominadas. Nietzsche, precisamente, tenta investigar em que sentido é realizado e posto os valores de *Bom* e *Mau* na sociedade, a partir de uma rigorosa análise filológica e histórica da moral.

Considerações finais

A problemática filosófica acerca do Bem e do Mal nos levou necessariamente para uma investigação histórica e filológica da moral. Evidentemente, Spinoza e Nietzsche foram exemplos de pensadores que viveram em períodos totalmente distintos, além disso, suas explanações teóricas também foram um

tanto divergentes. Spinoza era considerado por alguns como o “racionalista por excelência” ou o filósofo do *racionalismo absoluto*. Por sua vez, Nietzsche, um grande filólogo e estudioso da cultura grega, é visto como um filósofo anti-racionalista, apesar que em sua carta a Overbeck¹⁷, mostra seu interesse por Spinoza.

Tais pensadores viveram em épocas que predominavam a intolerância religiosa como os fanatismos, as superstições e as submissões massivas em relação a uma moral preestabelecida por moldes metafísicos e judaico-cristãos. A necessidade de certa associação ou paralelismo entre ambos é devido ao fato que tanto em Spinoza como em Nietzsche, existiu uma crítica aos valores e às verdades de caráter absoluto como as ideias de perfeição e de imperfeição, belo e feio, de bem e de mal, etc. Spinoza, no século XVII, conclui na sua *Ética*, parte IV, que Bem e Mal não passam apenas de modos do pensamento (atributo pensamento do modo finito); que são conceitos que em si não são nada, pois, segundo o autor, na Natureza, a Substância (Deus), não existe tais conceitos. Porém, pelo atributo humano,

17 Nietzsche, em 1881, numa carta a Franz Overbeck, mostrou sua admiração pela filosofia de Spinoza mostrando este como o seu precursor. Sobre a relação em comum entre Spinoza e Nietzsche cf. MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. (Org.). *As ilusões do eu, Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p.13: “[...] Nietzsche reconhece em Spinoza seu precursor – ‘e que precursor!’, exclamou certa vez [na referida carta a Overbeck]. Porque, justamente, Spinoza havia empreendido a crítica do sujeito metafísico e de suas ideias correlatas: o livre-arbítrio, a ordem moral do mundo, a existência do bem e mal como valores transcendentais, a ideia de causa final e de um desinteresse possível.”

Bem e Mal conseguem ser relativos se analisados pela experiência dos corpos, ou seja, seus encontros e suas relações de composição e de decomposição. Assim, o Bem é aquilo que é útil e que estimula ou aumenta minha Potência de agir (o *conatus*), ao contrário, o Mal como aquilo que me impede de alcançar tal utilidade, e assim, diminuindo minha Potência de agir. Além disso, há um ponto na filosofia spinozista referente à questão da liberdade humana que merece destaque: como bem explica, em sua *Ética*, Parte IV, o *homem livre* seria aquele que não formularia ou não pensaria em conceitos como Bem e Mal.

Nietzsche, no século XIX, tentou mostrar com historicidade e com argumentos etimológicos, os conceitos de Bem e mal, bom e mau, à medida que analisa a relação das classes sociais. Por meio dos estudos acerca da moral do que ele chama do Senhor e do Escravo, Nietzsche percebeu a genealogia da moral por meio da descoberta de uma inversão de valores entre bem e mal. O filósofo alemão concluiu que, o bem (Bom) é aquele que é forte, que tem uma afirmação ou potência de vida e o mal (Mau) é aquele que, ao contrário, tem negado a vida e que carece de potência. Ao contrário, segundo o cristianismo, Bom era o pobre e plebeu e Mal era aquele que era nobre e rico. Neste sentido, podemos perceber o que há de comum entre Spinoza e Nietzsche: para Spinoza, bem e mal são modos do pensar que estão associados ao aumento ou a diminuição de nossa Potência de agir e ele nos diz que a condição para o homem livre é não pensar ou formular tais conceitos. Para Nietzsche, não muito diferente, bem

e mal, segundos os estudos da *Genealogia da Moral*, estão ligados à força ou à fraqueza, à potência do indivíduo e à afirmação ou negação deste. Além disso, como no homem livre de Spinoza, temos em Nietzsche, a ideia do *Além-do-homem* como um ser não definido ou hipotético cujo espírito é livre de valores morais, pois está além do bem e do mal¹⁸.



18 Sobre aqueles indivíduos considerados espíritos livres, Cf. NIETZSCHE, F, *Para Além de Bem e Mal*, II, §44, 1978, p. 276, grifos do autor: “O que há de admirar, se nós, ‘espíritos livres’, não somos exatamente os espíritos mais comunicativos?, se desejamos, sob todos os aspectos, denunciar *de que* um espírito livre pode tornar-se livre e *para onde*, talvez, ele será levado então? E, no que diz respeito a perigosa fórmula: ‘para além de bem e mal’, com que nós pelo menos nos guardamos de ser confundidos: somos algo outro que ‘libres penseurs’, ‘*liberi pensatori*’, ‘livres pensadores’ ou como todos esses bravos portavozes das ‘idéias modernas’ gostam de se denominar”

Referências bibliográficas

DURANT, Will. **A História da Filosofia.** Tradução de Luiz Carlos da Nascimento Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).

FEITOSA, Cristiano Gomes. **O que promove a Genealogia da Moral de Friedrich Nietzsche.** Disponível em: <http://www.jurisway.org.br/v2/dhall.asp?id_dh=10718>. Acesso em 7 de Out de 2013.

MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. (Org.). **As ilusões do eu, Spinoza e Nietzsche.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos.* In: **Nietzsche.** Seleção de textos: Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

_____. *Para Além de Bem e Mal.* In: **Nietzsche.** Seleção de textos: Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

_____. *Para a Genealogia da Moral.* In: **Nietzsche.** Seleção de textos: Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).

SPINOZA, Benedictus de. **Ética.** Tradução bilíngue latim-português de Tomaz Tadeu. São Paulo: Autêntica, 2010.



O Pensamento de Popper para alguns problemas fundamentais na Filosofia da Ciência

JOCILENE MATIAS MOREIRA *

RESUMO

O presente artigo tem por finalidade uma explanação do pensamento popperiano sobre o problema da indução, da demarcação e da ideia de falsificacionismo. De acordo com Popper, o problema da indução tem uma relação muito próxima com o problema da demarcação, que é uma tentativa racional de estabelecer critérios que permitam a distinção entre teorias cientificamente válidas e as pseudociências, como o marxismo, a psicanálise e a astrologia. A essas teorias não permitem a refutabilidade, ou seja, não podem ser submetidas ao critério de demarcação.

PALAVRAS-CHAVE

Popper. Indução. Demarcação. Falsificacionismo. Ciência.

* Graduanda em Licenciatura em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE. E-mail: jocilene-nena@hotmail.com

Popper's Thought for some problems fundamental in Philosophy of Science

ABSTRACT

This article aims at an explanation of Popper's thinking about the problem of induction, demarcation and the idea of falsificationism. According to Popper, the problem of induction has a very close relationship with the problem of demarcation, which is a rational attempt to establish criteria to distinguish between scientifically valid theories and pseudo-sciences, such as Marxism, psychoanalysis and astrology. To these theories do not allow the falsifiability, ie, they can not be subjected to the criterion of demarcation.

KEYWORDS

Popper. Induction. Demarcation. Falsificationism. Science.

1 Introdução

Desde a antiguidade, o critério de demarcação entre o que é ciência e o que não é ciência tem sido sempre discutido. A noção que então se tinha de ciência coincidia com a busca do saber absoluto. Tornava-se necessária para os pensadores gregos a consolidação de uma distinção entre o saber contingente e o saber necessário, pois o único discurso que poderia satisfazer às exigências do rigor científico era aquele que apontasse, nos fenômenos, conexões causais cuja necessidade pudesse ser demonstrada. Antes de Popper, o pensamento filosófico ocidental atravessou séculos tentando explicar porque nossas teorias, frequentemente, estavam erradas.

Em sua obra fundamental, *A Lógica da Pesquisa Científica*, Karl Popper coloca em novos termos a discussão epistemológica ao demonstrar que o erro, em vez de ser um mal que pode ser evitado através do recurso a algum procedimento metodológico específico, constitui componente inevitável de qualquer teoria científica, sendo o motor pelo qual a ciência se move. Buscando captar a lógica do desenvolvimento da ciência, Popper derruba um dos princípios filosóficos que se perpetua por toda a ciência: o princípio da indução como método de procedimento científico.

De acordo com Popper, o problema da indução tem uma relação muito próxima com o problema da demarcação, que é uma tentativa racional de estabelecer critérios que permitam a distinção entre

teorias, cientificamente, válidas e as pseudociências, como o marxismo, a psicanálise e a astrologia. A essas teorias não permitem a refutabilidade, ou seja, não podem ser submetidas ao critério de demarcação. Para Popper (1902 p.66) “o critério que define o status científico de uma teoria é sua capacidade de ser refutada ou testada. ”

Popper modificou o modo de ver o funcionamento da ciência com o desenvolvimento do falsificacionismo. Segundo Popper, não existem teorias verdadeiras ou falsas, mas teorias mais próximas da verdade do que outras. As teorias passam, assim, a ter um carácter conjectural e a sua aceitação é feita mediante tentativas de refutação e não através do critério de verificabilidade, que até então era defendido pelos positivistas lógicos. Em consequência, o conhecimento científico deixa de ser visto como verdadeiro e inquestionável para passar a ser passível de ser substituído por teorias mais admissíveis.

Karl Popper rejeitou o método indutivo. No método indutivo através de experiências e de repetidas observações é feita uma hipótese. Na opinião do autor, a hipótese deve ser testada, para ver se ela é verdadeira. Quando tivermos qualquer coisa que a invalide, a hipótese não é mais válida. Esta é a teoria da falseabilidade.

Karl Popper (1902) diz que não existe o conhecimento absoluto, sem erro, absolutamente certo. Tudo o que existe é provisório. Segundo Popper, a posse do conhecimento é a procura da verdade. Nada é definitivo, assim como a velocidade da luz que aparece

como limite na fórmula de Einstein não é absoluta, pois, não temos ainda capacidade de produzir uma luz, com a velocidade maior de que 300.000 km/segundo. Poderá algum dia se achar uma velocidade maior, invalidando a fórmula de Albert Einstein (1879-1955). A teoria de Einstein engloba as leis de Newton, principalmente, aquela que se diz que, aplicada uma força sobre uma massa, produz uma aceleração. Dobrando-se esta força, dobra-se a aceleração. Triplicando-se a força, triplica-se a aceleração. Os conhecimentos do passado não davam para fazer a teoria de Einstein, mas os conhecimentos atuais, contém os conhecimentos passados, sendo um caso particular dos mesmos, pois, na Terra vale as leis de Newton e no espaço, vale a lei de Einstein. Ainda segundo Karl Popper, as teorias não são verificáveis, mas podem ser “corroboradas”.

2 O problema da Indução

O problema da indução pode ser apresentado na investigação da verdade de enunciados universais que se encontram na base da experiência formulada nas ciências empíricas. Já podemos perceber o problema quando se atribui à indução um estatuto de método científico. Pois, se o próprio conceito subtende ser induzido a algo por experiências anteriores com base na observação, partindo, com isso, de enunciados singulares para enunciados universais. Porém, se cada caso é um caso singular, torna-se complicado atribuir a todos os casos singulares um valor universal de verdade, seria reduzir os casos gerais à

casos particulares, sem que estes fossem submetidos à testes empíricos. Indicar que todos os gatos têm quatro patas, com base na observação dos casos singulares de gatos com quatro patas observados, anteriormente, seria reduzir todas as possibilidades de gatos que não tenham quatro patas com base nas experiências anteriores, eliminando, assim, as demais possibilidades.

Nesse sentido, esse princípio da indução não poderia ser uma verdade puramente lógica, pois se fosse não haveria indução. Mas “o princípio de indução há de constitui-se em um enunciado sintético, ou seja, enunciado cuja negação não se mostre contraditória, mas logicamente possível” (POPPER, 1999, p. 29). Dessa forma, os argumentos indutivos não são argumentos, logicamente, válidos e a indução não pode ser justificada somente em bases lógicas. O princípio da indução teria de ser universal.

Esse problema da indução resultou da descoberta de Hume de que não há justificação racional para o próprio princípio da indução, pois, não é possível deduzir por meio do raciocínio uma teoria a partir de enunciados de observação. “A tentativa de justificar a prática da indução apelando para a experiência deve levar ao regresso infinito. Como resultado, podemos dizer que as teorias podem ser inferidas de afirmações derivadas da observação” (POPPER, 1902, p 72).

Caso tivéssemos a pretensão de justificar as inferências indutivas, teríamos que estabelecer um princípio de indução.

Segundo Popper:

Tal princípio seria um enunciado capaz de auxiliar-nos a ordenar as inferências indutivas em forma logicamente aceitável. Aos olhos dos defensores da Lógica Indutiva, um princípio de indução é de extrema importância para o método científico: "... esse princípio", diz Reichenbach, "determina a verdade das teorias científicas." Eliminá-lo da Ciência significaria nada menos que privá-la do poder de decidir quanto à verdade ou falsidade de suas teorias. Sem ele, a Ciência perderia indiscutivelmente o direito de separar suas teorias das criações fantasiosas e arbitrárias do espírito do poeta¹. (POPPER, 1999, p. 28).

No entanto, não poderíamos, simplesmente, rejeitar o método indutivo, já que muitas teorias e descobertas importantes partiram do indutivismo e o mesmo é aceito pela Ciência. Seguindo esse raciocínio, Popper procura uma demarcação do critério científico que seja idôneo.

Para Popper, as várias dificuldades da Lógica Indutiva são insuperáveis, já que não se chega a verdade ou a universalidade partindo de sentenças singulares. Por exemplo: é feita uma observação em determinado tempo e determinado lugar e conclui-se que todos os gatos da raça siamês pura tem, em sua pelagem, suas extremidades mais escuras e olhos azuis. Podemos com esse exemplo, seguindo a lógica indutivista, demonstrar da seguinte forma:

Premissa maior: Alguns gatos siameses puros têm sua extremidade mais escura e os olhos azuis.

1 H. Reichenbach, *Erkenninis*, v. I, p.186.

Premissa menor: Meu gato é da raça siamês pura.

Conclusão: Meu gato tem a extremidade mais escura e olhos azuis.

Porém, não existe garantia lógica de que *meu gato* tenha essas características, pois a premissa maior não garante a universalidade da conclusão. *Meu gato* de raça pura poderia ser todo marrom ou ter os olhos verdes. De acordo com esse raciocínio a indução não pode ser justificada em base lógicas.

Dessa forma, poderíamos recorrer a ideia de probabilidade, porém a mesma não nos levará a uma clara² precisão, pois irá nos conduzir a uma regressão infinita.

Cita Popper (1999, p.30):

Pois, se se deve atribuir grau de probabilidade a enunciados que se fundamentam em inferência indutiva, esta terá de ser justificada pela invocação de um novo princípio de indução, convenientemente alterado. E surgirá a necessidade de justificar esse novo princípio, e assim por diante. Nada se ganha, aliás, tomando um princípio da indução não como “verdadeiro”, mas apenas como “provável”.

Chegamos a uma questão, de como resolver esse problema da indução, já que, não podemos

2 Se é que posso dizer que existe uma teoria clara. Partindo do pressuposto que necessitamos sempre de um determinado conhecimento específico em relação a algo abordado. Por exemplo: não seria tão claro para mim a teoria da relatividade de Albert Einstein, se eu não soubesse nada de física, era impossível compreender algo.

descartá-lo, pois ela tem sua importância para a ciência e a lógica ou a probabilidade não nos garantem a verdade na sua totalidade.

2.1 Como resolver o problema da Indução

Na perspectiva de Chalmers (1993) existem três respostas para o problema da indução. A primeira é ao aceitarmos que a ciência se baseia na indução temos que aceitar também que a indução não pode ser explicada através da lógica ou da experiência, mas sim, racionalmente. Nos levando a concluir que as leis e teorias são hábitos psicológicos que adquirimos através de repetições das observações relevantes, o que particularmente acredito ser pouco provável. Como por exemplo, a Teoria Heliocêntrica de Nicolau Copérnico que colocou o Sol como o centro do Sistema Solar contrariando, a então vigente, Teoria Geocêntrica (considerava a Terra como centro do Universo) que era a mais aceitável e tida como verdadeira. O fato de a Terra girar em torno do Sol e não ao contrário, era uma ideia que ia contra aquilo que acreditavam naquela época. E também, o fato de a Terra girar em torno do Sol nos leva a aceitar o movimento da Terra, algo que não percebemos apenas através dos nossos sentidos. Por fim, a ideia de construir uma teoria por meio de hábitos psicológicos advindo de repetidas observações é falha.

A segunda resposta seria a argumentação através da racionalidade do princípio da indução em cima de algumas outras bases. Porém, ver o princípio da indução como “óbvio” não é aceitável. Pois ver algo

como “óbvio” irá depender dos nossos princípios, da nossa cultura, dos nossos preconceitos e da educação que tivemos. Podemos notar que, desde os primeiros gregos, e até para muitas pessoas nos dias de hoje, parecia óbvio que exista uma relação entre o nome das coisas e as coisas como estão nomeadas no mundo. No entanto, para Saussure³ o signo é arbitrário, isto é, não motivado, pois não existe nenhuma relação entre o significante (imagem acústica) e o significado (o conceito). Por exemplo, não há nenhuma relação entre a palavra “mesa” e o seu significado – móvel de superfície plana apoiada em um ou mais pés⁴.

E a terceira resposta para o problema da indução é negar que a ciência se baseia na indução. Popper faz isso admitindo que a observação é orientada pela teoria e a pressupõe. Temos, então, como critério para as teorias, o falsificacionismo (essa questão será vista em tópicos posteriores). E essa resposta parece atender ao problema da indução. Porém, não podemos esquecer que tanto para o falsificacionista como para o indutivista o progresso da Ciência é fundamental; o progresso da Ciência é se desenvolver cada vez mais, ele é inevitável.

3 O problema da Demarcação

Popper denomina problema de demarcação a questão de se estabelecer um critério que nos permita

3 Linguista suíço que concebeu a Linguística o status de Ciência a partir de sua obra póstuma *Curso de Linguística Geral*, em 1916.

4 **Minidicionário Houaiss da língua portuguesa**, 2009, p. 499; conceito de mesa.

diferenciar as Ciências Empíricas⁵, de uma parte, e a Matemática e a Lógica, bem como, os sistemas “metafísicos” de outro.

Diferente dos velhos positivistas, “os positivistas modernos têm condições de ver mais claramente que a Ciência não é um sistema de conceitos, mas, antes um sistema de enunciados” (POPPER, 1999, p. 35). Assim, eles pretendem admitir como verdadeiros os enunciados reduzíveis a enunciados elementares da experiência. Podemos perceber que o critério da demarcação é igual ao da Lógica Indutivista.

Os positivistas veem o problema da demarcação de maneira natural e estão sempre procurando mostrar que a Metafísica é algo de pouca importância e vazia. O que é um absurdo, pois a mesma remete ao conhecimento propriamente das realidades transcendentais e das realidades não sensíveis⁶.

Segundo Popper (1999, p. 37):

Os positivistas, em sua ânsia de aniquilar a Metafísica, aniquilam, com ela, a Ciência Natural. De fato, as leis científicas também não podem ser logicamente

5 As Ciências Empíricas são todas as ciências cujas teorias podem ser confirmadas ou refutadas por dados observacionais.

6 É preciso, aqui, uma compreensão de que o objeto da Metafísica não são os objetos da experiência. Não é o empírico que condiciona a Metafísica, pois, se fosse, a remeteria à Física. Aristóteles, em sua obra *Metafísica* já separava a Física da Filosofia Primeira (Metafísica), concluindo que esta Ciência Primeira diz respeito ao fundamento das coisas. O que diferencia a Física da Metafísica é que a Física se reporta a um objeto específico e a Metafísica não se detém a uma região específica do Ser, não existindo um objeto particular. Com isso, para Aristóteles, a concepção de filosofia como ciência ultrapassa o particular das outras ciências.

reduzidas a enunciados elementares de experiência. Se coerentemente aplicado, o critério de significatividade, proposto por Wittgenstein, leva a rejeitar como desprovidas de sentido as leis naturais, cuja busca, em palavra de Einstein, constitui “o trabalho mais elevado de um físico”, elas nunca podem ser aceitas como enunciados genuínos ou legítimos.

E como já concluímos, anteriormente, o problema do indutivismo está em buscar explicações lógicas nos enunciados universais. E esse método não pode nos trazer explicações válidas e “o critério indutivista de demarcação falha no traçar uma linha divisória entre sistemas científicos e metafísicos” (POPPER, 1999, p.38). Popper não se coloca a essa questão, pois para ele estabelecer um significado de ciência empírica infere em algumas dificuldades. No entanto, esse sistema chamado de Ciência Empírica pretende apresentar um mundo de nossas experiências.

Pode-se aqui diferenciar três itens que esse sistema deverá responder: ele deve ser sintético; deve satisfazer ao critério de demarcação e deve ser diferente dos outros sistemas representativos do mundo da experiência. Entretanto, só poderemos identificar o sistema que representa o nosso mundo da experiência se ele for colocado posto à prova e resistir a elas. “O critério de demarcação inerente à Lógica Indutiva equivale ao requisito de todos os enunciados das ciências empíricas devem ser suscetíveis de serem, afinal, julgados com respeito à sua verdade e falsidade.” (POPPER, 1999, p. 41)

4 O Falsificacionismo

O falsificacionista reconhece, sem nenhum problema que a observação é guiada pela teoria e a pressupõe. Ele vai contra a afirmação que as teorias podem ser verdadeiras⁷ se elas forem elaboradas somente a partir da observação. Com isso, as teorias devem ser rigorosas e testadas por meio da observação e do experimento. Aquelas que não resistirem devem ser eliminadas e substituídas. E, assim, a Ciência se desenvolve por tentativas e erros, por Conjecturas e Refutações.

