

Occursus

Revista de Filosofia

Fortaleza – Volume 5, Número 1, Jan./Jun. 2020

ISSN: 2526-3676

Occursus

Revista de Filosofia

Volume 5 - Número 1 – Jan./Jun. 2020

ISSN: 2526-3676



© EdUECE

Esta Revista não pode ser reproduzida
total ou parcialmente sem autorização



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

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

Occursus- Revista de Filosofia / Universidade Estadual do Ceará.

Curso de Graduação em Filosofia. – v. 5, n.1 (2020) – Fortaleza:
EDUECE, 2018. Semestral Descrição baseada em: v. 1, n. 1 (2016). ISSN:
2526-3676. 1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará,
Curso de Graduação em Filosofia.

CDD: 100

CDU: 1(05)

Occursus

Revista de Filosofía

Fortaleza - Volume 5 - Número 1 – Jan./Jun. 2020
ISSN: 2526-3676

Occursus

Revista de Filosofia

Volume 5 - Número 1 – Jan./Jun. 2020

ISSN: 2526-3676

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

Curso de Graduação em Filosofia da UECE
Centro Acadêmico

CAPA

Ignace Isidore Gérard
A Ponte dos Planetas (1844)

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

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

Erasmus Miessa Ruiz (Diretor)

Centro de Humanidades

Adriana Maria Duarte Barros (Diretora)

Coordenação do Curso de Filosofia

Eduardo Nobre Braga (Coordenador)

Occursus

Revista de Filosofia

Volume 5 - Número 1 – Jan./Jun. 2020

ISSN: 2526-3676

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE - Ceará - Brasil)
Francisca Juliana Barros Sousa Lima (UECE/UFC- Ceará - Brasil)

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC/UECE- Ceará - Brasil)
Davi Galhardo Oliveira Filho (UFMA - Maranhão - Brasil)
Francisca Juliana Barros Sousa Lima (UFC- Ceará - Brasil)
Henrique Lima da Silva, Brasil (UFC - Ceará - Brasil)
Viviane Silveira Machado (UECE – Ceará – Brasil)

CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS

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

SUMÁRIO

8	APRESENTAÇÃO Davi Galhardo/ Viviane Silveira Machado
14	ALTERNATIVAS DE SUPERAÇÃO DA SOCIEDADE UNIDIMENSIONAL A PARTIR DE HERBERT MARCUSE Renê Ivo da Silva Lima
29	ASPECTOS ÉTICOS DA ATIVIDADE FILOSÓFICA NO <i>TRACTATUS</i> DE WITTGENSTEIN Matheus Colares do Nascimento
52	OBRIGAÇÃO, EMOÇÃO E RAZÃO: A UNIDADE COMPLEXA DA MORAL DE BERGSON Rildo da Luz Ferreira
73	A GUERRA CIVIL NAS ENTRANHAS DO LEVIATÃ Rafael Curcio
101	A IMPORTÂNCIA DO ENSINO DE FILOSOFIA E DA PRÁTICA FILOSÓFICA NAS ESCOLAS PARA FORMAÇÃO PEDAGÓGICA E ÉTICA EM SPINOZA Viviane Silveira Machado
126	O CONCEITO DE TEMPO EM KANT E BERGSON: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES Roberto Pereira Veras
141	A ONTOLOGIA DA CONSCIÊNCIA E SUAS CARACTERÍSTICAS SOB A ÓTICA DO NATURALISMO BIOLÓGICO Andre Renan Batistella Noara
167	RORTY E NIETZSCHE, ALIADOS EXTEMPORÂNEOS? Francisco de Assis Silva Neto
189	A CASA DA POLÍTICA E SUA CORRUPÇÃO: UMA INTRODUÇÃO SOBRE O PENSAMENTO POLÍTICO DE ENRIQUE DUSSEL Whesley Fagliari dos Santos
200	CRITÉRIOS E COMPONENTES DE UMA TEORIA FILOSÓFICA, SEGUNDO MANFREDO OLIVEIRA Felipe Bezerra de Castro Oliveira
213	CETICISMO E FILOSOFIA MODERNA Pedro Henrique Magalhães Queiroz

- A CATEGORIA ESTRUTURAL DO CORPO-PRÓPRIO NO PENSAMENTO
DE LIMA VAZ**
- 223 João Elton de Jesus
- DA [IM]POSSIBILIDADE DA TOLERÂNCIA PARA COM O INTOLERANTE**
- 236 Filipe Silveira de Araújo/ Leonardo Marques Kussler
- A MÔNADA DE LEIBNIZ E O PRINCÍPIO DA HARMONIA
PREESTABELECIDADA**
- 251 Arthur Leandro da Silva Marinho
- (NEO)LIBERALISMO E *HOMO OECOMICUS* COMO PERSPECTIVAS
BIOPOLÍTICAS**
- 270 Felipe Sampaio de Freitas
- O CORDEL DO SANTO E DA FÉ: UMA LITURGIA PARA A POLÍTICA NO
PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT E GIORGIO AGAMBEN**
- 291 Antônio Justino Arruda Neto
- FRIEDRICH NIETZSCHE E A IMAGINAÇÃO COMO INTERPRETAÇÃO DAS
SENSAÇÕES E SUAS IMPLICAÇÕES NOS SONHOS DE ZARATUSTRA**
- 313 Leonardo Souza dos Santos
- ES I S NTIG S M S M E N S: M
IN ESTIG S E E E SI EI S E IST TELES N
M E NI E**
- 338 Alan Duarte Araújo
- JUDITH BUTLER E EDWARD SAID: CRÍTICA DA VIOLÊNCIA DE ESTADO
E COABITAÇÃO JUDAICA E PALESTINA**
- 358 Edson Sá dos Reis
- DA INTENCIONALIDADE À MORALIDADE: FENOMENOLOGIA DO AGIR
RESPONSÁVEL EM SARTRE**
- 381 Kátia Marian Corrêa
- O BRASIL EM RETRATO: SOBRE O ENSAÍSMO MODERNISTA DE PAULO
PRADO**
- 393 André Mesquita Penna Firme
- O SER COMO ESTRUTURA E A COMUNICAÇÃO COMO
INTERSUBJETIVIDADE: QUESTÕES ACERCA DA FENOMENOLOGIA DA
PERCEPÇÃO**
- 407 Deodato Rafael Libanio
- CRÍTICA DE HEGEL (DAS ANOTAÇÕES DE ENGELS)**