Algumas teorias, mesmo através de resultados de observação e experimento, podem ser falsas, pois podemos realizar deduções lógicas partindo de premissas singulares e chegar a falsidade de leis e teorias universais. Como por exemplo, na afirmação: um gato siamês puro, que não tenha os olhos azuis, foi observado em um determinado local e em um determinado momento. Dizer a partir dessa afirmação que todos os gatos siameses puros têm os olhos azuis, é falso. Assim, “a falsidade de afirmações universais pode ser deduzida de afirmações singulares disponíveis. O falsificacionista explora ao máximo esta particularidade lógica.” (CHALMERS, 1993, p. 65).

Para o falsificacionismo, a Ciência é um conjunto de hipóteses capaz de descrever ou explicar alguns aspectos do mundo, porém, nem sempre toda hipótese será capaz de realizar tal objetivo. E para uma

7 Para o falsificacionismo não se pode dizer que uma teoria é verdadeira, podemos dizer que ela é a melhor no momento, é a melhor do que aquela anterior, até que esta seja superada.

hipótese poder ser tida como lei ou teoria científica ela deverá poder ser falsificável, pois se uma afirmação for infalsificável o mundo poderá ter qualquer propriedade, e sabemos que isso é um absurdo.

Uma hipótese é falsificável caso exista uma proposição de observação que são inconsistentes com elas. Como por exemplo: “todo dia 19 de março, dia de São José⁸, chove”. Essa afirmação é falsificável, pois pode haver um 19 de março que não chova. Com isso, segundo o falsificacionismo “quanto mais falsificável for uma teoria melhor ela será”. E uma boa teoria é aquela que faz bastantes afirmações a respeito de algo, e conseqüentemente, é falsificável, resistindo sempre quando é posto à prova. Por exemplo:

- a) A língua portuguesa é constituída por um conjunto de signos.
- b) Todas as línguas são constituídas por um conjunto de signos.

Podemos perceber que as duas afirmações, (a) e (b), estão corretas, porém, a afirmativa (a) é mais falsificável que a afirmativa (b), pois ela afirma mais, é mais específica, e assim, é uma afirmativa melhor.

E podemos concluir então que, a ciência começa com problemas, problemas estes associados

8 O Dia de São José é celebrado a cada 19 de março e presta homenagem ao padroeiro do Ceará. A crença popular diz que, se chover até o Dia de São José, o ano será de bom inverno. A ciência relaciona o 19 de março à proximidade da passagem do equinócio – esse é o momento em que os raios solares são mais fortes no Nordeste, e principalmente, no Ceará, por estar mais próximo da linha do equador.

à explicação do comportamento de alguns aspectos do mundo ou universo. Hipóteses falsificáveis são propostas pelos cientistas como soluções para o problema. As hipóteses conjecturadas são, então, criticadas e testadas. Algumas serão, rapidamente, eliminadas. Outras podem se revelar mais bem-sucedidas. Estas devem ser submetidas a críticas e testes ainda mais rigorosos. E nunca podemos dizer que uma teoria é verdadeira, por mais que ela tenha superado testes rigorosos.

A afirmação de que a Ciência começa com problemas é, perfeitamente, capaz de coexistir com a prioridade das teorias sobre a observação e as proposições de observação. A Ciência não tem início com uma simples observação. Um falsificacionista tentará resolver o problema fazendo uma conjectura ou hipótese. Esta hipótese pode ser testada. Uma premissa da dedução é sua hipótese. A segunda é uma descrição do cenário experimental. A partir destas duas premissas, o experimentador pode derivar, dedutivamente. O experimento é, então, realizado e a hipótese é falsificada. Há a necessidade agora de um renovado uso da imaginação, uma nova conjectura, hipótese ou palpíte. A hipótese pode ser testada, numa tentativa de falsificá-la. Ou seja, no falsificacionismo, a imaginação e a especulação são inevitáveis, não mudando com isso toda a teoria quando ela der errando e sim ajustando-a.

Assim, o papel da criatividade/imaginação é que quando uma teoria é falsificada, o falsificacionista faz uso da imaginação e mexe sua teoria não

precisando mudá-la totalmente. Já que, muitas das mais revolucionárias teorias científicas tiveram origem em conjecturas arrojadas e imaginativas. A teoria de Popper sublinha a imaginação criativa envolvida na concepção de novas teorias. A este respeito, dá uma explicação mais plausível da criatividade científica do que a perspectiva simples, que faz das teorias científicas deduções lógicas a partir das observações.

5 Considerações finais

Para Karl Popper uma teoria não poderia ser comprovada como verdadeira, pois um paradigma sempre poderá ser falsificado, e assim, surgirá outro, porém, esta teoria pode ser “falseada”, ou seja, comprovada como falsa seja por outra teoria ou por deduções, e com isto, forma-se um ciclo que faz com que a Ciência progrida com esta teoria (não verdadeira, mas que ainda não fora falseada e resistira aos “testes” de falseamento), e assim, nos aproximaríamos cada vez mais da verdade, que segundo Popper nunca alcançaremos, e mesmo que alcancemos não saberíamos.

E na realidade o que deve ser importante são os benefícios que a Ciência pode trazer para a humanidade. Benefícios estes não pensados de forma que só possa beneficiar um certo número de pessoas, mas benefícios que possam nos tornar pessoas mais livres de certos valores insignificantes. Pois, infelizmente, o progresso de qualquer Ciência está sob a vontade do poder dominante, como o capitalismo.

E independente de qualquer método científico a ser utilizado, uma teoria só se tornará uma teoria se ela atender aos critérios que não estejam contra aquilo que lhe trará consequência.

Não nos afastamos muito, assim, da forma de dominação e da evolução anterior. Apenas mudou os opressores de conhecimento. Antes, quem determinava tudo era a Igreja Católica. Ela que manipulava a Ciência e só nos permitiam progredir e construir o conhecimento se lhe fosse conveniente. Agora quem determina essas questões é o capitalismo. Podemos perceber isso ao notarmos que os automóveis ainda utilizam gasolina⁹, que as lâmpadas continuam queimando¹⁰ ou porque não se ouve falar sobre o efeito placebo¹¹, ou seja, muitas descobertas já foram realizadas para melhorar a qualidade de vida humana, mas não tomamos conhecimento, pois isso afetaria o capitalismo.



9 Desde 1978 já se pode encontrar registros de motores que gera hidrogênio retirado da água e transformado em combustível.

10 A lâmpada mais antiga do mundo ainda está funcionando com mais de 110 anos.

11 O efeito placebo é uma substância falsa, ou cirurgia ou terapia “de mentira”, dada a um paciente, substituindo uma droga já utilizada, pelo seu possível efeito benéfico.

Referências bibliográficas

CHALMERS, Alan F. **O que é ciência afinal?**; Tradução de Raul Fiker. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

HOUAISS, Antônio e Vilar, Mauro de Salles. **Minidicionário da Língua Portuguesa.** 3. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

POPPER, K. R. **A lógica da pesquisa científica.** São Paulo: Cultrix, 1999.

_____. **Conjecturas e Refutações.** Tradução De Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 1902.

REALE, Giovanni. **Metafísica de Aristóteles.** Volumes 1, 2 e 3. São Paulo: Loyola, 2001.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral.** 34. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.



Deus está morto! Considerações sobre o aforismo de Friedrich Nietzsche, diante da comprovação das Ondas Gravitacionais

MARESSA PINHEIRO BARROS *

RESUMO

Dos primórdios dos tempos à atualidade, o ser humano tende a atribuir mitos, ritos, crenças e ideias à necessidade de compreender o cosmos, de modo que não esteja o Homem suscetível a ele, mas sim nele inserido. No processo que envolve da astrologia à filosofia, tornou-se necessário ao Homem abster-se dos mitos para avançar na intelectualidade apresentando explicações racionais sobre o que seja o Universo. Esse avanço intelectual implicou no surgimento de ciências como a astronomia e a astrofísica, que busca incessantemente decifrar e comprovar de modo empírico as incógnitas do Cosmo. Hoje, a filosofia torna-se ignorada por renomados cientistas com a justificativa da impossibilidade de conciliar a especulação filosófica ao progresso dos paradigmas

* Graduanda em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE. Integrante do GT BENEDICTUS DE SPINOZA - UECE e Bolsista de Iniciação Científica - CNPQ. Voluntária no projeto LHC@home, direcionado a pesquisas referentes à Física Quântica, Cosmologia e Astrofísica. E-mail: maressa.b@outlook.com. Orientador: Dr. Ralph Leal Heck.

científicos. Mas como ignorar a base responsável pelo aprimoramento do intelecto humano? Será possível decifrar o Cosmo tornando ausente a reflexão sobre o que o mesmo caracteriza? Através do aforismo de Nietzsche contido na obra *A Gaia Ciência* e do artigo de Albert Einstein intitulado *Teoria da Relatividade Geral*, pretende-se demonstrar a correlação existente entre o raciocínio filosófico e o avanço progressivo do estudo do Cosmo.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia. Astronomia. Nietzsche. Einstein. Cosmo.

God is dead! Considerations about the aphorism of Friedrich Nietzsche on evidence of Gravitational Waves

Abstract

From the beginning of time to the present, the human tend to attribute myths, rites, beliefs and ideas of the need to understand the cosmos, in a way that man is not susceptible to it, but inserted in it. In the process that involves from astrology to philosophy, it became necessary to man refrain myths to advance in intellectuality presenting rational explanations about what is the Universe. This intellectual advancement resulted in the appearing of sciences such as astronomy and astrophysics that endlessly seeks to decipher and prove empirically the unknowns of Cosmo. Today, the philosophy becomes ignored by renowned scientists with the justification of the impossibility of reconciling philosophical speculation to the progress of scientific paradigms. But how to ignore the foundation responsible for the improvement of the human intellect? Is it possible to decipher the cosmos becoming absent to the reflection about what it characterized? Through the Nietzsche's aphorism contained in the book *The Gay Science* and Albert Einstein's paper entitled *Theory of General Relativity*, the intention is to demonstrate the correlation between philosophical reasoning and the progressive advance of the cosmos study.

KEYWORDS

Philosophy. Astronomy. Nietzsche. Einstein. Cosmo.

Introdução

Má cem anos, em 1915, o notável físico alemão Albert Einstein marca determinantemente a física e o conhecimento humano ao publicar *A Teoria da Relatividade Geral*, revolucionando a compreensão da natureza do espaço, do tempo, e da matéria. Um século depois, em setembro de 2015 com o auxílio do projeto LIGO, pesquisadores detectam ao observar na interação de dois buracos negros a presença das ondas gravitacionais no espaço, comprovando-as e tornando público no ano posterior. Em 1882, o ilustre filósofo e poeta, também alemão, Friedrich Nietzsche publica *A Gaia Ciência*, obra subdividida em 383 aforismos da qual um torna-se mundialmente estigmatizado, devido à ausência de reflexão e conhecimento dos leitores sobre o escrito, ao ser afirmado *Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!*

Na teoria de Einstein, a matéria afeta a geometria do espaço e o fluir do tempo. Construindo assim uma nova visão de mundo e redefinindo a relação do Homem e da ciência com o cosmo, da qual tornará possível à ciência responder questões referentes ao momento da criação do universo. Diante disto, torna-se inevitável para a sociedade mundial um questionamento sobre o que há milênios permanece notório na cultura humana: A necessidade da existência de Deus.

Portanto é necessário retomarmos a reflexão proposta por Nietzsche ao desconiliar a efetividade e a centralidade da crença em um ser transcendente teológico diante dos avanços científicos da época

em que o mesmo estava inserido. Com intuito de analisarmos – de modo não arrogante, visto que não é sensato reduzir todas as questões do âmbito humano aos métodos científicos – a não necessidade da creança em seu aspecto teológico, para a explicação e o avanço filosófico e científico referente ao cosmo na atualidade.

Astrologia: Dos mitos aos ritos

Desde o início das civilizações, as pessoas utilizam-se do cosmo e da meteorologia na tentativa de explicar o mundo ao seu redor. Os mitos e os ritos são instrumentos de caracterização de culturas e de fundamentos para atos cotidianos. Porém, esses conhecimentos eram arcaicos e até então não denominados. Hoje, milênios depois, a humanidade possui o conhecimento necessário para identificar no passado o início de uma ciência que atualmente identificamos por astronomia, mas que há poucos séculos era denominado *filosofia natural*.

A astrologia, para os povos antigos, significava mais do que o estudo dos signos e suas relações com as personalidades e grupos humanos. Ela justificava os ritos, os mitos e todas as organizações sociais. O Homem costumava observar o meio físico, identificar fenômenos e atribuir a eles uma explicação, – carente de lógica racional com total ausência de comprovações – sacrifícios humanos e de animais, crença em divindades relacionadas a eventos meteorológicos como o sol e a lua, culto de animais sagrados, atribuição de maus presságios devido à

mudança de clima ou de objetos não identificados no céu, pertenciam ao conjunto que caracterizava a vida prática, as decisões e as relações sociais.

Todo o sistema de plantio e colheita das civilizações antigas foi postulado através da interpretação dos fenômenos naturais, não necessariamente fenômenos relacionados a observações do céu. Deste modo a pecuária e a agricultura aos poucos foram se desenvolvendo proporcionando a grupos humanos um território fértil e fixo para que esses grupos rompessem com os hábitos nômades e se estabelecessem em uma região. Assim, foram se concretizando o que um dia seria denominadas grandes civilizações humanas.

Acerca das antigas e grandes civilizações, a astrologia centrava-se no Estado e na comunidade, pela qual o rei era considerado o núcleo de todas as coisas. Isto ocorreu com os povos da região mesopotâmica, do oriente, com os Vikings, os Maias, Incas... Sendo, hoje, apenas as civilizações do antigo Egito e da Grécia antiga referências para os vulgares conhecimentos ocidentais.

A astrologia direcionou seus interesses ao estudo Humano apenas a partir da tomada de Alexandria, porém o homem só passou a ser considerado um microcosmo, da qual seu estudo torna-se necessário, apenas na Idade Média. Até então era incompreensível à noção do Homem como sujeito ou como um cosmo inserido em um cosmo, portanto existia apenas o Estado.

Sobre as civilizações surgidas na região da mesopotâmia, é válido ressaltar que a astrologia (no

modo que é popularmente conhecida na atualidade) trata-se de uma herança dos sacerdotes caldeus, que inovaram com os cálculos matemáticos contribuindo assim para com a cosmologia e os estudos astronômicos, visto que conseguiram determinar com precisão as datas dos eclipses e da passagem do cometa Halley¹, que se atribuía a interpretação de mau presságio tornando-o responsável pela suspensão temporária dos soldados de Alexandre Magno diante das batalhas.

Na Grécia antiga, 230 anos antes de Cristo, *Aristarco de Samos* hoje considerado astrônomo, relatou que a Terra girava em torno do Sol, formulando pela primeira vez através de observações diante do Céu, a *teoria do heliocentrismo* que séculos depois seria defendida por Copérnico alterando de modo definitivo a concepção humana sobre o cosmo. É válido ressaltar que tanto a civilização hindu quanto a egípcia já acreditavam na ideia heliocêntrica. Não se deve esquecer que na civilização grega tornou-se notável a presença e influência da astronomia nos contos e crenças que hoje denominamos mitologia. Um exemplo desta influência são *os doze trabalhos de Hércules*, o filho de Zeus.

Os romanos, por sua vez, atribuíram aos corpos celestes seus Deuses. Caracterizando cada planeta com subjetividades humanas com atribuição

1 O cometa Halley, foi o primeiro cometa a ser reconhecido como periódico. Tornando seu constante retorno, perceptível por Edmond Halley em 1696. Trata-se de um cometa brilhante de período intermediário que retorna às regiões interiores do Sistema Solar a cada 75,3 anos, aproximadamente.

mitológica com fortes influências gregas. Já sobre os árabes, devemos reconhecer as influências da astrologia nos grandes astrônomos. Muito da sobrevivência dos conhecimentos acerca da ciência (como os estudos em óptica) e da filosofia clássica, deve-se ao fato dos árabes terem preservado e utilizado esses conhecimentos como cultura ao norte do continente africano e na região do mediterrâneo oriental. A partir do século VIII, Abu Ma'shar al-Balkhi, denominado na língua latina por *Albumazar* (805-865), nascido na atual Bagdá, consagrou-se como um dos maiores astrólogos árabes que ao observar o céu com frequência, identificou estrelas que alteravam suas posições. Essa sua constatação estimulou o estudo da cosmologia como ciência entre os árabes. Diante disto, Albumazar postula:

Assim como os movimentos dessas estrelas errantes – planetas – nunca se interrompem as gerações e alterações de coisas terrenas nunca terão fim. Apenas pela observação dos movimentos planetários podemos compreender as inúmeras adversidades de mudanças com implicações físicas neste Mundo. (ALBUMAZAR, 1992, p. 15).

O preconceito e o estigma que envolve a astrologia atravessaram séculos e perdura até os dias atuais, estabelecendo-se tanto no senso comum quanto no âmbito acadêmico e científico. Porém, esse estigma acompanha uma ignorância acerca dos primórdios intelectuais e práticas sociais, consequentemente ao desconhecimento dos estudos sobre a natureza, sobre a contribuição para a filosofia

natural e sobre a análise do cosmos. Com o passar dos tempos o avanço intelectual permitiu aos astrólogos e filósofos não mais uma crença especulativa, mas sim um questionamento reflexivo sobre a causa dos fenômenos naturais, da totalidade do nosso universo e dos seus princípios motores. Estudos que anteriormente à astronomia, foram atribuídos à filosofia natural e a metafísica.

O cosmo segundo Aristóteles

A filosofia surgiu no século sexto antes de Cristo como um modo de explicação do mundo e conseqüentemente da ordem dos existentes, suscetível à substituição das antigas explicações místicas dos poemas homéricos, que descreviam o Universo de modo antropomorfizado por meio de comportamentos de deuses e heróis. Com o surgimento da filosofia, as especulações sobre as interferências do meio natural sobre o homem, tornam-se mais profundas e de caráter mais racional, livrando-se das especulações de cunho sensível – no sentido que cada ser interpretava o mundo de acordo com as crenças e experiências pessoais que a eles eram demonstrados.

As primeiras explicações filosóficas marcaram uma ruptura evidente das explicações místicas. Essas explicações não remetiam a nenhuma entidade divina ou mitológica, mas sim a compreensão de uma totalidade através de uma primeira causa. A primeira explicação – segundo a tradição filosófica – partiu de Tales de Mileto (século 6º a.C.), ao expor que todas as

coisas são constituídas de uma matéria fundamental, e de acordo com seu raciocínio para ele essa matéria é a água.

Na atualidade, há uma divergência entre o campo de estudo das ciências e o campo de estudo da filosofia. Prestigiados físicos, astrônomos e astrofísicos, insistem de modo desrespeitoso na desvinculação da filosofia às suas respectivas áreas de atuação. Os mesmos ignoram as contribuições que muitos filósofos proporcionaram para que a humanidade pudesse avançar nos estudos sobre a natureza e o cosmo.

Do sistema heliocêntrico dos planetas à existência do vazio – hoje denominado campo de Higgs – do princípio da inércia imortalizada por Isaac Newton à gravitação universal, tudo possui base nos estudos e empenho, de um filósofo: Aristóteles.

Aristóteles, aluno de Platão e professor de Alexandre, o Magno, escreveu na obra *Uma seção do Cosmo* publicado em 1540 pelo astrônomo alemão Peter Apian (1495-1558), que o céu é globalmente perfeito, porém o fato de ser perfeito não o impede de imperfeições. Classificando o Universo de finito, delimitando-o por esferas que podem ser interpretadas por estrelas. Concluindo que entre a Terra e essas esferas, existem as esferas dos *astros errantes*, atribuindo a esses astros errantes o significado de planetas, mencionando sete dos atuais existentes e incluindo o nosso satélite, Lua, como um deles.

Aristóteles tornou-se o primeiro cosmologista visto que procurou compreender o Universo e seu

funcionamento, ausentando-se do questionamento sobre seu surgimento, pois para ele o Universo sempre existiu nada o gerou. É válido ressaltar que os escritos de Aristóteles como *Do Céu* e *Metafísica* teve influência sobre mentes que um dia seria vinculadas à genialidade, como as de Copérnico, Kepler e Galileu.

A revolução científica da Renascença

A imagem que predominou do Cosmo ao final da Idade Média e Início da Idade Moderna era representada de forma mista pela cosmologia física Aristotélica com as formulações matemáticas de Ptolomeu², que por vezes sofreu influência do misticismo neoplatônico e do misticismo cristão. Deste modo, a revolução científica tornou o conhecimento mais estruturado, com embasamentos práticos capazes de consolidar constatações. Sua marca foi a ruptura

2 No século VII, os árabes instalaram observatórios astronômicos em centros importantes como Bagdá, Cairo e Damasco. A partir dos dados coletados pelas observações, construíram quadrantes e torqueti, idealizados por Ptolomeu séculos após, assim como ampulhetas, astrolábios e esferas armilares. Ao conquistarem a Espanha no século XI, os árabes estabeleceram observatórios em território espanhol, fato que permitiu que a astronomia se ampliasse à Europa sem interrupção. E em 1571, foi publicado o livro do matemático inglês *Leonard Digges (1520-1559) Geometricall Practise name Pantometria*, descrevendo o teodolito, que permite medidas angulares, horizontais e verticais, precisas, a partir de um ponto de referência. Digges também descreveu um sistema com uma lente de longa distância focal e outra de curta distância focal em 1550, que pode ser interpretado como um precursor do telescópio.

com as práticas ditas científicas da Idade Média, onde a Igreja Católica ditava o conhecimento, as normas e as crenças de acordo com os preceitos religiosos.

Acompanhando a intenção da burguesia renascentista de ampliar seu domínio sobre a natureza e sobre o espaço geográfico, através da pesquisa científica e da invenção tecnológica, os cientistas também iriam se atirar nessa aventura, tentando conquistar a forma, o movimento, o espaço, a luz, a cor e mesmo a expressão e o sentimento. (SEVCENKO, 1984, p. 54).

A pluralidade dos movimentos sociais, culturais e religiosos fez-se notável durante este período, prestando valiosas contribuições para o incremento da Revolução Científica. Período este denominado Renascimento, fase que pregava a volta da cultura Greco-romana e propagava a mudança de orientação do teocentrismo para o antropocentrismo. Deste modo o humanismo, corrente interessada em um pensamento mais crítico com busca na valorização do Humano, tornava-se determinadamente necessária. Todas as abordagens anunciadas, e por tempos silenciadas pelo domínio político e intelectual da igreja, alteraram determinadamente a ciência, a filosofia, a concepção do humano e os rumos do avanço intelectual.

É evidente que todos os feitos de um homem, são determinados pelas condições dos meios físicos e intelectuais que a ele se apresentam. Deste modo podemos considerar grandes nomes como Nicolau Copérnico, Galileu Galilei, Johannes Kepler e Isaac Newton produtos de um período histórico. Mas foram estes grandes nomes que revolucionaram e

transformaram o conhecimento sobre si e sobre o cosmo, eles conseguiram mais do que ser o produto de um meio, eles conseguiram evidenciar a urgência de uma nova posição humana diante do meio que até então se estava inserido. Em 1916, o norte-americano Thomas Kuhn (1922-1996), físico, filósofo e historiador da ciência, escreve na sua obra *A estrutura das revoluções científicas*, uma investigação sobre momentos decisivos na história da ciência, tornando-se um marco para a compreensão do desenvolvimento científico. Na página 24 ele expõe um pensamento direcionado a Copérnico e Galileu, que se torna válido para compreender-se melhor a questão iniciada: “Cada um deles forçou a comunidade a rejeitar a teoria científica anteriormente aceita em favor de outra incompatível com aquela. Como consequência, cada um desses episódios produziu uma alteração nos problemas à disposição do escrutínio científico e nos padrões pelos quais a profissão determinava o que deveria ser considerado como um problema ou como uma solução de problema legítimo”.

A guinada intelectual no início do século 17, esta intimamente vinculada ao italiano Galileu Galilei, que através do aprimoramento do telescópio³,

3 Galileu Galilei iniciou suas observações telescópicas em 1610, usando um telescópio construído por ele mesmo. Porém, não cabe a Galileu o crédito da invenção do telescópio visto que a maioria dos historiadores aceita que o primeiro telescópio foi construído pelo holandês Hans Lippershey (1570-1619), em 1608, na cidade de Middelburg, em Zeeland, Holanda. É válido ressaltar que a distância focal do telescópio construído por Galileu equivale ao aumento focal de três vezes superior ao telescópio do Senhor Lippershey.

permitiu que a história o considerasse o protagonista da passagem das ciências da Idade Média para a Idade Moderna. Graças ao aprimoramento do telescópio em 1609, tornou-se possível não apenas uma nova visão do céu, mas também uma nova visão do que seja o Homem diante de tudo o que se apresenta. Copérnico, antes de Galileu, iniciou algo que teria como finalidade o destronamento da Terra e que conseqüentemente tornaria inquietas as instituições religiosas que até então não interpretava o humano como humano, mas sim como um objeto de manipulação, e sendo assim não poderia concordar com as teorias de que havia algo superior e não divino diante da vulgar realidade demonstrada. Copérnico inova ao expor para a Europa em sua obra *Das Revoluções dos Corpos Celestes*, obra censurada pela inquisição datada em 1543, que o Sol substitui a Terra no centro das movimentações dos planetas, causando desconfortos entre a sociedade cristã da época que até então se negava a possibilidade da descentralização da Terra devido ao forte dogmatismo da instituição.

Portanto, Galileu Galilei e seu telescópio tornaram-se os meios de comprovação do sistema heliocêntrico investigado e proposto por Copérnico com bases nos princípios de Aristóteles que faziam referências esféricas às órbitas planetárias. É válido ressaltar que Galileu, sob ameaça de excomunhão e morte pela Santa Inquisição, presumiu ser mais oportuno negar as suas descobertas de modo formal diante de um tribunal, em 1633. Essa negação o permitiu exílio e oportunidades de aprimorar seus estudos em balística e em mecânica, obviamente

de modo discreto diante da supervisão da Igreja. Contribuindo para que 150 anos após o exílio de Galileu, o físico e filósofo inglês Isaac Newton (1633-1727) ⁴ *sobre ombros de gigantes*, desenvolva uma teoria que possibilite estudos acerca da gravitação ao redor do Sol, comprovando definitivamente a teoria heliocêntrica que a Igreja Cristã e os intelectuais vinculados a ela negaram-se a considerar. Alterando assim o comportamento, as crenças e as então certezas humanas.

Se no céu há corpos semelhantes a Terra, não disputaríamos com seus habitantes a prioridade sobre o melhor lugar a ocupar no mundo? Se as balas deles forem de melhor qualidade, então não seremos nós os mais nobres dos seres racionais. Como então tudo poderia existir por causa do Homem? Como poderemos ser os senhores das obras de Deus? (KEPLER, 1634, p. 64).

Nietzsche e A Gaia Ciência: Deus está morto, e nós o matamos!

Nascido em 1844, em Rocken, cidade alemã, Friedrich Nietzsche tornou-se um dos mais notáveis filósofos do século XIX. Influenciado pela filosofia de Heráclito, Epicuro, Platão, Montaigne, Goeth, Spinoza, Kant, Stirner e Heiner, suas obras relatam

4 Isaac Newton (1633-1727) expôs uma justificativa, sobre sua notável contribuição ao estudo da física e da astronomia à comunidade científica de sua época ao reconhecer que o que o possibilitou avanço em seus estudos foram os estudos de homens anteriores a ele, sendo esses homens Copérnico, Kepler e Galileu. Tornando reconhecida a máxima: “Se enxerguei mais longe, foi por estar sobre ombros de gigantes.”

sobre religião, moral, cultura contemporânea, e sobre o antagonismo existente entre filosofia e ciência, destacando-se por seus trabalhos originais, principalmente no campo da filologia. Em suas obras foi demonstrada uma predileção por certas expressões e figuras de linguagem, como a ironia, as metáforas e os aforismos.

Os estudos na filologia põs Nietzsche em contato com os grandes pensadores gregos do período pré-socrático, pensadores estes que se categoriza por serem os primeiros a buscar uma interpretação racionalista do universo dispensando as explicações místicas que até então estavam sendo adotadas. Assimilando o raciocínio desses filósofos, Nietzsche eliminou do seu horizonte filosófico e pessoal as tradicionais crenças cristãs da sua época. Ele atribuía o cristianismo, mesmo tendo sido educado em uma tradição cristã luterana, à liquidação intelectual, moral e social que poderíamos ter herdado da cultura grega primitiva.

A expressão Gaia Ciência, é uma alusão ao nascimento da poesia europeia em meados do século XII, que ocorreu em Provença na atual Itália. *Gaya scienza*, no idioma provençal, corresponde a certa habilidade e ao espírito caracterizado como livre, que eram condições necessárias para a escrita da poesia. Na obra de Nietzsche, torna-se pela primeira vez expostas as ideias sobre o eterno retorno e a morte de Deus, assim como as referencias ao antigo profeta persa Zaratustra.

Publicada em 1887, composta por cinco capítulos e subdividida por 383 aforismos, a obra não

se constitui com sua obra máxima, mas sem dúvidas possui o escrito que contribuiu para o estigma e má compreensão da filosofia de Nietzsche, fato este que se torna explícito até os dias atuais, visto que a interpretação pessoal de suas obras continua a caracterizar uma problemática.

O Homem Louco – [...] Não ouvimos o barulho dos covéis a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – Também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmo nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então (NIETZSCHE, 2001, p. 125).

Muitas interpretações são direcionadas ao aforismo de Nietzsche, poucas correspondem ao real sentido que o autor estava a denominar. Ao aderir o ponto de vista que desconsidera as crenças e os valores tradicionais, e ao considerá-los infundados sem qualquer sentido ou utilidade na existência, o autor expõe seu niilismo.

Dos mitos aos ritos, da moral imposta por uma teologia ao sufocamento do progresso científico e das percepções do homem diante de si e do mundo, o

aforismo exposto acima relata não a morte empírica de um *primeiro motor*, mas sim um diagnóstico do contexto histórico em que o autor estava inserido, da qual a crença com fundamentações teológicas não mais se fazia suficiente para normatizar, moralizar e explicar o mundo e os seres.

Deus, diante dos avanços científicos e das catástrofes sociais vivenciadas até a época do escrito, torna-se morto como uma verdade eterna, como um ser antropomorfizado e institucionalizado que possui desejos e direciona suas vinganças a uma humanidade que não o corresponde. Tornando-se morto como *único meio da qual se pode obter uma explicação* sobre as consequências e vivências sociais ou sobre a dimensão da Terra.

Como contraponto, ao matar Deus – sentido metafórico - o homem mata o sentido último da existência, da qual a teologia evidenciava aos crentes e tornava imposto aos não crentes. Deste modo abrem-se infinitos questionamentos e percepções sobre o mundo. O progresso do humano torna-se a nova religião, e a nova fé torna-se caracterizada e demonstrada como conhecimento e ciência. Possibilitando ao homem novos rumos para o progresso, social, intelectual e científico. Mas causando às subjetividades humanas, um intenso desamparo existencial.

De fato, nós, filósofos e espíritos livres, ante a *notícia de que o Velho Deus morreu* nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa. Enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos

podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto mar aberto. (NIETZSCHE, 2001, p. 343).

Albert Einstein e a teoria das Ondas Gravitacionais no Universo

Durante o século XVII, a física newtoniana oferece uma descrição de gravidade e movimento que até então se adequa aos cálculos e pensamentos da época. Mas em 1905, um jornal alemão que publicava esporadicamente trabalhos científicos, publica em uma única edição quatro estudos de um mesmo autor desconhecido. A junção desses estudos publicados por um jovem de 26 anos viria a estabelecer a base da física e da cosmologia moderna. Este jovem era Albert Einstein (1879-1955). Albert Einstein, nascido na cidade de Ulm, Alemanha, durante a virada do século XX propõe com a publicação de um artigo científico, uma teoria que inquietaria a mente de filósofos e cientistas até a chegada do novo século. Ao publicar em 1915 *A teoria da relatividade Geral*, Einstein revoluciona o modo de pensar sobre a totalidade do cosmo, devido à compreensão da natureza do espaço, da matéria e do tempo.

Com a publicação de *A Teoria da Relatividade Especial e Geral* em 1916, Einstein funda a cosmologia teórica do século 20, reconhecendo em seu trabalho a influência de notáveis filósofos como Ernst Mach e David Hume. Atribuindo a Mach a responsabilidade

pela sua descrença na mecânica proposta anteriormente pro Newton, fato que inspira Einstein a reconciliar o eletromagnetismo e a mecânica ao desenvolver sua teoria da relatividade restrita. Portanto, a cosmologia teórica inicia-se e passa a partir de então progredir sob a referência de uma intensa impregnação matemática. Pode-se dizer que de certo modo, a teoria cosmológica moderna é um subproduto dos aperfeiçoamentos feitos por Einstein em sua teoria da gravitação. Da qual ele apresenta ao mundo um modelo geométrico e empírico do Universo, propondo nesse modelo geométrico-matemático uma solução para um questionamento já levantado em 428 a.C pelo filósofo e matemático *Arquita de Tarento*, da escola pitagórica: O Universo é finito? E se for, podemos comprovar uma fronteira? Einstein responde a estas questões apresentando um Universo finito e sem fronteiras.

As Ondas gravitacionais propostas por Einstein em seu artigo de 1915 demonstra o passo mais notável que a filosofia natural e a astronomia puderam evidenciar ao longo do avanço intelectual. Logo que, podem decifrar os mistérios sobre o momento da criação do Universo, devido ao fato que para conhecermos algo que surgiu há 13 bilhões (data científica para a origem do cosmo) nos céus, torna-se necessário capturarmos a luz que surgiu nessa época. Porém, mesmo com a descoberta e aprimoramento do telescópio, tornou-se quase improvável (até o ano de 2015) que o Homem pudesse aperfeiçoar um objeto a tal feito. No intuito de observar a olho nu,

não as ondas gravitacionais, mas sim a propagação dos feixes de luz, a cidade de Sobral, no Brasil e a Ilha de Príncipe, na costa atlântica da África, tornaram-se locais favoráveis para os astrônomos *Arthur Eddington* e *Franck Dyson* verificarem o desvio de raios luminosos estelares durante o eclipse total do Sol que ocorreu no dia 29 de maio de 1919, comprovando os escritos de Einstein e expondo ao mundo que a teoria de Albert Einstein elevava-se diante dos cálculos de Isaac Newton.

Segundo a relatividade geral, proposta por Einstein, uma massa no espaço gera uma distorção gravitacional em espaço-tempo. Esta distorção causada por uma massa faz com que a luz seja desviada para dentro da distorção que gera um caminho curvo, alterando a aparente posição de estrelas distantes para quem se dispõe a observá-las. Portanto as ondas gravitacionais se caracterizam por serem feixes de luz que distorcem o espaço.

Este processo aparenta ser complexo ou não estar vinculado às tradições filosóficas, mas engana-se quem o denomina assim. A física aristotélica proporcionou à humanidade diversos estudos sobre o movimento das *Esferas Compensadoras*, sobre os princípios do movimento e sobre a representação das estrelas e suas eventuais alternâncias de posições. Porém, até então, durante a história da humanidade, a astrologia, a filosofia natural, a metafísica e a cosmologia não tinham comprovado (devido seus recursos e meios) suas percepções e teorias.

Em 2015, o projeto intitulado *Laser Interferometer Gravitational-Wave Observatory* - LIGO permitiu que seus instrumentos com interferômetros a laser, identificassem a milhões de anos-luz uma distorção no espaço. Distorção já representada por Aristóteles em seus estudos sobre movimentos irregulares e sistematizada por Einstein em seus cálculos e teorias, mas até então improváveis de serem comprovadas com riquezas de detalhes. Essa distorção identificada pelo projeto LIGO⁵ foi formulada devido a interação de dois objetos interagindo entre si, sendo denominados de buracos negros (algo que há tempos se especulava, porém com ausência de comprovações). De modo que cada objeto detectado – buracos negros – equivale a uma massa trinta vezes superior a totalidade da massa do sol.

Diante destes fatos, torna-se postulado que a comprovação das ondas gravitacionais está para a atualidade como um marco divisor na história da capacidade do intelecto humano, tanto quanto a teoria heliocêntrica estava para o avanço da ciência e do pensamento filosófico da Idade Média.

5 O LIGO é um projeto fundado em 1992 por Kip Thorne e Ronald Drever do Instituto de Tecnologia da Califórnia (Caltech) e Rainer Weiss da Instituto de Tecnologia de Massachusetts (MIT). Ele é patrocinado pela National Science Foundation (NSF). Com um custo de 365 milhões de dólares (em 2002) é considerado o maior e mais ambicioso projeto da NSF, constituído por um grupo internacional de 900 cientistas de cerca de 40 instituições distintas, que trabalham na manutenção e pesquisas do projeto.

Considerações Finais

Diante de avanços científicos grandiosos, baseados em aprimoramentos de observações e teorias em vastas áreas de estudo. É imaturo pensarmos que apenas um corpo de conhecimento específico possa transmitir a humanidade um acervo único de respostas filosóficas ou científicas. A complexidade da vida, do cosmos e da nossa existência jamais poderá ser vinculada a um único campo de investigações. O Humano caracteriza-se hoje como um microcosmo inserido em um cosmo de magnitude infinita em comparação ao período da nossa existência.

Durante o avanço do intelecto humano, deciframos mistérios relacionados ao universo, observamos e categorizamos as relações humanas, diagnosticamos microrganismos invisíveis aos olhos, mas que interferem negativamente na nossa existência. Exploramos os mares e territórios até então desconhecidos, construímos impérios, unimos elementos químicos com potências até então inimagináveis, e usamos essa potência para destruirmos a nós mesmos. Mas a busca pelo aperfeiçoamento e a curiosidade sobre o que nos cerca, para onde iremos e de onde surgimos, sempre habitara o interesse humano.

Com a comprovação da teoria heliocêntrica, o planeta em que vivemos foi destronado, retirando-lhe a característica de onipotência diante dos céus. Consequentemente os Homens questionaram o intuito de sua existência. Obras foram escritas, teorias investigadas, mas a crença em uma divindade

teológica tornou-se, como consequência dos avanços intelectuais, abalada. Há poucos séculos a humanidade continuava a propagar ritos e mitos como necessidade social máxima. Hoje percebemos que o Homem compartilha de vastos interesses na qual a crença em uma divindade teológica ao avançar dos anos, torna-se mais frágil e questionada. É válido lembrar que todo pensamento humano parte de uma crença, de uma assimilação cultural, não podemos estigmatizar a importância da crença para o intelecto e avanço humano. De Aristóteles à Nietzsche, de Ptolomeu a Albert Einstein, todos os notáveis nomes basearam-se em uma crença para investigar seus objetivos. Parafraseando Thomas Kuhn exponho que em condições normais, o cientista não é um inovador, mas um solucionador de quebra-cabeças, e os quebra-cabeças sobre os quais ele se concentra são apenas aqueles que ele acredita que podem ser definidos e resolvidos dentro da tradição científica existente. Deste modo, a crença humana não se limita a ser apenas uma crença em algo de cunho religioso, doutrinário, acima da natureza ou algo irracional. Sem crenças não há visionários, sem visionários não é possível o progresso intelectual.

Em 1887, o filósofo Friedrich Nietzsche caracterizou a morte de Deus, anulando a necessidade de uma crença teológica para a vivência e percepção da vida científica e social de sua época. Muitos não compreenderam o posicionamento de suas palavras, alastrando a ignorância sobre o escrito até os dias atuais. Em 1915 o físico Albert Einstein publica algo

que, caso comprovado, contradiz determinantemente todas as instituições doutrinárias religiosas. Em 2015, a ciência protagoniza seu mais notável passo a partir da identificação da distorção da matéria que compõe o universo. E no dia 11 de fevereiro de 2016 a teoria da relatividade geral de Albert Einstein formulada há um século comprova que o universo não necessita de uma causa motor para existir, não necessita da crença em uma teologia dogmática, ou uma crença que possibilite aos humanos consolar suas carências.

Conclui-se então que o Universo existe por si só, o cosmo é a causa de si, gerado em si, para si. A concepção de Deus, como algo dogmático ou doutrinário torna-se determinantemente invalidado perante o Cosmo. Tornando-se uma necessidade apenas humana, não mais Universal.



Referências bibliográficas

- APIAN, Peter. *Cosmographia*. Alemanha, 1540.
- EINSTEIN, Albert. *Relativity: The Special and General Theory* (Translator: Robert W. Lawson) New York: Henry Holt and Company, 1920.
- KEPLER, Johannes. *New Astronomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- KUNH, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas* (tradução por Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira). São Paulo: Perspectiva, 5. ed., 1970.
- LONGO, O. *Aristotele De caelo*. Florence, Itália. 1961.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência* (tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PANNEOK, Anton. *A History of Astronomy*. Dover Publications, 1989.
- REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles* – v. 1, 2, 3, 5, 7. São Paulo: Loyola, 2001.
- TAYLOR, Thomas. *The treatises of Aristotle, on the heavens, on generation & corruption, and on meteors*. Somerset, England: The Prometheus Trust, 2004, 1807.



O Fundamento do Direito de G. W. F. Hegel na obra “Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)”

RAFAEL DOS SANTOS CASTRO *

RESUMO

O presente texto é uma exposição do fundamento do direito de Hegel. O seu objetivo é ressaltar que só a liberdade pode ser o fundamento do direito. A argumentação consiste em lembrar que a liberdade não se restringe a discursos e interesses individuais, mas em criar as condições necessárias para que uma vida seja livre. Desse modo, a liberdade não é livre arbítrio, logo, o homem no estado de natureza não é livre, pois é dominado por suas paixões. Assim, segundo Hegel o estado de natureza não pode fundamentar o direito, pois o único fundamento do direito é a liberdade.

PALAVRAS-CHAVES

Estado de natureza. Direito. Liberdade. Fundamento. Livre arbítrio.

* Graduando-se em Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE. Bolsista do PIBIC/CNPq. E-mail: rafael.castro@aluno.uece.br

G. W. F. Hegel’s Foundation of Right at work “Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Compendium (1830)”

ABSTRACT

This text is an exhibition of fundament of Right to Hegel. Its aim is to highlight that only freedom can be the fundament of Right. The argument is to remember that freedom is not limited to speeches and individual interests, but to create the conditions necessary for a life to be free. Thus, freedom is not arbitrary, so the man in the state of nature is not free, because he is dominated by his passions. Thus, according to Hegel the state of nature can not fundament of right, because the fundament of right is only freedom.

KEYWORDS

State of nature. Right. Freedom. Fundament. Free will.

1 INTRODUÇÃO

Todo filósofo que trata de política não pode deixar de tratar do direito, que tem como finalidade ordenar a vida em sociedade. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), como filósofo político, não poderia também deixar de tratar do direito (*Rechts*), pois constitui um tema pertinente a vida social. Hegel ao expor sobre o direito está expondo sobre as condições para efetivar¹ a liberdade para todos os homens no Estado. Portanto o *Rechts* “no sentido de efetivação da liberdade ultrapassa o jurídico sentido estrito para designar a forma eficiente do justo, que habita todo domínio da vida humana².” Dessa maneira, a ideia do direito não se resume só a esfera jurídica, como é atualmente, mas inclui também a moralidade, a eticidade e a história universal.

O direito hegeliano tem por fundamento a personalidade livre, a liberdade, assim não se deve ser confundido com o direito natural dos jurinaturalista, que tem por fundamento o estado de natureza, o qual Jean-Jacques Rousseau (1721-1778) compreende como bom; já Thomas Hobbes (1588-1679), como

1 Hegel distingue efetivo (*wirklich*) e efetividade (*Wirklichkeit*) de real (*real*), realidade (*Realität*) e ser-aí (*Dasein*). A não compreensão dessa distinção fez com que seus críticos não compreendessem a sua preposição: “*O que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional*”, pois eles compreenderam o termo efetivo como sinônimo de realidade, que é sujeita a contingência. Ver anotação do § 6 na sua “Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1830)”.

2 SOARES, Marly Carvalho. O Direito de ter para ser livre. **Conjectura:** Caxias do Sul, v.16, n.1, p.46-68, jan./ abr. 2011. Disponível em: <<http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/viewFile/884/610>>. Acesso em: 05 jul. 16, p. 49.

mal. Hegel defende a tese – especialmente na sua obra “Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)” – que esse estado é mal, pois as relações de dominação e de submissão estão presentes nele. Neste texto, queremos ressaltar que só a liberdade pode ser o fundamento do direito.

Daqui podemos formular algumas perguntas: qual a diferença entre o direito hegeliano e o direito natural dos modernos? O estado de natureza é bom ou mal? Expressando essas inquietações, a pergunta principal para esta pesquisa é: qual é o fundamento do direito hegeliano?

A metodologia utilizada para responder a essas perguntas foi preeminentemente a pesquisa bibliográfica, trabalhado não somente em bibliotecas tradicionais, físicas, com seus livros e periódicos, mas também as fontes encontradas na Internet, em outras palavras, acessando as bibliotecas virtuais. Na pesquisa, foi dada particular atenção à obra “Enciclopédia da Ciência Filosófica em Compêndio (1830)” de Hegel, principalmente o terceiro volume: a Filosofia do Espírito. Utilizamos o método dialético especulativo, que é o pressuposto segundo o próprio Hegel para entender qual é o fundamento do direito.

O método dialético especulativo é apresentado na obra hegeliana: “Ciência da Lógica”. Ele, para os Críticos do hegelianismo, é “padrão malha”, como se fosse fixo em todos em seus pormenores, mas isso não é verdade, pois o conceito em si de método inclui a possibilidade de repetição, desse modo, não é nem fechado e nem tão complexo para ser usado. O método

hegeliano tem como instrumento o pensar puro, isto é, somente no pensar e pelo pensar, pois tem como objeto não o *ser-aí* (*Dasein*), mas “o conceito, que é a forma universal do real – daí o idealismo objetivo³”.

Esse método “começa” com um pensamento indeterminado, num segundo momento, esse pensamento é negado, mas a negação ainda conserva o primeiro momento, e por fim realiza o famoso “*Aufhebung*” hegeliano, que é a exclusão mútua desses dois momentos, e também a conservação e elevação em um terceiro momento. Por exemplo, o conceito de “Ser” sem predicado é um conceito sem conteúdo, que é negado pelo conceito de “Nada”, mas o conceito de nada pressupõe o de “Ser”, já que aquele é definido como ausência de “Ser”, e esses dois conceitos “estão unidos simultaneamente e diferenciados no devir, no conceito do ir do nada ao ser ou do ser ao nada⁴”; assim, nesse caso, o devir é “*Aufhebung*”, pois é um nível mais alto que conserva os dois conceitos, de ser e de nada⁵. Vale ressaltar, que essas relações entre os conceitos não são relações temporais, mas relações assimétricas lógica-abstrata. Portanto, nesse método, como vimos, nada é perdido.

No presente trabalho, realizamos uma interpretação do pensamento do filósofo sobre o fundamento do direito e o estado de natureza com a

3 UTZ, Konrad. O método dialético de Hegel. **Veritas**: Porto Alegre, v. 50, n. 1, p. 165-185, mar. 2005. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1797>>. Acesso em: 22 jul. 16.

4 Ibid, 2005, p. 178.

5 Ibid, 2005, p.177-178.

utilização de comentários autênticos de especialistas reconhecidos a nível nacional e internacional⁶, além da utilização dos textos-fonte, recorrendo-se também aos textos originais, para uma pesquisa terminológica de conceito com o objetivo de ser o mais coerente possível com o pensamento de Hegel, pois muitas das críticas a esse pensamento sugeriram por uma falta de compressão dos conceitos hegelianos.

2 O FUNDAMENTO DO DIREITO EM HEGEL E A CRÍTICA DELE AO DIREITO NATURAL DOS MODERNOS

O direito natural pressupõe o estado de natureza, que é anterior ao surgimento da sociedade civil. Segundo Hegel, se esse estado existe, se apresenta como um estado de injustiça “é um ser-aí da força-bruta e do não-direito⁷”. Pois os sentimentos do homem natural, que é determinado somente pela natureza (*Natur*), não são reprimidos, conseqüentemente a violência impera nele, porque qualquer ser que é governado por seus apetites é dominado pela brutalidade e pelo egoísmo, o homem, assim, não é o que deveria ser, mas é reduzido ao nível do animal.

6 Especialistas de Hegel a nível nacional: Paulo Meneses, José Pinheiro Pertille e Marly Carvalho Soares. Especialista de Hegel a nível internacional: Konrad Utz.

7 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**: a Filosofia do Espírito. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, § 502.

Hegel vai totalmente contra a teoria ficcional⁸ do *bom selvagem* formulada pelo filósofo Rousseau. Segundo essa teoria, o homem na natureza viveria harmoniosamente com os outros, seria íntegro, moralmente reto e também viveria sem transformar a natureza ao seu redor, sem fabricar produtos artificiais. Este filósofo considerava a transformação da natureza pelos homens como algo mal, logo considerava a sociedade civil como a corruptora deles, já que os distanciam da harmonia natural⁹. Hegel, diferentemente do pensamento anterior, considera o estado de natureza (*Naturzustand*) como mal, concordando com Hobbes¹⁰, pois o homem regido por seus apetites procuram satisfazê-los de qualquer maneira sem se importar com a moral ou com qualquer outra regra que procure regular seu comportamento, seu modo de agir; não viveria, assim,

8 Catherine Colliot Larrère defende a tese, que o estado de natureza para Rousseau é uma ficção, apesar da crítica erudita ao filósofo o interpretar como uma realidade. Ele se defende dessa crítica na sua obra “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”, afirmando sobre esse estado: que é “um estado que não existe, que talvez jamais tenha existido, que provavelmente jamais existirá”. Ver: LARRÈRE, Catherine Colliot. Jean-Jacques Rousseau: o retorno da natureza? **Cadernos de Ética e Filosofia Política**: [S.L], n.1, p.13-30, 2012. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56546>> Acesso em: 25 jun. 16, p. 13-14.

9 ROUSSEAU, J. **Do contrato social**. Tradução de Rolando Roque da Silva. [S. L]: Ridendo Castigat Mores. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/contratosocial.pdf> . Acesso em: 18 ago. 16, p. 56-61.

10 HOBBS, T. **Do Cidadão**. Tradução, apresentação e notas: Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 16.

em harmonia com os outros, mas viveria em constante estado de guerra, numa constante barbárie, pois o viver ético, o viver harmonioso, só pode surgir na sociedade civil: onde os apetites particulares são refreados e a razão guia os homens para a boa convivência uns com os outros criando um mundo ético que nega o mundo natural.

Hegel critica a sociedade política hobbesiana, porque ela é baseada numa relação de não liberdade. Pois os homens abdicariam de seus direitos naturais para obedecerem a um direito que é imposto pelo soberano por meio de um poder coercitivo em nome dos benefícios de viver nessa sociedade, onde não imperaria os conflitos entre os homens que são próprios do estado de natureza. Então o soberano poderia a bel-prazer coagir aos seus súditos a obedecerem a lei ou a constituição; pois representaria a vontade de todos, assim eliminando as crenças particulares, que, conforme Hobbes, são causas dos conflitos entre os homens. Como percebemos, é uma relação de senhor e de escravo, pois o soberano pode usar de violência para fazer prevalecer sua vontade; e os súditos obedecem para poderem gozar de uma paz entre si. Hegel não concorda com essa sociedade, pois a violência não pode fundamentar o Direito e o Estado, por isso escreve:

A luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o fenômeno do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos Estados. A violência, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do Direito, embora seja o momento necessário e legítimo na passagem do estado da consciência-de-si submersa no desejo e na

singularidade ao estado da consciência-de-si universal. É o começo exterior, ou o começo fenomênico dos Estados, não seu princípio substancial¹¹.

Tanto em Hegel como em Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.), a existência de um estado anterior a sociedade é um problema falso, pois o indivíduo desde sempre é um indivíduo social. Os dois filósofos concordam que o homem é um ser sociável sendo o mais sociável que qualquer outro animal. Pois “nenhum homem bastar-se a si mesmo. Aquele que não precisa dos outros homens, ou não pode resolver-se a ficar com eles, ou é um deus, ou um bruto¹².”

Hegel não concordaria com Aristóteles quando este diz que “o homem é naturalmente feito para a sociedade política¹³”, sendo a *polis* uma criação da natureza; pois no pensamento hegeliano a sociedade não possui suas determinações na natureza, mas é criação do espírito (*Geist*)¹⁴. Quando a sociedade

11 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**: a Filosofia do Espírito. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. v. 3, § 433.

12 *Pol.*, I, 11, 1253 a 25-30.

13 *Pol.*, I, 9, 1253 a 1-5.

14 A palavra alemã *Geist* dependendo do contexto pode ser traduzida por mente ou espírito, pois a língua alemã não diferencia a palavra mente da palavra espírito, já que é utilizado uma única palavra, *Geist*, para se referir a elas. Essa diferença terminológica ocorre no inglês, no português, no espanhol e no francês; por isso a dificuldade de traduzir nessas línguas a palavra alemã, além disso, Hegel não define os seus conceitos o que dificulta ainda mais na tradução. Nesta pesquisa, optamos por traduzir *Geist* por espírito, já que este conceito ressalta a negação, que há no pensamento hegeliano, entre *Geist* e *Natur*. Ver: SIEP, Ludwing. **Hegel's**

política tem um fundamento natural, a dominação e a servidão são legitimadas, posto que na natureza todos sentem o impulso de subjugar uns aos outros. Este filósofo, por isso, justificava a escravidão, pois para ele, “todos os seres, desde o primeiro instante do nascimento, são, por assim dizer, marcados pela natureza, uns para mandar, outros para obedecer¹⁵” e ainda justifica a dominação do homem sobre a mulher: “em todas as espécies, o macho é evidentemente superior à fêmea: a espécie humana não é exceção¹⁶.” Discordando dessas justificativas, o filósofo alemão escreve:

A legitimação de uma dominação enquanto mero senhorio em geral e todo aspecto histórico sobre o direito de escravidão e de senhorio repousam em um ponto de vista que consiste em tomar o homem como ser natural, em geral, segundo uma existência (a que pertence o arbítrio) que não é adequado a seu conceito. A afirmação do absoluto ilícito da escravidão, além-se, ao contrário, ao conceito do homem como espírito, enquanto o que é livre em si, e é unilateral tomar o homem enquanto livre por natureza ou, o que é o mesmo, tomar o conceito como tal em sua imediatidade, [e] não a ideia¹⁷.

phenomenology of spirit. Translated by Daniel Smyth. New York: Cambridge University Press, 2014. Disponível em: <http://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2016/05/Modern-European-philosophy-Siep-Ludwig_-Hegel-Georg-Wilhelm-Friedrich-Hegels-Phenomenology-of-spirit-Cambridge-University-Press-2014.pdf>. Acesso em: 17 ago. 16, p. 1-2.
15 *Pol.*, II, 8, 1254 a, 20-25.
16 *Pol.*, II, 12, 1254 b, 10-15.
17 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia do Direito.** Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses *et al.* Apresentações de Denis Lerrer Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010, § 57.

Na exterioridade (*Äusselichkeit*) não se pode encontrar um fundamento universal para o direito, pois o próprio conceito de exterior é marcado pela ideia de multiplicidade. Então Hegel procura um fundamento para seu direito que seja universal entre os homens no interior deles, logo o fundamenta na liberdade, que é comum em toda humanidade¹⁸.

Vale ressaltar que no pensamento hegeliano há uma distinção entre liberdade e arbítrio, este é o poder de escolha, já aquele ocorre quando o homem é reconhecido como pessoa. Os jurinaturalista, porém, tomaram o arbítrio natural do homem, que consiste em não refrear os instintos, como a liberdade. É uma contradição ser livre sendo dominado pelos instintos, por isso o ser livre no homem se dá, precisamente, quando a condição natural imediata é negada, assim negado também as carências imediatas. Por exemplo, o homem social segue uma serie de hábitos antes de comer, como sentar na mesa, usar talheres e prato, logo não cedendo a carência imediato de comer, como no animal.

Em Hegel, “o Direito e todas suas determinações se fundam unicamente na personalidade livre, em uma autodeterminação que é antes o contrário da determinação natural¹⁹”. Pois quando os homem adquirem o autoconhecimento da sua personalidade

18 Hegel viveu em uma época recheada pelos os ideais da liberdade, pois viveu no período de importantes movimentos históricos, como a Revolução Francesa, as Guerras de independência da América e as Guerras Napoleônicas, as quais tinham a pretensão de acabar com as monarquias absolutistas.

19 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, op. cit., 1995, v. 3 , § 502.

livre manifesta-se entre eles um universal em comum, que permite que os sujeitos possam exercer o reconhecimento recíproco entre si, desse modo, permitindo aos indivíduos uma igualdade de direito e de cidadania, dentro de um estado ético. Essa igualdade não é possível na natureza, pois nela estão presentes as diferenças entre os homens, como a raça²⁰.

Inalienáveis são, por isso, antes, as determinações substanciais que constituem a minha pessoa mais própria e a essência universal da minha autoconsciência, como minha personalidade em geral, a minha liberdade da vontade universal, minha eticidade, minha religião, assim como o direito a elas é imprescritível²¹.

O direito a essas realidades, que é o direito também a diversidade de crenças no Estado, exclui o elemento hobbesiano da violência (*Gewalt*), que é utilizado para suprimir as crenças individuais em nome da crença do soberano. Consequentemente, com a eliminação dessa violência, a relação de dominação e a relação de submissão são eliminadas. Essas relações são próprias do estado de natureza – que é um estado de desconfiança e de “guerra de todos os homens contra todos os homens²²” (*bellum*

20 Apesar de ser alemão, Hegel iria contra a ideologia da superioridade da raça ariana, que cresceu largamente na Alemanha nazista (1933-1945), pois essa ideologia não estabelece a igualdade entre os homens, mas a guerra entre eles, já que uma raça se ver superior as outras, desse modo, justifica o extermínio de uma raça considerada inferior, por exemplo, os judeus e os negros.

21 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, op. cit., 2010, § 66.

22 HOBBS, T. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo

omnium in omnes) –, nele prevalece a violência, o direito dos heróis (do mais forte).

Para Hegel, o erro das teorias do direito natural moderno está em usar uma metodologia “empirista” para entender a realidade da sociedade civil; pois os jurinaturalista procuram os pressupostos da vida social na natureza e criarem, assim, um recurso heurístico ficcional “empírico” – o estado de natureza, que nem eles acreditavam existir – para explicar como indivíduos sem qualquer vínculo entre si uniram-se por meio de uma natureza absolutizada representada pela figura do soberano absoluto ou daqueles que detém o governo²³. Essa natureza unificadora é a essência do Estado e ao mesmo tempo é exterior aos indivíduos que se unem; assim não existe nenhuma universal comum entre os membros formadores da vida política; há não ser algo exterior a eles: a vontade do governante. Dessa maneira, a relação de violência entre o senhor e o escravo é cristalizada na formação da sociedade política. A teoria hobbesiana especificamente acaba por defender a natureza absolutizada (o Leviatã) como necessário para a paz

Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril, [19-]. Disponível em: <<https://saudeglobaldotorg1.files.wordpress.com/2013/08/te1-hobbes-leviathan.pdf>> Acesso em: 30 jun. 16, p. 47.

23 RAMOS, Cesar Augusto. Hegel e a crítica ao estado de natureza do Jusnaturalismo moderno. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 52, n. 123, p. 89-104, Jun. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2011000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 29 jun. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2011000100005>, p. 95-96.

entre os homens; já que legitima o poder absoluto do rei. Discordando dessa teoria, o filósofo alemão diz que não se pode criar um recurso hipotético ficcional para substituir a realidade; pois a necessidade nunca pode ser atributo de uma ficção.

Hegel usa o método, como já exposto, dialético especulativo, pois, segundo ele, esse método é o único capaz de ser usado para entender a realidade da sociedade política. Portanto o utilizando procura pensar realidades aparentemente contraditórias como o estado de natureza e o estado civil como uma unidade, contrariamente aos justanaturalista que tomavam esses estados como distintos. Pois só a unificação dos dois é o efetivo, assim o homem é compreendido na sua totalidade, exterior e interior, e, por consequência, o Estado também é compreendido no seu aspecto fenomênico e essencial não havendo, desse modo, descontinuidade entre o viver ético e a vida natural, já que o homem é constituído ao mesmo tempo de carências, seu ser-aí, e de liberdade, sua essência. Portanto não a necessidade da violência para unir os indivíduos, já que eles são unidos por um universal comum entre si. Logo o Direito e o Estado têm por essência não a vontade de um soberano, que é o início do seu ser-aí, mas a liberdade.

CONCLUSÃO

Destarte, só é possível falar de um direito universal entre homens se for possível falar de personalidade livre. Posto que só há direitos universais dos homens quando eles adquirem a consciência da

sua liberdade e reconhecem uns aos outros como pessoas. Pois o ser pessoa é um denominador comum na humanidade, ou seja, independe de raça, de crença ou de cultura. Sendo assim é preciso “sair” do estado de natureza, visto que ele não une os homens, mas os separa conforme seu exterior e cria as relações de dominação e submissão.



Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins fontes, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**: a Ciência da Lógica. Texto completo, com os Adendos Orais, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995, v. 1.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**: a Filosofia da Natureza. Texto completo, com os Adendos Orais, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995, v. 2.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**: a Filosofia do Espírito. Texto completo, com os Adendos Orais, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995, v. 3.

_____. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas em compedio**. 2. ed. Tradução, introdução e notas: Ramon Valls Plana. 2. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2005. Disponível em: <<http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/Enciclop%C3%A9dia-das-Ci%C3%A9ncias-Filos%C3%B3ficas-Hegel-espanhol.pdf>>. Acesso em: 19 jul. 16.

_____. **Filosofia do Direito**. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses *et al.* Apresentações de Denis Lerrer Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

_____. **Grundlinien der Philosophie des Rechts.** Neue Ausgabe von Georg Lasson. Leipzig: Felix Meiner, 1911. Disponível em: <<https://archive.org/stream/grundlinienderp00gansgoog#page/n6/mode/2up>>. Acesso em: 29 jun. 16.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito.** Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, T. **Do Cidadão.** Tradução, apresentação e notas: Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, T. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril, [19-]. Disponível em: <<https://saudeglobaldotorg1.files.wordpress.com/2013/08/te1-hobbes-leviathan.pdf>> Acesso em: 30 jun. 16.

LARRÈRE, Catherine Colliot. Jean-Jacques Rousseau: o retorno da natureza? **Cadernos de Ética e Filosofia Política:** [S.L], n.1, pp.13-30, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56546>> Acesso em: 25 jun. 16.

MENESES, Paulo *et al.* **Apresentação da tradução brasileira da filosofia do Direito de G. W. F Hegel.** Veritas: Porto Alegre, v. 55, n. 3, p. 251-258, set./dez. 2010.

PERTILLE, José Pinheiro. *Aufhebung*, meta-categoria da lógica hegeliana. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos:** [S.L], v.1, n.15, p. 58-66, jul./dez. 2011. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/reh_2011_2_art4.pdf>. Acesso em: 13 jul. 16.

RAMOS, Cesar Augusto. Hegel e a crítica ao estado de natureza do Jusnaturalismo moderno. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 52, n. 123, p. 89-104, Jun. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2011000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 29 jun. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2011000100005>.

ROUSSEAU, Jean-jacques. **Discurso sobre A Origem da desigualdade (1754)**. Tradução de Maria Lacerda de Moura. [S. L]: Ridendo Castigat Mores. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/desigualdade.pdf>>. Acesso em: 09 jul. 16.

ROUSSEAU, Jean-jacques. **Do contrato social**. Tradução de Rolando Roque da Silva. [S. L]: Ridendo Castigat Mores. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/contratosocial.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 16.

SIEP, Ludwing. **Hegel’s phenomenology of spirit**. Translated by Daniel Smyth. New York: Cambridge University Press, 2014. Disponível em: <http://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2016/05/Modern-European-philosophy-Siep-Ludwig_-Hegel-Georg-Wilhelm-Friedrich-Hegels-Phenomenology-of-spirit-Cambridge-University-Press-2014.pdf>. Acesso em: 17 ago. 16.

SOARES, Marly Carvalho. O Direito de ter para ser livre. **Conjectura**: Caxias do Sul, v.16, n.1, p.46-68, jan./ abr. 2011. Disponível em: <<http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/viewFile/884/610>>. Acesso em: 05 jul. 16.

UTZ, Konrad. O método dialético de Hegel. **Veritas:** Porto Alegre, v. 50, n. 1, p. 165-185, mar. 2005. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1797>>. Acesso em: 22 jul. 16.



Sobre a Felicidade no Pensamento de Aristóteles e Spinoza

VALTERLAN TOMAZ CORREIA *

RESUMO

O presente artigo trata do conceito de felicidade em Aristóteles (384-322 a.C.) e Benedictus de Spinoza (1632-1677). Felicidade que é de fundamental importância para a compreensão da ética e da política no pensamento de ambos os filósofos. A partir daí, buscaremos apresentar brevemente considerações que nos apontem uma maior compreensão desse conceito. Assim, destacaremos a noção que cada um, respectivamente, tem sobre o tema proposto. A partir disso, será possível definir a felicidade na visão separada dos dois pensadores.

PALAVRAS-CHAVES

Aristóteles. Spinoza. Felicidade. Conceito. Compreensão.

* Mestrando em Filosofia no programa de pós-graduação da UECE; membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA no Projeto de Pesquisa *A questão da liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza* da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE, sob a orientação do Prof. Dr. Emanuel Ângelo da Rocha Frago. E-mail: valterlancorreia@yahoo.com.br

About Happiness in Thought of the Aristotle and Spinoza

ABSTRACT

The present article concerns about concept of happiness in Aristotle (384-322 a.C) and Benedictus de Spinoza(1632-1677). Happiness which is of fundamental importance to ethics and politics comprehension in thought of both philosophers. From that, we will look for to show briefly considerations which indicates to us one greater understanding of this concept. So, we will highlight the notion which each one, respectively, have about proposed theme. From that, will be possible to define the happiness in the separated vision of both thinkers.

KEYWORDS

Aristotle. Spinoza. Happiness. Concept. Understanding.

Introdução

Um conceito imprescindível à filosofia de Aristóteles e de Spinoza é o de felicidade.¹ Sem ele, talvez, não fosse possível pensar o sistema filosófico tanto de um quanto do outro, tendo em vista que ela (a felicidade) seja aquilo que mais se pretende alcançar na vida, pois de fato, o homem quer ser feliz. Naturalmente, a busca dessa felicidade pode ter sérias implicações na vida de cada indivíduo, bem como da sociedade se ele não souber o que ou a quem buscar para ser feliz, e assim, tornar-se plenamente satisfeito. Além disso, podemos dizer que em ambos os filósofos a felicidade está amparada na razão e na virtude, pressupostos de uma maior compreensão da realidade, isto é, da interação dos homens com mundo e da relação de uns com os outros no coletivo.

Com efeito, a felicidade é uma necessidade inerente ao homem, mas ela não é a mesma em todos os seres humanos, de maneira que alguns a busca no dinheiro, outros no sexo ou drogas, na realização profissional, no consumo, numa aventura momentânea,

1 Felicidade vem do termo grego *eudaimonia*. Segundo Lima Vaz, a *eudaimonia* é: “[...] traduzida na linguagem usual por felicidade, denotando o sentimento de bem-estar ou auto-satisfação do agente, o que realça seu caráter contingente e transitório. (VAZ, 2009, pp. 118-119). É interessante lembrar, que em Spinoza a *eudaimonia* grega, ou aristotélica tem a conotação de beãitüdõ, essa advém do latim e quer dizer também felicidade, de acordo com o *Dicionário Latino-Português* de Evaristo Faria (2003, p. 131). No dicionário de Nicola Abbagnano, por sua vez, temos uma visão geral de felicidade, a saber: “[...] estado de satisfação, de alguém com sua situação no mundo [...]” (ABBAGNANO, 2007, p. 505).

enfim, por qualquer meio que acreditem poder lhes proporcionar felicidade. Todavia, é preciso manter, na medida do possível, um certo equilíbrio dessa necessidade de ânimo (paixão) pela razão e se tornar virtuoso, agindo assim de modo sensato e coerente.

Num primeiro momento, não tínhamos a intenção de atrelar esses meios que acima elencamos a uma questão moral, mas sim à felicidade como um fim em si mesma. No entanto, a felicidade está fortemente ligada à ética, e por assim dizer, a moral, logo é inevitável não ligar um ponto a outro. Portanto, o que é a felicidade? Ora, indagar acerca desse conceito é se perguntar sobre o coletivo, pois se tal felicidade não é a mesma para todos e, nesse sentido, ninguém é totalmente livre para fazer o que deseja ou tem vontade, como se dão as relações? E como ser plenamente feliz no convívio com outro que pode desejar algo diferente e assim afastá-lo de sua felicidade particular? Mas também é possível pensar como se pode ser feliz não existindo o outro, que por sua vez também almeja alcançar a felicidade e pode até mesmo ser um meio para este fim. Poderia a felicidade ser aprendida? Provavelmente, a resposta pode estar numa postura racional.

Desse modo, Aristóteles e Spinoza caminham por vias diferentes, mas parecem se reencontrar num entroncamento qualquer, de fato, eles se identificam em certos aspectos. Para o primeiro, o homem sábio tem maior possibilidade de alcançar a felicidade por ser mais contemplativo; para o segundo, é aquele que se “agarra” ao maior bem de todos, a fim de conhecê-

lo mais e melhor, a saber, Deus ou Natureza,² e por isso mesmo compreende as causas e torna-se cada vez mais livre, promovendo em si uma satisfação sem igual, característica esta que também pode ser atribuída ao terceiro gênero de conhecimento ou mesmo ao homem sábio. Portanto, a sabedoria é um ponto importante para os dois autores, embora trilhem diferentes caminhos para explicá-la.

Parece-nos que a sabedoria está diretamente envolvida com a consciência que os homens têm da felicidade, consciência esta que nem sempre se alcança. Entretanto, há uma ruptura no que se refere aos bens, frequentemente associados à felicidade, pois ainda que sua filosofia busque um equilíbrio, Aristóteles enxerga nos bens materiais um meio para felicidade, como ele bem coloca em sua *Ética a Nicômacos*: “[...] a felicidade também requer bens exteriores, pois é impossível, ou na melhor das hipóteses não é fácil, praticar belas ações sem os instrumentos próprios.” (Et. nic., I, 1099, b 27). Por sua vez, Spinoza os classifica como bens incertos, sendo na verdade um empecilho à felicidade por não atingir o sumo bem (Deus ou Natureza) e, por conseguinte, um contentamento. Ora, Spinoza argumenta: “[...] que toda felicidade ou infelicidade reside só numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual nos prendemos pelo amor.” (TIE§9).

2 Spinoza dirá em sua obra magna, a *Ética*, o seguinte: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” (EIDef6).

1 A felicidade como excelência da alma em Aristóteles

Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais.”³

Como se vê, a felicidade para Aristóteles tem fundamento no fato de o filósofo considerá-la como o maior bem que o homem pode vir a ter, ela advém de uma ação virtuosa e é um fim em si mesma, como ele aborda na *Ética a Nicômacos*, citada acima. Ou ainda: “[...] a felicidade é algo louvável e perfeito.” (Et. nic., I, 11, 1102, a 31). Implica dizer que o que quer que façamos ou procuremos obter não representa por si só o objetivo a ser alcançado, ele serve na verdade como uma projeção da felicidade, que é o que realmente se quer obter. Isto significa que se pode mudar a projeção, ou seja, aquilo que representa a felicidade para um homem, mas nunca a substituímos, portanto a escolhemos por ela mesma, como diz Aristóteles. E assim, é para essa finalidade que se dirige o homem, isto é, ser feliz. Podemos evidentemente reconhecer que o filósofo coloca a felicidade num lugar excelente, até mesmo divino. Talvez isso explique que, entre todas as coisas, ela deva ter a primazia e, por isso mesmo, deve o homem empenhar-se numa espécie de exercício virtuoso para alcançá-la.

Aristóteles parece formular uma espécie de metodologia para explicar como se dá a construção e efetivação da felicidade no homem. Sendo assim,

³Et. nic., I, 7, 1197, b 23.

ele busca ressaltar aquilo que é mais importante nesse processo. Ele afirma: “[...] todos aqueles que fundamentam o bem viver na riqueza no caso dos indivíduos consideram feliz a cidade inteira se ela é rica [...]” (ARISTÓTELES. *Política*, 1324a, p. 223). Apesar de julgarmos importante enfatizar essa questão, a saber, da riqueza e de como pode possibilitar na felicidade, ela é parte de uma argumentação mais complexa que exige outros conceitos.

Para o filósofo, além do mais, como bem frisou Lima Vaz (1921-2002), tal felicidade tem uma estreita ligação com a liberdade, isto é, para agir para o bem o homem precisa ter consciência dos seus atos, controlando suas paixões no convívio com os outros e na efetivação de sua própria felicidade. Nesse sentido, podemos indagar: mas até que ponto um homem é livre no interior da *polis* ou do Estado civil para fazer aquilo que lhe pode proporcionar felicidade? Segundo Lima Vaz, então: “[...] se deve atribuir ao exercício da ‘vida no bem’ (*eu zen*) a autonomia ou autocausalidade no domínio de si mesmo [...]” (VAZ, 2009, p. 120). Implica dizer que, nesse processo de construção da virtude para a felicidade, o indivíduo passa a ponderar sobre os meios que podem proporcionar essa felicidade, o que queremos dizer com isso é que seria impossível sem o auxílio da razão a conquista da felicidade sem causar, por vezes, danos, constrangimento ou qualquer prejuízo a terceiros. Pois é por meio dessa racionalidade que o indivíduo busca o equilíbrio e não tende para a falta nem para o excesso, mas permaneça naquilo que Aristóteles chamou de meio-termo.

Um fator adicional que contribui para melhor entender essas questões está embutido na ideia de virtuosidade. Quando falamos de virtude no pensamento de Aristóteles necessariamente temos que falar de excelência. Ora, não é sem razão que o filósofo grego estabelece duas espécies de excelência, a saber, a intelectual e a moral. Para ele, portanto:

Em grande parte a excelência intelectual deve tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à instrução (por isto ela requer experiência e tempo); quanto à excelência moral, ela é produto do hábito, razão pela qual seu nome é derivado, com uma ligeira variação, da palavra “hábito”. É evidente, portanto, que nenhuma das várias formas de excelência moral se constitui em nós por natureza, pois nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito.⁴

Aristóteles percebe que o homem não nasce virtuoso, mas torna-se virtuoso. Nesse sentido, compreendemos que o filósofo acredita que é possível o que podemos chamar de aprendizado da felicidade através da excelência, dirá ele: “[...] pois quem quer que não seja deficiente quanto à sua potencialidade para excelência tem aspirações em atingi-la mediante um certo tipo de aprendizado e esforço” (Et. nic., I, 1099 b, a 27). Ele complementa ainda enfatizando: “Mas é melhor ser feliz assim do que por sorte, é razoável supor que é assim que se atinge a felicidade” (Ibid, p. 27). Portanto, as ações do homem devem ser conduzidas pela razão, buscando atingir a excelência para que se conquiste a felicidade.

⁴Et. nic., II, 1, 1102, a 35.

2 O amor a Deus ou Natureza⁵ como suma felicidade

O pensamento de Spinoza estabelece uma íntima relação entre Deus e a compreensão da realidade. Notadamente marcado por uma concepção de alegria, isso porque o filósofo percebe que ela nasce do amor, esse por sua vez é concebido pelo conhecimento que se adquire de Deus e das causas adequadas⁶, fazendo com que necessariamente seja amado, como ele mesmo coloca no *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*: “Se chegarmos a conhecer Deus, que tem só nele toda a

5 Spinoza define Deus como “um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” (EIDef6). Ele ainda se refere a Deus como sendo a natureza: “[...] o ente eterno e infinito que chamamos Deus ou natureza age pela mesma necessidade pela qual existe.” (EIVPref). Já os atributos são para ele “[...] aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência.” (EIDef4). Por sua vez, os modos são “[...] as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.” (EIDef5). Para ele ainda, Deus é imanente e não tem nenhuma relação ao Deus pessoal e transcendente anunciado pela religião, principalmente, a judaico-cristã.

6 As causas adequadas são na definição de Chauí (1995, p. 105): “Nosso *conatus* como causa total do que faz, sente e pensa; somos causa adequada na ação porque nela somos a causa interna necessária do que fazemos, sentimos e pensamos [...].” O *conatus*, por sua vez é: “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser, não envolve nenhum tempo finito, mas um “tempo indefinido”. (E3P8). Para Chauí (Ibid, p. 63): “o *conatus* é uma força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição”.

perfeição, necessariamente deveremos amá-lo.” (KV II, V). É preciso, para tanto, se aproximar d’Ele tão intimamente a ponto de tornar um. Este aspecto é interessante porque se dá aquele terceiro gênero de conhecimento, já mencionado anteriormente: “[...] cujo fundamento é o próprio conhecimento de Deus [...].” (E5PXXS). Para Spinoza ainda:

A virtude suprema da mente consiste em conhecer a Deus (pela prop. 28 da P. 4), ou seja, em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento (pela prop. 25), virtude que é tanto maior quanto mais a mente conhece as coisas por meio desse mesmo gênero (pela prop. 24). Por isso, quem conhece as coisas por meio desse gênero de conhecimento passa à suprema perfeição humana e, conseqüentemente (pela def. 2 dos afetos), é afetado da suprema alegria, a qual (pela prop. 43 da P. 2) vem acompanhada da ideia de si mesmo e de sua própria virtude. Logo (pela def. 25 dos afetos), desse terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação que pode existir.⁷

Spinoza começa dizendo que conhecer a Deus é uma virtude da mente, mas podemos entender também que esse é um esforço do homem em perseverar em seu ser, isto é, não apenas perseverar em si mesmo como ser humano na existência, mas, principalmente, em Deus que é o bem mais útil e benéfico. Ora, se o homem é um modo dessa substância única, que é Deus ou a Natureza, logo, ele necessariamente está ligado a ela. Em seguida, o filósofo dirá que quanto mais se conhece (pela intuição da mente) mais satisfeita se torna a mente. E não seria isso mesmo

7E5PXXVIII.

conhecer a si próprio? Como considerou Nize Maria em sua obra *Tão Longe Tão perto: As Nize (s) dialogam com Espinosa*, diz ela:

Para mim, caro mestre, teu terceiro gênero de conhecimento, ou o conhecimento intuitivo, é o que mais se aproxima da mudança da subjetividade. Tu não achas que, quando alguém conhece por intuição, não somente se transforma como também há uma forte experiência de autoconhecimento nesse ato? [...].⁸

De fato, a mudança é inevitável, pois quem pode com a potência de Deus? Como também é verdade que se o homem empenha-se na busca por compreender essa substância, pela experimentação, num processo racional (e porque não dizer científico), certamente se encontrará também. Nas palavras de Chauí (1999, p. 432): “A essência das coisas está formalmente compreendida nos atributos de Deus e depende das leis da Natureza. A existência das coisas depende da força da causa necessária e ordem das causas naturais.” Certamente, essa ideia não é de fácil aceitação, pois é complexo digeri-la diante de um mundo onde as pessoas (a massa ou vulgo) são incapazes de pensar por si próprias, medrosas e esperançosas devido às ideologias as quais se submetem. Essa condição a qual elas por vezes estão obrigadas e pelas causas que não entendem, torna confusa e pesada a vida, transformando-a num enfado. Segundo Chauí (1999, p. 432):

Como em Deus existência e essência são idênticas, ‘Deus é Vida’, e o ter vida, enquanto as coisas, por dependerem da força da causa necessária para existir, ‘têm vida’, e o

8 PELLANDA, 2005, p. 57

ter vida, isto é, o fruir a existência, deve ser dito de todas as coisas da Natureza, ‘mesmo as corporais, não unidas a espíritos’, porque todas existem pela força da vida de Deus [...].

O enfoque que dá Spinoza a Deus percorre todas as suas obras e, por assim dizer, seu sistema filosófico, pois essa substância, produtora de todas as coisas inclusive de si mesma é para ele a realidade; ela é o que existe. Nesse sentido, compreender sua estrutura, produção, atributos e modos, é ao mesmo tempo, integrar-se conscientemente a *Deus sive Natura*, “[...] que é a causa primeira e única de tudo o que realizamos e executamos.” (KV, II, XVIII).

Para Spinoza, o homem existe para servir a Deus, nisso consiste sua perfeição e até felicidade. “[...] somos verdadeiramente servidores, e mesmo escravos de Deus [...].” (KV, II, XVIII).⁹ Isto porque somos constrangidos a servi-lo integralmente em virtude de suas leis universais. Ser feliz, portanto, implica numa entrega consciente a Deus, pois somos levados inevitavelmente por essa força, porém quando nos empenhamos por entender as causas, mais facilmente alcançamos a felicidade, pois compreendemos a Deus em seu movimento. Foi como percebeu Spinoza,

9 Evidentemente, aqui nessa passagem, não existe nenhuma conotação religiosa, no sentido de haver no comportamento de Spinoza uma inclinação para a veneração a uma força pessoal, ou algo do gênero. Lembra mais uma constatação do ser extraordinário que é Deus, pois como Spinoza dirá mais a frente: “Pois se fôssemos deixados a nós mesmos, e não na dependência de Deus, poderíamos realizar muito pouco, ou mesmo nada; e a justo título tiraríamos disso uma causa de entristecimento.” (KV, II, XVIII).

depois de um período de experimentação da vida e de tudo que a envolve. No seu *Tratado da Reforma da Inteligência* ele diz o seguinte:

Depois que a experiência me ensinou que tudo o que acontece na vida ordinária é vão e fútil, e vi que tudo que era para mim objeto ou causa de medo não tinha em si nada de bom nem de mau, a não ser na medida em que nos comove o ânimo, decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar a alma (*animus*); algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade.¹⁰

Assim, vemos que é pelo conhecimento da mente que Spinoza entende a lógica de Deus, esse bem verdadeiro capaz de afetar os ânimos dos homens com suas leis comuns. Conhecer é, então, uma potência advinda dos afetos, mas, veja bem: “[...] não se trata nunca de conhecer por conhecer, trata-se de conhecer para ser afetado, e ser afetado de tal forma que possamos viver felizes.” (ANDRÉ, 2009, p. 17).

3 Sobre a posição filosófica dos autores quanto à felicidade

Quando se trata de um tema abordado por dois pensadores formidáveis, ainda mais se tratando de dois autores de sistema, discorrer sobre interseções e diferenças pode ser desafiador, no entanto, a experiência oferece ao pesquisador novos prismas de percepção do conhecimento.

10TIE§1

Nesse processo de identificação da felicidade em ambos os filósofos gostaríamos de salientar a posição de Spinoza quanto aos bens incertos versus as riquezas em Aristóteles. Essa diferença pode ter muita relevância na constituição do caráter do indivíduo e pode comprometer a busca e a conquista mais efetiva desse bem maior, que é Deus. Ainda que essas riquezas garantam a posse da felicidade, mas uma felicidade parcial e não plena. Ora, quanto a isso, Spinoza alegará “[...] que toda felicidade ou infelicidade reside só numa coisa, a saber, na qualidade do objeto a qual nos prendemos pelo amor.” (TIE§9).

A felicidade para Aristóteles, diferentemente de Spinoza, considera além de outras coisas nas riquezas, o que para Spinoza vem a ser um bem incerto, ou seja, a riqueza poderia entrar na lista daqueles bens incertos que Spinoza parece abrir mão em virtude de Deus, seu bem maior. Ora, o pensador holandês acredita que a riqueza, bem como as honras e o prazer dos sentidos distraem o homem do verdadeiro bem, como ele coloca: “Com estas três coisas a mente se distrai de tal maneira que muito pouco pode cogitar de qualquer outro bem.” (TIE§3). Gostaríamos de ressaltar que por mais que Aristóteles veja com bons olhos as riquezas na busca pela felicidade, não se defende aqui a ideia de que ele seja um materialista, apenas a de que esta posição não é partilhada por Spinoza que, por sua vez, também não deve ser considerado como um idealista desprezador das riquezas ou dos bens materiais, por assim dizer.

Ora, nesse sentido, a riqueza poderia muito mais ser corruptível para o homem do que boa. E assim traria muito mais afetos negativos que positivos, tais

como: ódio, tristeza, medo, etc. Ao invés do amor, da alegria e da esperança. Logo, o homem estaria afastando-se mais da felicidade que se aproximando. E mesmo que Aristóteles pense nas riquezas como instrumento para um fim, ou numa certa moderação (meio-termo), ainda assim, corre o risco de o homem vir a buscar mais as riquezas que a Deus, ou esse “afeto de ‘amor divino’” (ANDRÉ, 2009, p. 17). Portanto, os bens incertos ofuscam a percepção do bem verdadeiro que é conhecido por suas próprias causas.

É interessante pensar, mediante o que foi apresentado, que a razão pode ser a ligação mais sensata e eficaz, por assim dizer, para o conhecimento das causas, pois é a diretriz racional que, certamente, pode levar o homem mais facilmente à virtuosidade. Podemos também entender que, para Aristóteles, a razão está intimamente relacionada com as ações que expressam um modo de vida, as quais realizadas com excelência conduzem o homem à felicidade. Por essa razão, o filósofo acredita que seja possível aprender ser feliz e a razão corrobora nesse processo. Spinoza, por sua vez, entenderá que é por meio das causas adequadas que o homem se aproxima de uma compreensão racional, portanto, essa nova visão adquirida pelo conhecimento de segundo gênero, a saber, a razão, dá lugar a um esforço ou um desejo para conhecer as coisas por meio da intuição. E uma vez atingido esse terceiro gênero de conhecimento (intuição) o homem será tão mais virtuoso quanto feliz.



Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANDRÉ, Martins. **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos.** Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, c1985, 1999.

———. **Política.** Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985, 1997.

CHAUI, Marilena. **A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa.** São Paulo:

Companhia das Letras, 1999.

———. **Espinosa: uma filosofia da liberdade.** São Paulo: Moderna, 1995.

FARIA, Ernesto. **Dicionário Latino-Português.** Belo Horizonte: Líthera Maciel Editora gráfica, 2003.

LIMA VAZ, H. C. **Escritos de Filosofia IV Introdução à Ética 1.** 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2009.

PELLANDA, Nize Maria Campos. **Tão Longe Tão perto: As Nize (s) dialogam com Espinosa.** Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2005.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética.** Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

———. **Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar.** Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

———. **Tratado da Reforma da Inteligência.**
Trad. Lívio Texeira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes,
2004.



Tecnologias Sexopolíticas de produção e de resistência, inscritas nos corpos em Beatriz Preciado

WILLAME ARAÚJO OLIVEIRA ALENCAR *

RESUMO

Embora o feminismo tenha sido fundamental na desconstrução de discursos heterocentrados, o mesmo ainda vivia assombrado com contradições como os binarismos: natureza/cultura, essencialismo/construtivismo. Será a teoria *queer* e as noções de tecnologias da sexualidade, através da filósofa espanhola Beatriz Preciado e sua principal obra *O Manifesto Contrassexual*, que teremos um significativo rompimento com todos os binarismos heteronormativos. O objetivo desse trabalho é, portanto, expor a importância da noção de sexopolítica de Preciado, para as práticas de resistência *queer*, diante do poder heterocentrado. A relação filosófica e prática do sexo com a tecnologia, marca, definitivamente, o surgimento do pós-feminismo.

PALAVRAS-CHAVE

Sexopolítica. Tecnologias do sexo. Biopoder. Teoria *queer*. Pós-feminismo.

* Mestrando em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC. Bolsista da CAPES. E-mail: willame.hist@gmail.com.

Sexual Politics Technologies of Production and Resistance, entered in Bodies in Beatriz Preciado

ABSTRACT

Though the feminism had been essential on the hetero-centered speeches' deconstruction, It still lives haunted by contradictions, such as binarism: nature/culture, essentialism/constructivism. Queer theory and the concepts of sexuality technology, based on the Philosophy theories of the Spanish Beatriz Preciado and her main work *The Contra-Sexual Manifesto*, we'll have a significant rupture on all the types of hetero-centered binarisms. The main goal of this assignment is, surely, to expose the important notion of *sexopolítica*, which is a term in Portuguese that expresses this feeling: "Use your body as a political act of protest" this notion is based on Preciado's work. To the queer practices of resistance, facing the hetero-centered power, the philosophical relationship and sex practice with the technology, highlights permanently, the rise of the post-feminism movement.

KEY-WORDS

Sexual politics. Technologies of Sex. Bio power. Queer theory. Post-feminism.

1 Introdução

Preciado faz nítidas considerações com relação ao modo de coerção ou de movimentação do poder sobre a sexualidade, nas sociedades contemporâneas, evidenciando a superação da noção de repressão da sexualidade, como já se encontra de maneira contundente, na obra *História da Sexualidade* de Michel Foucault, para se falar de regimes de controle, produção e manutenção de certas práticas e discursos sobre o sexo, gênero etc.

A heteronormatividade será entendida como uma produção tecnológica de certas práticas e discursos que tem como função manter, regular e controlar a sexualidade em função da conservação do binarismo de gênero homem/mulher e da procriação tida como único propósito do sexo. Além de produzir práticas e discursos normalizadores, as tecnologias do sexo, criam práticas de resistência que se inscrevem nos corpos, superando os binarismos e encarando a sexualidade pela suas margens ou pela sua transversalidade.

Para se pensar as tecnologias de resistência teremos que compreender a noção de sexopolítica de Beatriz Preciado através de sua obra *O Manifesto Contrassexual*, outros textos como *Multidões Queer* e *Testo Yonqui*, além de entrevistas concedidas. O diálogo com tais obras nos permitirá acompanhar o caminho percorrido pela filósofa do pós-feminismo para desconstruir os paradigmas heterocentrados, para conceber uma íntima relação de poder e resistência entre sexualidade e tecnologias.

O pensamento de Preciado tem grande relação com as noções de sexualidade, poder, resistência e biopoder de Michel Foucault e com as noções de devires intensivos e sociedade de controle de Deleuze e Guattari. Sua filosofia é, de fato, uma filosofia prática de transformação dos corpos, inscrição de praticas políticas de resistência às normalizações sociais.

2 GÊNERO, SEXUALIDADE E TECNOLOGIAS DE CONTROLE

Curiosamente, será a invenção da categoria de gênero que, segundo Preciado, se tem um marco ou uma passagem para um novo modo de controle e produção da sexualidade, que perpassa as pretensões de organização e racionalização da vida, tida como biopoder¹. O gênero sexual pode ser entendido como um mecanismo tecno-político de controle, regulação e produção da sexualidade e da vida, aos moldes da noção deleuze-guattariniana de “sociedade de controle”, que se caracteriza pela “invisibilização dos mecanismos de controle”, se distanciando da forma foucaultiana de “clausura (como o do hospital ou da fábrica)”, para se dissolver num movimento quase imperceptível de “um modelo de tecido, de rede, nos quais primam o deslocamento imediato, a conexão, a contaminação e as formações somatopolíticas” (PRECIADO, 2010, p. 56).

1 O biopoder é um conceito filosófico do filósofo francês Michel Foucault que se refere a uma tecnologia de poder voltada para o “fazer viver”, preservando a vida, mas conduzindo-a, regulando-a, controlando-a.

O que nos interessa na afirmação de Preciado sobre a invenção do gênero sexual como um marco do aparecimento dos mecanismos de controle é, entre outras coisas, sua estreita relação com o pensamento deleuze-guattariniano sobre natureza e tecnologia, justamente, por não serem consideradas coisas opostas, mas sim a mesma coisa. Entender como a noção de tecnologia se apresenta no pensamento de Preciado, influenciada pelos filósofos franceses, é fundamental para se compreender o gênero como tecnologia de controle e de produção de desejos e binarismos e, como o *queer*² aparece como uma prática de fuga e de resistência diante de tais mecanismos.

2.1 Do gênero como natureza para o gênero como tecnologia

De início associar a sexualidade à tecnologia pode parecer estranho, mas será tal associação que permitirá o feminismo afirmar que o gênero é construção cultural e se dá a partir de técnicas, de práticas discursivas e simbólicas que, com o passar do tempo, produziu e estabilizou o gênero e o sexo como natureza imutável.

Pode-se justificar o fato de que o gênero e o sexo são visto como naturais e estáveis por causa da resistência social em encarar mudanças no próprio

2 *Queer* é um termo da língua inglesa e pode significar: gay, homossexual, bicha, baitola, viado etc. Embora inicialmente seja um xingamento, o pensamento pós-feminista, deu novos significado ao termo, tornando-se um expressão de política de resistência, que será melhor explicada mais a frente.

indivíduo assim como encara abertamente as mudanças tecnológicas de modo geral. A sociedade recebe bem todo avanço tecnológico ligado à melhoria de vida e sobrevivência, desde que tal mudança não ocorra em sua própria constituição como ser humano. A resistência a transformar em si mesmo fez a sociedade conservar os valores binários de sexualidade fazendo parecer, até os dias de hoje, como estruturas naturais, pré-determinadas e estáveis por si mesmas. Segundo a filósofa, mesmo com a ampla evidência, no final do século XX, de que o gênero e o sexo não são causas que determinam os sujeitos, mas são efeitos de tecnologias socioculturais, ainda assim, se resiste a pensar a sexualidade como um aparato complexo de técnicas que se incidem nas nossas vidas e na nossa subjetividade.

As diferenças feitas, ao longo da História, sobre natureza e tecnologia, demarcou dois lados claramente opostos: “a oposição entre o corpo vivo (limite ou ordem primeira) como natureza e a maquina inanimada (libertadora ou perversa) como tecnologia” (PRECIADO, 2014, p. 148). Tais distinções se dão por pressupostos metafísicos colocando de um lado aquilo que é natureza, não feita pelo homem, e aquilo que é tecnologia, feita pelas mãos do homem. Segundo Preciado, seguindo o pensamento da filósofa Donna Haraway, essa oposição natureza/tecnologia determina o modo como vemos o homem e seu gênero sexual.

Desse modo, a noção de tecnologia passa a fazer parte dos critérios que determina diversas categorias como: o humano, que se define como natureza, assim, como

também, o gênero sexual, que só pode se encontrar na categoria da natureza, visto que pertence ao humano.

Sobre a definição dos corpos masculinos e femininos, encontra-se, na antropologia clássica, ainda seguindo as reflexões da filósofa Donna Haraway, a relação do gênero sexual com a suposta oposição natureza/tecnologia. O masculino se aproximaria da técnica, da instrumentalidade, sendo que tais técnicas e instrumentos são produzidos e utilizados pelos homens, são seus mediadores ou suas extensões, até mesmo, os substituindo. Já a mulher foi separada de qualquer tipo de tecnologia, sendo reduzida em todos os seus aspectos à gestação, a educação dos filhos e ao sexo, vista, portanto, como da natureza e não como tecnologia. O corpo feminino sempre estará disponível para o sexo (heterossexual) e para procriação, exercendo assim funções da natureza (PRECIADO, 2014, p. 149).

No entanto, é através do feminismo que se encontra toda uma crítica a suposta oposição natureza/tecnologia e a tal atribuição ao corpo feminino como reduto de uma instancia puramente natural. O esforço discursivo do feminismo em evidenciar a presença de tecnologias normatizadoras do corpo feminino, marcou claramente uma fissura no pensamento contemporâneo. A pesar de que o próprio feminismo, inicialmente, também foi contaminado por noções de natureza e essência do feminino, mesmo tratando de tecnologia, pois se referia a essa última, como técnicas de repressão e dominação do corpo feminino pelos homens, excluindo a possibilidade da presença

da tecnologia no corpo da mulher, também, como modo de resistência, deixando assim, a tecnologia para o masculino e a natureza para o feminino. Será no pós-feminismo que os aspectos naturalizadores do sexo e do gênero se dissiparão, dando lugar a uma constituição puramente tecnológica, tanto de repressão e controle como de resistência.

Assim, também, seguindo o pensamento de Donna Haraway, a tecnologia de gênero, nada mais é do que “um modelo cibernético, de hibridação, metamorfose, mutação”. Percorrendo os passos da economia globalizada, as tecnologias de gênero, superam a sociedade disciplinar, para perpassar os caminhos relacionais da sociedade de controle, reivindicando, não mais “políticas de morte ou vida, mas da produção e do controle de estados intermediários entre a vida e a morte”. (PRECIADO, 2010, p. 56). Será nesse entremeio que as tecnologias aparecerão, evidenciando as contradições de um discurso que legitima o sexo e o gênero como natural, para esclarecer as diversas formas de discursos tecno-produtivos da subjetividade.

2.2 Heteronormatividade como tecnologias de normalização

Na obra *Testo Yonqui*, Preciado faz uma reflexão sobre as evidencias que demonstram o aparecimento do gênero, no século XX, como um problema político-econômico, ou seja, como a sexualidade se torna o centro das atenções dos mecanismos de poder e controle do capitalismo. Com o investimento econômico de governos em pesquisas sobre o sexo

e a sexualidade, a visibilidade da homossexualidade em espaços sociais inesperados, os estudos médicos dos chamados desvios sexuais, a manipulação hormonal e biomolecular e o crescimento da indústria pornográfica, se percebe claramente como o sexo se torna objeto do discurso de controle, da organização e produção política da vida. (LESSA, 2011).

Segundo Preciado, as tecnologias de sexo e gênero, próprias do século XX, são, em certo sentido, (re) apropriações de discursos e práticas que se formam no século XIX, nas quais se encontram centradas nas noções de heterossexualidade e de sexo redutível aos órgãos reprodutores, ambas naturalizadas.

As tecnologias heteronormativas, próprias de um discurso de regulação e controle da sexualidade, voltado aos órgãos sexuais reprodutivos, as relações heterossexuais e ao macho como centro, se encontram, principalmente, formadas através das técnicas de controle do prazer feminino no século XIX e nas operações de “correção” do sexo e gênero de bebês intersexuais no século XX.

A problematização do prazer feminino, sempre esteve submetida a certos discursos normatizadores de sua condução, regulação e função social, tendo, segundo Preciado, duas tecnologias coercitivas fundamentais, como a “repressão da masturbação” e a “histeria”. No que diz respeito à função do orgasmo feminino, pode-se dizer que não havia nenhuma função relevante para sociedade, tendo em vista que o único intuito da sexualidade é a procriação. Enquanto o prazer masculino gira em torno basicamente da ereção e da

ejaculação, o prazer feminino é descrito como uma doença, uma histeria que necessita ser tratada por um médico (PRECIADO, 2014, p. 114). Desse modo o prazer feminino fica submetido ao marido e ao médico, a reprodução e ao parecer clínico, pois, o “orgasmo se assemelha a uma força animal, um instinto primitivo que deve ser de algum modo domesticado e disciplinado através de um regime severo de auto-observação e de autocontrole” (PRECIADO, 2014, p. 115).

Além da produção de mecanismos de controle do prazer feminino, que contribui para estabilização e definição do gênero, encontra-se, também, as tecnologias médicas, que tem como objetivo eliminar as ambiguidades sexuais, enquadrando os corpos em apenas macho e fêmea. Preciado destaca as operações de “regulação” do sexo de crianças intersexuais³, como prática crucial para se entender os processos discursivos que fomentam a dualidade de gênero.

Os mecanismos de reatribuição do sexo, diz respeito aos casos de bebês que nascem com ambos os órgãos sexuais (órgão sexual masculino, o pênis e órgãos sexual feminino, a vagina), tidos pelo discurso heteronormativo, e os bebês que nascem com um órgão esteticamente “indefinido”, ou seja, não possui a definição exigida pelo discurso heterocentrado.

No entanto, o ponto de partida para a definição ou “regulação” do sexo de bebês intersexuais não se dá necessariamente na operação propriamente dita. Os

3 Intersexo é um termo que descreve pessoas nascidas com uma das variações na anatomia sexual, resultando em corpos nem puramente masculinos nem femininos, seja interno ou externamente.

discursos que garantem a dualidade das identidades sexuais são anteriores, evidenciando um discurso pré-determinado “*a priori* anatômico-político” e não meramente biológico, garantindo, assim, uma lógica ou “concordância” do gênero, do sexo e do corpo como um todo.

Preciado analisa tal discurso prévio da definição das identidades sexuais através da clássica pergunta, própria do senso comum, sobre qual é o sexo do bebê: “é menino ou menina?”. Por trás dessa indagação aparentemente natural, se encontra oculto, todo um aparato discursivo e sistema de pensamento que predetermina as diferenças sexuais em meio a uma dualidade macho/fêmea fixada e tida como natural. Tais discursos são efetivados através dos mecanismos de exploração, manipulação e fragmentação do corpo e “dos órgãos” através de “um conjunto de técnicas visuais, discursivas e cirúrgicas bem precisas que se escondem atrás do nome ‘atribuição de sexo’” (PRECIADO, 2014, p. 128).

Os dois pontos de reatribuição, tanto nomeando o corpo que nasce com o sexo masculino ou feminino, quanto reconstruindo seus órgãos para se adaptar a atribuição anterior, garantem, de fato, a definição de gênero e de sexo que melhor se enquadra ao discurso heterocentrado. Desse modo, “a própria existência das operações de reatribuição ou mudança de sexo, assim, como os regimes de regulação legal e médico” denunciam a suposta “identidade sexual (“normal”)” como “produto de uma tecnologia biopolítica custosa” (PRECIADO, 2014, p. 128).

O que temos é uma série de procedimentos médicos que são responsáveis por modular, regular e controlar os corpos, fazendo-os funcionar segundo um discurso que tenta, a qualquer custo, manter uma total “concordância” entre órgãos sexuais, o corpo e a orientação sexual (no caso, a heterossexualidade). Os intersexuais, os transexuais, as travestis etc., são os casos atípicos, que fogem da suposta ordem natural, a ordem heterossexual.

Um ponto fundamental presente nos discursos e mecanismos de reatribuição de gênero e sexo é os direcionamentos dados aos órgãos do corpo. Enquanto os órgãos tidos como sexuais se tornam o centro definidor da identidade e totalidade do corpo, os demais órgãos se tornam periféricos, sendo incapazes de definir o sexo. Desse modo, se o bebê não nasce com órgãos sexuais definidos, segundo a predeterminação heteronormativa, é preciso moldar tais órgãos, pois são os únicos capazes de definir e totalizar a existência e identidade do corpo desse bebê, ou seja, “o corpo só tem sentido como sexuado, um corpo sem sexo é monstruoso” (PRECIADO, 2014, p.131). Aberrações, comportamento antinatural, perversos e invertidos, são alguns dos termos que definirão qualquer modo de ser que escape a conjuntura heteronormativa e binária já estabelecida ao nascer ou até mesmo antes. Só se é humano neste caso quando há “coerência” entre nossos órgãos sexuais, nosso corpo e o discurso naturalizante heterocentrado.

Com tudo, percebe-se o quanto a existência de bebês intersexuais são ameaças contundentes

aos discursos de atribuição binária dos sexos por denunciar, no próprio corpo a variabilidade sexual. Além disso, a afirmação de uma natureza exclusiva atribuída ao binarismo se mostra frágil tanto pela aparição da intersexualidade como pela tentativa de “reajustamento” do sexo.

No que diz respeito à fragilidade da afirmação da natureza binária dos sexos, Preciado faz menção a teoria da diferença sexual desenvolvida por John Money, destacando que essa mesma teoria, ao mesmo tempo, que afirma uma total normalidade e naturalidade do binarismo macho/fêmea, é a mesma que afirma ser possível a modificação do gênero e do sexo para corrigi-lo, pois se vale de “uma hipótese puramente construtivista (e isso antes do construtivismo ser utilizado nas argumentações feministas)”, ou seja, dentro do mesmo discurso daquele que afirma a naturalidade dos sexos binários, não poderia haver uma afirmação “mais revolucionária: o gênero e a identidade sexual são modificáveis até a idade de 18 anos” (PRECIADO, 2014, p. 132). De acordo com seu sistema de pensamento, Money jamais aceitou as ambiguidades sexuais como variantes naturais ou normais. Para ele, os órgãos sexuais de bebês intersexuais não passam de anomalias, órgãos defeituosos, atrofiados, “subdesenvolvidos” etc., sendo, assim, apenas a confirmação de que os órgãos devidamente binários são de fato os órgãos verdadeiros e que as operações de reatribuição sexual seriam a garantia de “consertar” os órgãos mal formados e indefinidos.

Percebe-se, também, o quanto o critério de atribuição do sexo está diretamente ligado a questões estéticas e visuais, pois, as operações têm como ponto de partida o que pode ser visto e entendido no órgão sexual, ou seja, ao visualizar o órgão sexual busca-se perceber se é suficientemente desenvolvido e se parece um pênis, caso não seja possível ser definido como tal, entende-se que é uma vagina, assim, decide-se que tipo de operação de reatribuição de sexo deve ser feita. Por se basear em apenas critérios estéticos, as operações de reatribuição do sexo, são apenas adaptações dos órgãos a uma coerência visual predisposta, por um discurso que visualiza o corpo dentro de uma lógica puramente heteronormativa.

3 FEMINISMO E AS TECNOPOLÍTICAS DE RESISTÊNCIA

O próprio feminismo é exemplo de como as tecnologias do sexo se inserem efetivamente em todas as instâncias da vida e nos discursos sobre a mesma. Os primeiros discursos na tentativa de problematizar o gênero e resistir às técnicas de controle se mostraram, em alguns aspectos, ainda presos aos discursos heterocentros, por focarem suas análises em tecnologias reprodutivas, definindo o corpo feminino como aquele que reproduz e enfatizando a categoria ou gênero feminino como próprio da mulher. Esses discursos iniciais do feminismo acabaram caindo na armadilha do essencialismo, que é próprio das tecnologias heteronormativas, que se valem da noção de essência para justificar o binarismo sexual e a

“coerência” do órgão sexual, do corpo, do gênero e da orientação sexual.

Esse feminismo inicial, ao produzir uma problemática em torno de tecnologias reprodutivas acabou por relacionar o corpo feminino ao gênero e a função de reprodução sexual, criticando apenas a opressão diante de tal condição feminina e perdendo a oportunidade de levantar uma questão mais relevante e, de resistência, a essa suposta condição natural, como, refletir sobre o “caráter construído do corpo e da identidade de gênero masculino”, além de não restringir as tecnologias do sexo a apenas um “dispositivo a serviço da dominação patriarcal” (PRECIADO, 2014, p. 151). Desse modo, esse feminismo inicial só foi capaz de pensar as tecnologias como próprias da opressão à mulher, não enxergando as mesmas como mecanismos possíveis de resistência ao controle vigente.

No entanto, a posição essencialista da definição de mulher, por parte do feminismo inicial, parece ser superada pelos discursos de Simone de Beauvoir, no qual desnaturaliza o gênero feminino com sua máxima: “não se nasce mulher” (PRECIADO, 2014, p. 153). Essa desnaturalização enfatiza a construção do gênero feminino, por fatores sociais e culturais que fazem com que a mulher seja de tal modo e não de outro. O caráter essencialista parece sair de cena dando lugar ao construtivismo. A pesar do avanço teórico, Beatriz Preciado ainda considera falho tal discurso construtivista por dois motivos: Primeiramente por restringir a reflexão apenas do gênero feminino. Toda a reflexão sobre o processo

de construção sociocultural do gênero feminino, não se estende para indagar sobre a construção do gênero masculino. Até mesmo nos discursos sobre a homossexualidade, o construtivismo fala da lésbica como construção, mas não fala do gay do mesmo modo. Sendo assim, o essencialismo do gênero ainda assombra as reflexões do feminismo, mesmo com suas pretensões construtivistas.

No entanto, é a partir do filósofo francês Michel Foucault que os discursos sobre gênero dão uma guinada significativa na busca de superar o essencialismo e o construtivismo, partindo da noção de tecnologia do sexo. Foucault trará as condições teóricas possíveis para o pós-feminismo, justamente, pelo fato de que, sua noção de tecnologia busca:

[...] escapar à compreensão redutora da técnica como um conjunto de objetos, instrumentos, máquinas ou outros artefatos, assim como em escapar à redução da tecnologia do sexo às tecnologias implicadas no controle da reprodução sexual. Para Foucault, uma técnica é um dispositivo complexo de poder e de saber que integra os instrumentos e os textos, os discursos e os regimes do corpo, as leis e as regras para a maximização da vida, os prazeres do corpo e a regulação dos enunciados de verdade (PRECIADO, 2014, p. 154).

Para Foucault, segundo Preciado, as tecnologias são micropoderes sempre produtivos que se movimentam para todos os lados, em diversos níveis sociais, do opressor ao subordinado e vice-versa. Desse modo, “o sexo e a sexualidade não são os efeitos das proibições repressivas”, mas também, “um conjunto de tecnologias produtivas”, sendo assim, melhor forma de controle

da sexualidade não está nas práticas de repressão, mas nas diferentes produções de “desejos e prazeres que parecem derivar de predisposições naturais” (PRECIADO, 2014, p. 156).

Portanto, a tecnologia do sexo extrapola os mecanismos de reprodução e de repressão do corpo feminino, atuando em todos os aspectos do corpo humano, gerando discursos e práticas não só reguladoras, mas também possibilitando práticas de resistência e de transgressão das normas preestabelecidas. Será, necessariamente, o ponto de resistência presente nas tecnologias do sexo e da sexualidade que dará ao feminismo condições de se libertar das amarras e contradições do essencialismo/construtivismo, para uma perspectiva pós-feminista de dispositivos e agenciamentos tecnológicos do corpo e da sexualidade.

3.1 Pós-feminismo e teoria *queer*

Os anos 90 foram marcados por um processo de reflexão e crítica ao feminismo essencialista/construtivista, por novos atores políticos, que denunciaram a constituição da identidade “mulher” que, na verdade, não passa de uma identidade representativa da mulher, branca, heterossexual e de países hegemônicos, para trazer ao centro das discussões as diferenças claras de concepção do feminino. No seio das novas discussões teremos as lésbicas, as mulheres negras, as imigrantes, as latinas, as transexuais, os transgêneros etc.. As novas reflexões do movimento feminista e homossexual nos

levaram ao que Preciado chama de pós-feminismo ou teoria *queer*, apoiados no pensamento de “Foucault, Derrida e Deleuze” e tendo, de início, como suas principais expressões as filósofas “Donna haraway, Judith Butler, Judith Halberstam (nos Estados Unidos) Marie-Hélène Bourcier (na França), mas também as lésbicas chicanas como Barbara Smith e Audre Lorde” (PRECIADO, 2011, p. 17).

A própria produção filosófica de Beatriz Preciado pode, *a priori*, se encontrar de forma marcante dentro do pós-feminismo ou teoria *queer* dos anos 90, mas, na verdade, a filósofa é crítica a essa noção temporal e/ou evolutiva dos discursos e teorias da sexualidade pela presença do binarismo opositor ainda evidente. Para Preciado, o uso do “pós” não deve ser encarado como oposição, contra o feminismo inicial, mas, de modo contundente, como uma ressignificação descontínua que desconstrói o binarismo: “homossexualidade/heterossexualidade, homem/mulher, masculino/feminino, natureza/tecnologia” (PRECIADO, 2014, p. 11). A superação dos binarismos sinaliza uma mudança significativa e um avanço teórico, pois:

[...] o pós-feminismo representa a maturidade do feminismo como teoria política. [...] em direção a debates em torno da produção transversal das diferenças. Trata-se de estarmos atentos, diria Bell Hooks, ao “entrecruzamento de opressões”. Não é simplesmente questão de se ter em conta a especificidade racial ou étnica da opressão como mais uma variante junto à opressão sexual ou de gênero, mas de analisar a constituição mútua do gênero e da raça, o que poderíamos chamar

a sexualização da raça e a racionalização do sexo, como dois movimentos constitutivos da modernidade sexocolonial (PRECIADO, 2010, p. 48).

Por sua aproximação a Foucault, Derrida e Deleuze, temos em Preciado toda uma desvinculação de operações discursivas ainda presas ao binarismo, fazendo ecoar linhas de fuga, práticas relacionais e movimentos transversais do sexo, gênero, raça e etnia, produzindo práticas e agenciamentos de tecnologias de resistência.

3.1.1 Teoria *Queer*: resignificação e resistência

É, justamente, o poder de resignificação e de técnicas de resistência pela qual a teoria *queer* ganha corpo. Seguindo o pensamento de Foucault, os teóricos do pensamento *queer*, dão novas significações às técnicas de dominação, fazendo-as vaziar, pois, “toda técnica que faz parte de uma prática repressiva é suscetível de ser cortada e enxertada em outro conjunto de práticas, reapropriada por diferentes corpos e invertida em diferentes usos, dando lugar a outros prazeres e a outras posições de identidade” (PRECIADO, 2014, p. 108).

De fato, o que temos a partir dos anos 90 é uma mudança de perspectiva do sujeito em relação às práticas, em que o sujeito deixa de ser encarado apenas como um ser passivo, recebedor das normas de dominação tecnológicas, para se tornar atuante na manipulação das técnicas, tendo, portanto, uma reviravolta dos usos e práticas das tecnologias e do poder que as perpassam.

Essa produção de subjetividade a partir de técnicas de resistência que dão voz ao pós-feminismo é chamada de *Queer*, que pode ser entendida como “um insulto que em inglês significa ‘viado, bicha, boiola, marica’”, na qual, através das tecnologias do sexo, essa expressão passou por ressignificação, tornando-se uma afirmação de um sujeito ativo de sua própria subjetividade que resiste a normalização, enquanto movimento, que se dá pelo “transbordamento da própria identidade homossexual por suas margens; viados, maricas, boiolas, transgêneros, putas, gays e lésbicas deficientes, lésbicas negras e *chicanas*, e um interminável etc.” (PRECIADO, 2010, p. 49-51).

Os movimentos ou as ações políticas *queer* potencializam as ofensas aos indivíduos LGBTQs, tornando-as linhas de fuga, ao denunciar as tentativas de renaturalização da identidade pelos próprios movimentos de minoria social. Os movimentos *queer* rejeitam a noção de identidade gay, lésbica etc. como natural ou de nascença, para, entende-las como estados momentâneos de subjetividade fruto de tecnologias sofisticadas e de resistência às técnicas heterocentradas. O *queer* supera os equívocos essencialista/construtivista do feminismo, para permitir a saída de novos modos de experimentação do corpo, da sexualidade e da vida.

3.1.2 Crítica ao construtivismo performático

A perspectiva do gênero e da sexualidade como práticas sexo-tecnológicas presente no pensamento de Preciado distancia-se da perspectiva performática, muito presente na teoria *queer*. Também se distancia

do feminismo marxista por ainda partir da noção de diferença sexual, por divisão sexual do trabalho, pois tal feminismo não dá voz aos inúmeros subalternos que o movimento pós-colonial proporciona. Há um movimento de deslocamento das noções marxistas à noção pós-colonial, onde as “categorias de classe, trabalho e divisão sexual do trabalho” saem de cena para se reivindicar “o corpo, a sexualidade, a raça; mas também a nacionalidade, a língua, o estilo ou, inclusive, a imagem” (PRECIADO, 2010, p. 54).

Já a noção de performance é, em certo sentido, o ponto inicial das mudanças conceituais do pós-feminismo, desse modo, é importante compreender tal noção e porque a Preciado tende a se distanciar da mesma.

A filósofa americana Judith Butler é um destaque no pensamento sobre gênero ao pensar a noção de “performance”, pois tanto ela como outras pensadoras se utilizam dessa noção como forma de escapar a suposta naturalização do corpo, do sexo e do gênero, que tende a visualizar tudo por binarismos. A noção de performance dos gênero parte da concepção que os mesmos só se encontram presente quando se tem atos pré-definidos que se repetem constantemente, gerando a identificação e a ilusória noção de pertença natural. O gênero atrelado à performance, exclui a possibilidade de um *status* ontológico e naturalizador do mesmo.

A repetição de certos comportamentos leva a produção de uma performance que é nomeada como o gênero. A filósofa americana elabora seu argumento a partir de sua análise do comportamento de *drag*

*queens*⁴, denunciando o que ela chama de “efeitos paródicos e desnaturalizadores que a teatralização da feminilidade da *drag queen* produz” (PRECIADO, 2014, p. 91). Na perspectiva de Butler o gênero é construído por condições culturais e históricas, tornando-se imitações reguladas e reforçadas para se manter o binarismo vigente.

Para Preciado a perspectiva da performance do gênero não atende efetivamente aos problemas envolvendo a produção de gênero e sexo, pois, Butler, ao enfatizar:

[...] a possibilidade de cruzar os gêneros através da performance teatral, *Gender Trouble*, o texto canônico da teoria *queer*, havia subestimado os processos corporais e especialmente as transformações sexuais presentes nos corpos transexuais e transgêneros, mas também as técnicas estandardizadas de estabilização de gênero e de sexo que operam nos corpos “normais” (PRECIADO, 2010, p. 53).

A performance como processo de invenção do gênero deixa escapar claramente os transexuais⁵, pois os mesmos não possuem a repetição de gênero como fator da “discordância” de sua identidade de gênero e seu sexo físico, ou seja, se todos nós estamos sujeitos a repetição de certas práticas, que geram a noção de gênero, então os indivíduos transexuais,

4 *Drag Queens* são artistas performáticos que se travestem com um intuito profissional/artístico. Normalmente chamamos de *drag* o homem que se veste com roupas femininas para fins de entretenimento.

5 Pessoas que sentem intimamente que nasceram com o sexo biológico errado. Alguns acabam fazendo a cirurgia para mudança de sexo.

que também, são submetidos as mesmas práticas de repetição, deveriam, portanto, desenvolver o gênero de acordo com o seu sexo. Apesar da influência hegeliana em Butler, ela tenta abarcar, na noção de performance, os transexuais, entre outros que não eram contemplados. No entanto, falha por não conseguir fomentar um pensamento por vias de um “materialismo imanentista”.

Preciado se opõe a noção de performance, embora considere relevante para as questões de estética dos corpos, e se aproxima, claramente, da noção de “tecnologias precisas de transincorporação”. Tais tecnologias biopolíticas redefinem o corpo e a vida e, desse modo, o gênero e o sexo.

Outro ponto que diz respeito à performance é o que Butler chama de performatividade linguística, uma tentativa de escapar das falhas conceituais da performance da *Drag Queen*. Dos enunciados definidores do gênero, desde os enunciados impostos aos bebês quando nascem, até os xingamentos como bicha, sapatão etc, segundo Butler, não descrevem nada sobre o objeto nominado, pois sua enunciação é performática, “isto é, invocações ou citações ritualizadas da lei heterossexual” (PRECIADO, 2014, p. 92). Para Preciado, tal perspectiva do discurso como invocação performática que define a diferença sexual e de gênero, é problemática por reduzir a identidade apenas ao discurso que se tem sobre a mesma. Esse confinamento da identidade ao discurso exclui as diversas incorporações que se inscrevem no corpo do indivíduo independente dos discursos presentes.

O enunciado performático exclui, desse modo, uma série de inscrições corporais que são, de fato, práticas políticas que se expressam no corpo, os modificando na sua constituição propriamente dita, como os:

[...] clitóris que crescerão até se transformarem em órgãos sexuais externos, corpos que mudarão ao ritmo de doses hormonais, úteros que não procriarão, próstatas que não produzirão sêmen, vozes que mudarão de tom, barbas, bigodes e pelos que cobrirão rostos e peitos inesperados, dildos que terão orgasmos, vaginas reconstruídas que não desejarão ser penetradas por um pênis, próteses testiculares que ferverão a cem graus e que poderão, inclusive, ser fundidas no micro-ondas... (PRECIADO, 2014, p. 94).

As diversas práticas que podem vir a ser, ou se inserir nos corpos, são marcas claras de uma ação política, que atravessa o corpo e a identidade. Não há espaço na enunciação do discurso, para o transbordamento do corpo e da identidade. Tanto as performances quanto os enunciados não dão conta da multiplicidade de agenciamentos que se dão no corpo. A noção de performatividade de Butler ainda se encontra vulnerável à aos binarismos como essencialismo-construtivismo e natureza-tecnologia. Preciado busca, portanto, fugir dessa discussão para pensar um modo de embate entre a teoria *queer* e a filosofia pós-estruturalista, principalmente, o pensamento desconstruidor de Foucault, Deleuze e Guattari.

3.2 Práticas sexopolíticas e tecnologias de resistência

Compreender a íntima relação entre sexualidade e tecnologia é, segundo Preciado, fundamental para se

escapar dos falsos debates do binarismo: essencialismo-construtivismo. Isso porque, a perspectiva do sexo e do gênero como tecnologias, não atribuem aos corpos uma condição totalmente passiva em relação à construção social da diferença sexual, ou seja, os corpos não são apenas receptáculos da diferença sexual. Os próprios corpos são agentes dessa produção, tanto da produção de padrões de diferença sexual e de gênero, como da produção de inscrições de resistência.

Além de considerar os corpos como atuantes da produção tecnológica da sexualidade, a filósofa, destaca o modo como a atual tecnociência tem encarado a relação natureza/tecnologia, onde a mesma, não leva em consideração as supostas diferenças entre o orgânico e o mecânico. Preciado lembra que esse novo modo de pensar tais relações estão intimamente ligadas ao que Foucault chama de “biopolítica”, na qual, os corpos são submetidos a regulação, controle e produção da vida. Tal produção tecnológica da vida se dá de maneira tão incisiva que se torna “impossível estabelecer onde terminam ‘os corpos naturais’ e onde começam as ‘tecnologias artificiais’: os ciberimplantes, os hormônios, os transplantes de órgãos, [...]” (PRECIADO, 2014, p. 158).

Preciado busca destacar a relação entre tecnologia e sexualidade como uma sexotecnologia que se “incorpora”, se inscreve politicamente nos corpos, ou “se faz corpo”, vem à tona, se expressa no corpo molar, na macro-realidade. Tais técnicas de incorporação, que modificam e fundem no corpo as noções de natureza-tecnologia, podem ser mais bem entendidas, segundo Beatriz Preciado, pelas noções de robô e ciborgue,

comuns ao século XX, para então pensarmos no sexo como tecno-política incorpórea. A produção sexopolítica só é possível quando se supera a noção de robô para se chegar à compreensão prática do ciborgue, pois, o robô ainda se situa entre o corpo humano e a máquina.

Enquanto o robô ainda é encarado como uma redução do humano, que expressa os aspectos mecânicos do mesmo, o ciborgue será justamente seu inverso. O ciborgue será a “máquina viva”, a máquina que deseja, busca a consciência, busca tornar-se humana. Preciado aponta como marco na passagem da noção de robô para ciborgue, a incorporação da prótese, geralmente usada em casos de mutilação do corpo, onde a mesma é:

[...] dotada de sensibilidade fantasmática rompe com o modelo mecânico de acordo com o qual ela deveria ser um simples instrumentos que substitui um membro ausente. Torna-se impossível estabilizar a prótese, defini-la como ou mecânica ou orgânica, como ou corpo ou máquina. A prótese pertence por um tempo ao corpo vivo, mas resiste a uma incorporação definitiva. É separável, desenganchável, descartável, substituível. Mesmo quando é ligada ao corpo, incorporada e aparentemente dotada de consciência, a qualquer momento pode voltar à ordem do objeto (PRECIADO, 2014, p. 163).

A prótese e sua capacidade de não se fixar completamente nem como algo mecânico, nem como algo orgânico, torna-se cara para a filosofia de Preciado, pois rompe significativamente com o binarismo corpo/máquina, natureza/tecnologia. O

ciborgue será justamente essa linha fronteira que não separa, mas se movimenta a ponto de não mais enxergarmos apenas o orgânico ou o maquínico.

A tecnologia, enquanto prótese deixa de ser apenas um complemento ou um substituto artificial de algo ausente, para se tornar um ciborgue, ou seja, ela altera a percepção do órgão vivo, modifica-o e o desenvolve. As cibertecnologias farão das próteses veiculações de sensibilidades e conexões de experiências alteradas e independentes das noções corpo/máquina.

Mais do que modificar a experiência e alterar a percepção, a prótese criará dependência ao órgão vivo. Far-se-á necessária ao corpo. O computador, os óculos, o telefone celular, as redes sociais, a internet etc. são próteses que alteram nossa experiência, cria novos comportamentos e necessidades, tornando-se imprescindível ao corpo vivo. Sem as próteses somos incompletos, com as próteses nos tornamos ciborgues e, portanto, pós-humanos.

A noção de ciborgue ou o pós-humano está evidenciada na obra *O Manifesto Ciborgue* de Donna Haraway (1985). Para Preciado tal filósofa é imprescindível ao estudo do pós-feminismo, pois seu pensamento sobre o ciborgue, marca a virada do feminismo, ainda preso ao binarismo natureza/tecnologia para o pós-feminismo onde a tecnologia passa a ter um caráter político no investimento ativo dos corpos.

Haraway concebe claramente o uso da tecnologia na vida humana como um sistema de integração capaz de transformar o pós-feminismo

e até mesmo a noção de humano, pois, para ela, as próteses, ou de modo geral, o ciborgue:

[...] não é um sistema matemático e mecânico fechado, mas um sistema aberto, biológico e comunicante. O ciborgue não é um computador, e sim um ser vivo conectado a redes visuais e hipertextuais que passam pelo computador, de tal maneira que o corpo conectado se transforma na prótese pensante do sistema de redes. A lei do ciborgue não é a da repetição mimética, e sim a da reprodução de um máximo de comunicação horizontal no sentido informático do termo. [...] A questão não reside em escolher entre os robôs e os ciborgues. Já somos ciborgues que incorporam próteses cibernéticas e robóticas. Não há volta. (PRECIADO, 2014, p. 167).

Produzir desejos e subjetividades que não se apoiem em discursos metafísicos, em essências ou naturezas imutáveis é, justamente, das práticas sexopolíticas. As tecnologias de normalização do gênero e do sexo não são mais encaradas como técnicas de opressão dos indivíduos, mas também, como técnicas de produção de novos modos de experimentação da vida e de resistência aos modelos de subjetividade pré-definidos pelo discurso heterocentrado.

Michel Foucault dizia que os homossexuais deviam insistir em ser homossexuais, pois a homossexualidade era uma linha de fuga do padrão heterocentrado. Do mesmo modo deve-se reinventar os gêneros, os sexos, os corpos. Não se trata de exterminar os códigos preestabelecidos, se livrar definitivamente da identidade, mas atravessar os pontos de fixação, torcê-los, fazê-los produzir novas significações, novos desejos, novas experiências da subjetividade.

Ser gay, bicha, sapatão, travesti, andrógeno, transexual etc. não são estados de uma subjetividade ancorada numa essências própria do individuo, mas sim o processo de um emaranhado de técnicas que impulsionam o individuo às suas margens, para além do pré-definido, jogando-se no estranhamento de si mesmo e na complexa rede de conexões e relações múltiplas e imanentes.

Assim como as próteses já fazem parte daquilo que somos, rompendo com a ilusória distinção entre orgânico e mecânico, as práticas sexopolíticas ou práticas *queers* são, definitivamente, práticas de resistência à fixação da identidade, a redução do sexo e do gênero ao binarismo e ao confinamento da sexualidade ao ato da procriação. O modo de vida *queer* rompe com os discursos naturalizantes da heteronormatividade. Dá nova significação as experiências e as relações, deixando fluir e vaziar as identidades.

4 Considerações finais

Em sua produção filosófica, Beatriz Preciado percorre um caminho que atravessa o feminismo e o pensamento pós-estruturalista do século XX, escoando no pós-feminismo ou teoria *queer*, uma série disposições marginais e políticas, que exigem a prática como o ato político dos corpos de se reinventar.

A filósofa pontua claramente os discursos de heteronormativos que se produzem no século XIX e XX, desconstruindo as noções de gênero, sexo, sexualidade e mostrando como se constituiu todo um aparato discursivo e prático em torno da sexualidade

com o intuito de mantê-la, regulá-la e controlar sua incidência na sociedade.

Enquanto Preciado desconstrói os discursos heterocentrados, ela também se distancia dos equívocos conceituais que buscam dar ao gênero e o sexo essências e natureza pré-definidas, anteriores ao sujeito, ainda presentes no pensamento feminista, que impedem um caráter ativo dos corpos. Preciado desmarcara a suposta passividade dos corpos, submetidos à repressão da normalização social, nos fazendo perceber o potencial ativo dos corpos em produzir novas técnicas de resistência e de experimentação da subjetividade.

A sexopolítica de Preciado dá voz a novos modos de viver, produzir e sentir, levando em consideração a nossa própria condição de corpos complexos, relacionais e cibernéticos. Sem uma referência metafísica naturalizante, somos o resultado de um processo sempre em movimento de tecnologias que tanto se fixam, normalizando certos aspectos, como se movimentam em várias velocidades, resistindo à fixação e a normalização. A reinvenção da vida por técnicas puramente imanentes evidenciam o caráter pós-humanista em nossos corpos políticos.



Referências bibliográficas

DELEUZE, Gilles; FÉLIX, Guattari. **Foucault**. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. **Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia**, vol. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto et alii. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

PRECIADO, Beatriz. *Entrevista*. **Revista Poiésis**, n 15, p. 47-71, Jul. de 2010.

_____. **Manifesto Contrassexual**. Trad. de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

_____. *Mulheres Testosteronadas: adictas, malditas, transgressoras, bombásticas?* **Estudos Feministas**, Florianópolis, 19(1): janeiro-abril/2011.

_____. *Multidões Queer*. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 19(1): janeiro-abril/2011.

_____. **Texto Yonqui**. Espanha: Editora Espasa Calpe, S. A., 2008.



Prima Significatione: A Definição nominal da Servidão humana no Prefácio da Parte IV da Ética de Benedictus de Spinoza

HENRIQUE LIMA DA SILVA *

RESUMO

Spinoza definirá, num primeiro momento, a servidão no prefácio da EIV de sua obra maior, a saber, a *Ética*, segundo os termos técnicos jurídicos: *sui iuris*, *obnoxius* (entre outros termos). Pois, a servidão é definida como impotência humana para regular (*coercendis*) e moderar (*moderandis*) a força dos afetos (*affectuum viribus*), pois este sujeitado não se encontra sob a jurisdição de si mesmo (*sui iuris*) e passa a estar sujeitado (*obnoxius*) ao poder da Fortuna (*fortunae potestate*). Com isso, o presente trabalho tem como intuito expor o problema da servidão humana na quarta parte da *Ethica* do filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632/1677). Trataremos de expor a definição nominal da servidão humana que será compreendida no campo jurídico. Obedecendo assim, um preceito de Spinoza o de examinar, inicialmente, a primeira significação de um termo, e a

* Mestrando do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA – CMAF da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE. Bolsista da CAPES. Pesquisador do Grupo de pesquisa GT BENEDICTUS DE SPINOZA. E-mail: henrique.caute@gmail.com.

primeira significação da servidão humana é jurídica. Para isso, utilizaremos a leitura crítica filosófica das referências principal da obra do autor, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, sobretudo, na parte quatro intitulada “A servidão humana ou força dos afetos” (*De servitute humana seu de affectuum viribus*). Com isso por conclusão temos que, a servidão humana não só representar as consequências da sujeição do homem pelas paixões, mas também, remete ao estado do homem no qual perderá o seu direito (*ius*) e, com isso, juntamente o seu domínio dentre outras coisas, e assim está sob o poder da impetuosa da Fortuna.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. *Ética*. Servidão. Prefácio.

Prima Significatione: The nominal definition of human Servitude in the Preface of Part IV of Benedictus de Spinoza's Ethics

ABSTRACT

Spinoza defines, at first, serfdom in the preface of the EIV of his greatest work, namely, Ethics, according to the legal technical terms: *sui iuris*, *abnoxius* (among other terms). For servitude is defined as human impotence to regulate (*coercendis*) and moderate (*moderandis*) the strength of affections (*affectuum viribus*) because this subjected not is under the jurisdiction of oneself (*sui iuris*) and shall be subjected (*abnoxius*) to the power of fortune (*fortunae potestate*). Thus, this work has the intention to expose the problem of human bondage in the fourth part of the Dutch philosopher Benedictus de Spinoza's Ethics (1632/1677). We will try to expose the nominal definition of human bondage that will be understood in the legal field. Obeying thus a precept of Spinoza to examine, first, the first meaning of a term, and the first meaning of human bondage is legal. For this, we use the philosophical critical reading of the main references of the author's work, *Ethica ordine geometrico demonstrata* especially in part four entitled "Human servitude or strength of affections" (*De servitute humana seu de affectuum viribus*). With that in conclusion we have that human bondage not only represent the consequences of the subjection of man by passion, but also refers to the

state of man in which he loses his right (*ius*) and thus along its dominance among others things, and so is under the power of Fiery Fortuna.

KEY-WORDS

Spinoza. *Ethics*. Servitude. Preface.

1 Introdução

Má, na questão da servidão humana, mais especificamente na EIV¹ de Benedictus de Spinoza (1632/1677), sobretudo, em seu prefácio, uma característica muito relevante que possibilitará uma maior compreensão de tal problema que pretendemos aqui evidenciá-la. Ora, isso é manifesto pelos próprios termos em latim que são articulados por Spinoza para definir a servidão humana, que são *sui iuri, obnoxius, moderare* dentre outros. Com isso, em nosso texto pretendemos demonstrar que tal questão, em Spinoza, constitui-se com um problema do direito (*ius*) investigando, assim, a primeira significação (*prima significatione*) do termo servidão que é, juridicamente, a perda do *ius* (direito). No entanto, será necessário remetermos a ontologia do autor, onde temos a base de sua filosofia para fundamentar a ética e a política. Com efeito, a servidão é a perda do controle de si e de seu mundo, por conta da força dos afetos, um estado de sujeição que Spinoza chama, segundo os

1 Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas TTP para o *Tratado Teológico-Político*; TP para o *Tratado Político*; Ep para as *Cartas* e E para a *Ética*. Quanto às citações referentes às divisões internas do *Tratado Político* e do *Tratado Teológico-Político*, utilizaremos algarismos romanos para as grandes divisões (Partes ou Capítulos) e algarismos arábicos para as subdivisões (parágrafos ou outras); já para as citações internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos romanos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (p), prefácios (Pref), corolários (c) e escólios (s), com seus respectivos números.

termos técnicos do direito, de *obnoxius* de modo que o homem não se encontra *sui iuris* ou sob a jurisdição de si². O *sui iuris* é o direito natural dos indivíduos que tem seu fundamento na ontologia do nosso autor, pois o direito natural é o próprio *conatus* aplicado à sociedade comum ou civil. O *conatus* é a potência das coisas singulares de perseverar em seu ser que, por sua vez, é parte da potência infinita de Deus, pois Deus é a causa do existir e operar de todas as coisas. Logo, esse direito dos indivíduos é inalienável ou intransferível, daí a servidão ser uma força impetuosa externa, pois por razão nenhuma o *conatus*, por si só, terá uma afirmação negativa³. No entanto, o conceito de direito por ter sido interpretado pelos diversos pensadores no percurso histórico é necessário entendermos quais as modificações significativas apresentadas em cada momento. Com isso, faz-se necessário entendermos

2 Há várias correntes da tradução desse termo. Optamos aqui em seguir a tradução de Diogo Pires Aurélio por jurisdição de si e não por poder de si. (In: nota 2, Cap II, §9: *Tratado Político*. Tradução e nota de Diogo Pires Aurélio. Martins fontes, 2009).

3 Sobre o fato do *conatus* ser sempre uma potência positiva basta ver as questões do suicídio e do contrato social, pois ambas as questões têm como ponto fundamental o *conatus* que é por natureza uma potência sempre positiva e inalienável em absoluto. Daí entendermos como o suicídio (isto é, em termos contemporâneos, pois Spinoza não usa esse termo) só pode vim de algo externo. Em outras palavras, para Spinoza, o indivíduo não pode tirar sua vida, pois é somente por uma causa externa que o coage a tirar a própria vida. E com relação ao contrato social, para Spinoza, é de difícil aceitação, pois potência que é o *conatus* representa o nosso direito. Com isso, não podemos transferi-lo por completo.

como a modernidade interpretou tal questão do direito, mais especificamente, com relação ao direito civil.

Marilena Chauí⁴ analisando as várias formas do direito romano afirma que, provavelmente, a concepção de direito que Spinoza conheceu entendia a liberdade como faculdade do sujeito de direito e o *dominium*. O sujeito de direito é expresso pelo termo latino *ius* ou *jus* que representa o indivíduo enquanto detentor de direitos. Ora, segundo Chauí⁵, a questão da servidão humana é trabalhada segundo os termos jurídicos por ser sua primeira forma de descrição. Logo, por ser uma questão que não pertence, propriamente, ao campo ontológico ela requer um método diferente do método geométrico aplicado em quase toda a Ética, e com isso, a análise do termo servidão humana conforme a *prima significatione*.

1.1 A definição jurídica da servidão humana no spinozismo

O problema da servidão humana será exposto no Pref. da EIV, característica essa que dará a tal questão um caráter singular em sua compreensão, como demonstraremos em seguida. Por conseguinte, temos no Pref. da EIV o conceito de servidão entendida como a impotência humana (*impotentia humanae*) de regular (*moderandis*) e coagir (*coercendis*) a força dos afetos (*affectuum viribus*). De modo que o homem

4 CHAUI, Marilena, **Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV**. Disponível em: <www.revistas.usp.br/discurso/article/download/>. Acesso em: 13 out. 2014, p. 64.

5 Idem.

sujeitado (*obnoxius*)⁶ não se encontra sob jurisdição de si mesmo (*sui iuris*), passando a estar sob o poder da *Fortuna* (*fortunae potestate*). Assim, mesmo vendo o melhor para si é forçado a fazer o pior. Por conseguinte, Spinoza pretende então explicar na EIV a causa da servidão e demonstrar o que os afetos têm de bom e ruim.

Com efeito, a definição de servidão spinozana, segundo Chauí⁷, pertence ao campo jurídico, pois Spinoza opera com as expressões jurídicas: *sui iuris*, *obnoxius*, *moderandis*, *coercendis*. Um outro elemento que podemos ressaltar aqui em corroboração com essa afirmação de Chauí é a de que a definição de servidão (tal como também as definições: de bem e mal, perfeito e imperfeito) não se encontra nas sequências de definições que se segue em cada parte da *Ethica*, mas sim em seu Prefácio. Sendo assim, podemos dizer que, diferentemente destas definições, ela (a servidão) não possui o rigor geométrico, mas sim, como veremos mais adiante, uma significação nominalista. E ainda, conforme Chauí⁸, não é por acaso que, no final da EIV, após a dedução da servidão, teremos a introdução dos elementos do direito natural e do direito civil. Com isso, podemos indagar o porquê da servidão ser definida no prefácio e qual seriam as implicações dessa afirmação.

6 Utilizaremos os termos técnicos em Latim para conservar tanto o seu significado do campo do ético jurídico, quanto também pela significação dada pelo nosso filósofo.

7 CHAUI, Marilena. Op. Cit. p. 69.

8 Ibidem.

1.2 *Ius e Dominium*

No entanto, não podemos deixar de enfatizar que as partes IV e V da *Ética* são os locais onde teremos a exposição das questões que são, propriamente, do campo da prática humana ou agir humano, que são as questões da servidão e da Liberdade. Mas essas questões não poderiam ser deduzidas sem antes Spinoza conceituar seu substrato ontológico na EI que o Deus enquanto causa imanente, explicar o que é o corpo e a mente humana (EII) e na EIII a origem e a natureza dos afetos. De modo que, mesmo explicando a servidão humana segundo os termos técnicos jurídicos teremos também com suas causas precisas a dedução real da servidão, que seria o estudo das causas inadequadas. Com isso, queremos expor que a questão da servidão humana não poderia ser trabalhada sem antes Spinoza expor seu arcabouço conceitual, definido anteriormente.

Com efeito, de acordo com Diogo Pires Aurélio⁹ o próprio conceito de *sui iuris* em Spinoza é outra forma da concepção de *conatus* spinozano aplicado ao campo jurídico. Sendo assim, é importante ressaltarmos aqui que, o direito natural, em Spinoza, é fundado em sua ontologia, que no caso trata-se da potência finita de cada indivíduo que tem seu fundamento na potência infinita de Deus. E o conceito de *sui iuris* podemos traduzir como o estar sob a jurisdição de si. A tradução dos termos metafísicos de servidão para os termos jurídicos tem sua causa pelo fato da servidão transcorrer no campo da intersubjetividade, onde temos a mediação pelas

9 AURÉLIO, Diogo Pires, 2000, p. 201.

coisas. Em outras palavras, a servidão encontra-se na relação do indivíduo com as coisas externas a ele, que são as causas que o determina.

De acordo com Chauí¹⁰, o direito romano que o séc. XVII conhecia se distingue por três gerações que o afasta de sua origem romana. Onde temos a primeira que identificou o *jus* com o *dominium*, entendendo o *jus* como controle que o sujeito de direito tem absoluto das coisas corporais e incorporais que pertence ao seu mundo (a vida, os membros, as coisas imateriais, a fama, a hora, a liberdade). E a segunda concepção na qual o sujeito de direito é aquele que tem o poder absoluto sobre tudo do seu mundo que lhe é permitido conservar, que é de seu direito. E a terceira, que entendia a liberdade como faculdade do sujeito de direito e um *dominium*, e assim ser *sui iuris* e ser *dominus* de seus bens e de sua liberdade. No entanto, esse *dominium* é facultativo, pois pode ser tirado do sujeito por transferência voluntária ou por transferência forçada e violenta. Nesses dois casos, ou por servidão voluntária ou por escravização à força, o indivíduo torna-se aquilo que podemos chamar de *alienus iuris* ou *obnoxius*, que em linhas gerais podemos chamar de um estado de sujeição ou submissão da perda de todos os bens e de seu mundo, de suas qualidades, ou seja, de tudo aquilo que lhe era de direito. É importante ressaltarmos, aqui, que esse estado de sujeição definido por Spinoza na Ética com o termo técnico *obnoxius* difere de outra forma de submissão que temos, por exemplo, em sua outra

10 CHAUI, Marilena, Op. Cit. p. 85

obra como o *Tratado Político* com o termo *alienus iuris*.
Cito: Cap II § 9 do TP:

Segue-se, além disso, que cada um está sob jurisdição de outrem na medida que está sob o poder de outrem, e está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de um modo geral, na medida que pode viver segundo o seu próprio engenho.

De maneira simples podemos ver a diferença da submissão exposto na Ética é que ele transcorre no campo das paixões dos indivíduos e está inserida dentro de uma proposta de um agir ético e não político. De modo que, no *alienus iuris* não temos uma ligação, necessariamente, com as paixões e sim a um outro indivíduo, tal como vimos na passagem do TP. Por conseguinte, ainda conforme Chauí¹¹, em torno dessa discussão do *ius*, temos três faculdades em jogo do sujeito: a vontade, a liberdade e a propriedade. De modo que, a servidão como perda do *ius* e do *dominium*, é também a perda do corpo, dos seus bens, do seu mundo, e de sua liberdade, e, juntamente, a honra e a fama. A servidão, para Spinoza, não representa um julgamento moral sobre as paixões, mas sim uma descrição de um sujeito que perdeu o controle de si mesmo e de seu mundo. Que é caracterizado como uma impotência, compreendida como dominação pela força dos afetos (*obnoxius affectibus*).

A palavra *obnoxius* é um termo que também concerne ao campo jurídico e que pertence a dois pares de termos de onde é derivada: *Noxa/Noxius*

11 Ibidem.

e *Nex/ Nexus*. *Noxa*: falta, dano, crime; *Noxa*: culpa castigo, delito; *Noxius*: culpado, criminoso, danoso; *Nex*: assassinato, morte violenta; *Nexus*: Contrato que obriga ao devedor que fique escravo até o termino da culpa ou do pagamento da dívida ao credor. A significação e a origem do termo *obnoxius* pode nos ajudar a compreender como era entendido esse estado de sujeição característica do homem servo. A servidão é um estado de aprisionamento ou como já citamos, aqui, uma espécie de contrato ao outro poder que é alheio ao próprio indivíduo, que restringe tanto a sua própria potência como seu direito.

1.3 Auctor, sui iuris e Perfector

E ainda no Pref., Spinoza interrompe, de forma abrupta, o discurso, pois irá discorrer sobre a concepção de perfeito e imperfeito. Para isso, ele iniciará com um exemplo bem ilustrativo: a do autor que faz surgir uma determinada obra. Por conseguinte, temos que aquele (o artífice) que decidiu fazer alguma coisa e a concluiu dirá então que tal obra é perfeita, isto é, não só ele mais também qualquer outro que tem em mente qual era a ideia do autor. Ora, se alguém ver uma determinada obra e sabe que a intenção do autor é a de construir, por exemplo, uma casa, no entanto, ver que tal obra não está acabada, dirá então que ela é imperfeita. Pois o autor não foi capaz de chegar ao término de sua obra, de modo que passa a está incompleta e inacabada. Spinoza amplia essa questão ao sugerir agora a condição de que se vermos uma obra na qual não sabemos qual é a ideia ou intenção

do autor como poderemos dizer se ela é perfeita ou imperfeita?

Aquela interrupção agora faz sentido, pois aquelas duas concepções, a de perfeito e imperfeito, são seus sentidos primários (*prima significatione*). E temos também a inserção de uma figura muito importante, a do autor (*auctor*) que segundo Chauí¹² é outro termo jurídico articulado, historicamente, com dois outros termos jurídicos, o *sui iuris* e o *moderare*. O termo *moderare* é compreendido como uma medida que não é feita pelas coisas, mas sim pelo senhor ou mestre que refletiu, deliberou e decidiu sobre as coisas. Essa medida, por sua vez, não é compreendida como uma mensuração, mas antes como moderação. E assim, tal como o significado do termo de onde é derivada (*modus*) essa medida é uma medida ética e não uma medida material. E assim, podemos compreender que tal medida é uma deliberação de ordenar ou desordenar as coisas.

O sujeito capaz de *moderare* é compreendido como aquele que tem o poder de efetuar a medida, como autoridade que dá a norma, o autor que responde por sua medida ou por sua obra. Entendido isso, fica fácil perceber porque Spinoza articula tão bem a concepção de perfeito e imperfeito com o autor da obra que tem em mente a ideia de sua obra, que por assim dizer, dá forma a matéria, dando medida onde se tinha desordem. No entanto, esse autor não pode ser articulado sem a presença da concepção de *sui iuris*. Em uma linguagem spinozana, só é *sui iuris* quem é causa adequada de suas ações, quem tem o conhecimento

12 CHAUI, Marilena, Op. Cit. p.98.

certo de seus atos. Sendo assim, só é autor quem pode ser *sui iuris*, deliberar sobre as coisas impondo uma medida, pois tem o escopo de sua ação, tem consciência de seus atos.

Conclusão

Partindo dos pressupostos aqui aludidos, podemos concluir que, a servidão humana no primeiro instante, é traduzida por Spinoza, em seu prefácio, para em seguida, utilizar termos nas proposições e demonstrações que seguem sua definição real. De modo que, a definição da servidão humana é compreendida como a perda do *sui iuris* daí o homem encontra-se sujeitado (*obnoxius*) ao poder da Fortuna por conta da força dos afetos. Esse estado de sujeição impede que o homem esteja sob a jurisdição de si (*sui iuris*). Ora, essa passagem, do *obnoxius* ao *sui iuris* é feita por Spinoza no prefácio da EIV a partir do exemplo do autor que dá norma (ou medida ética) a sua obra, pois é ele, enquanto causa adequada de suas ações, capaz de dizer se sua obra chegou à perfeição, ou seja, se ela está acabada, *per-feita*, ou seja, feita por completo.



Referências bibliográficas

AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e poder: estudos sobre a filosofia política de Espinosa**. Lisboa: Edições Colibri, 2000.

CHAUI, Marilena. **Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV**. Disponível em: <www.revistas.usp.br/discurso/article/download/>. Acesso em: 13 de Out. de 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução bilíngue latim-português de Tomaz Tadeu. 3. ed. São Paulo: Autêntica, 2010.

_____. **Ética**. Traduções de Joaquim de Carvalho [et al.] Coleção os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Tratado Teológico-Político**. Tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.



NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Occursus

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 1 - NÚMERO 1 - JULHO 2016
e ISSN

A Revista *Occursus* tem periodicidade semestral (fluxo contínuo) 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, 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.

Formatação

1. Os artigos devem ser enviados EXCLUSIVAMENTE por meio eletrônico para o endereço: **occursus@uece.br**

2. Devem estar digitados em arquivo .doc ou .rtf, papel A4, digitado em espaço **1,5**, fonte **Charter BT** (preferencialmente) ou **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 não devem exceder 20 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, com as respectivas traduções (francês ou inglês ou espanhol ou italiano) com as mesmas formatações.

4. Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

5. A Revista Occursus será publicada em sua versão eletrônica, no endereço abaixo: **<<http://seer.uece.br/?journal=Occursos&page=index>>**.

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 parênteses:

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: <<http://artfl-project.uchicago.edu/node/60>>. 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

Adrielle da Costa Silva (UECE - Ceará - Brasil)
Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC - Ceará - Brasil)
Erison de Sousa Silva (UECE - Ceará - Brasil)
Henrique Lima da Silva (UECE - Ceará - Brasil)
Maria Thaís da Silva Cruz (UECE - Ceará - Brasil)
Samuel Girão Fonteles (UECE - Ceará - Brasil)
Valterlan Tomaz Correia (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