427

Friedrich Engels

Tradução de Carlos Eduardo N. Facirolli

TEM STI

430

Albert Camus

Tradução de Leandson Sampaio

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

433

A Comissão Editorial

APRESENTAÇÃO

Imensa é a nossa alegria por ter a oportunidade de trazer ao público mais uma edição da **Occursus Revista de Filosofia**, vinculada ao Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Esse novo número é a expressão concreta do nosso desejo coletivo de fortalecer as discussões filosóficas e acadêmicas no Brasil. É, pois, com esse imenso prazer que disponibilizamos aqui o volume 5, número 1 relativo ao primeiro semestre de 2020.

De início, o presente volume conta com o excelente artigo de **Renê Ivo da Silva Lima**, intitulado de *Alternativas de superação da sociedade unidimensional a partir de Herbert Marcuse*. Em seu esforço interpretativo-conceitual, o autor apresenta e reflete sobre como o filósofo frankfurtiano compreende os conceitos de “automação” e “catalisador” nas obras *O homem unidimensional* e *Ensaio sobre a libertação*. A conclusão à qual Lima chega é que há em Marcuse um projeto de ruptura com a sociedade unidimensional, a saber, a sociedade capitalista mais desenvolvida.

O segundo artigo da presente edição intitula-se *Aspectos éticos da atividade filosófica no Tractatus de Wittgenstein*, e tem como autor o pesquisador **Matheus Colares do Nascimento**. Nessa oportunidade, Nascimento rastreia o objetivo ético sugerido pelo filósofo austríaco em sua epistolografia. Esse procedimento lhe permite concluir que o discurso filosófico tradicional não se adequaria as exigências éticas básicas para o bom uso da linguagem figurativa, deste modo, seguindo Wittgenstein, Lima propõe que ele deve ser eticamente qualificado de maneira negativa.

O artigo a seguir chama-se *Obrigação, emoção e razão: a unidade complexa da moral de Bergson* e traz algumas reflexões do estudioso **Rildo da Luz Ferreira**. Em sua argumentação, Ferreira detém-se sobre a compreensão da moral no interior da filosofia bergsoniana. De maneira bastante direta, é válido sublinhar que o ponto nevrálgico de sua argumentação reside na interrogação: “Haverá, propriamente falando, uma filosofia moral de Bergson?”

O quarto artigo, cujo título é *A guerra civil nas entranhas do Leviatã*, foi redigido por **Rafael Curcio**. Em suas hipóteses de leitura, Curcio compreende que, na teoria política hobbesiana, a noção de guerra civil é qualitativamente distinta do simples

conflito entre facções, mais ainda, propõe que no interior dessa reflexão há uma teoria da guerra que considera o problema do facciosismo.

Na sequência, em seu artigo nomeado de *Importância do ensino de filosofia e da prática filosófica nas escolas para formação pedagógica e ética em Spinoza*, **Viviane Silveira Machado** apresenta-nos uma importante reflexão sobre o ensino de filosofia a partir de fundamentos do filósofo excomungado. Em sua intrigante proposta de leitura, Machado assevera que Spinoza apresenta-nos caminhos pertinentes para enfatizarmos sua implacável importância para a formação ética dos indivíduos em sociedade, o que se mostra frutífero ainda na contemporaneidade.

No sexto artigo, *O conceito de tempo em Kant e Bergson: algumas considerações*, **Roberto Pereira Veras** tenciona um intrigante debate sobre dois dos mais consagrados pensadores da história ocidental. Grosso modo, ao percorrer as difíceis trilhas da *Crítica da Razão Pura* (1871) e de *O Pensamento e o Movente* (1934), Veras acrescenta combustível num tema em constante abertura e combustão, ainda em nossos dias.

O artigo a seguir, *A ontologia da consciência e suas características sob a ótica do naturalismo biológico*, de autoria de **Andre Renan Batistella Noara**. O estudo tem por proposta elaborar uma análise referente ao modo como John Rogers Searle concebe e define os fenômenos conscientes. Em linhas gerais, o mote de Noara é oferecer ao leitor uma interessante compreensão do naturalismo biológico, a partir do filósofo americano.

O oitavo artigo que se segue, *Rorty e Nietzsche, aliados extemporâneos?*, foi escrito pelo pesquisador **Francisco de Assis Silva Neto**. Grosso modo, essa investigação consiste em conjecturar acerca da compreensão da filosofia de Friedrich Nietzsche por Richard Rorty, expondo a utilização que o filósofo americano faz do filósofo alemão. Assim, o ponto de chegada da argumentação de Silva Neto é a elaboração de um esboço que visa mostrar o rompimento rortiano com a postura nietzschiana, rumo ao pragmatismo.

O nono artigo apresentado, *A casa da política e sua corrupção: uma introdução sobre o pensamento político de Enrique Dussel*, é de autoria de **Whesley Fagliari dos Santos**. De maneira bastante direta, podemos considerar que o objetivo deste trabalho, a

partir dos fundamentos de Dussel, é apresentar uma reflexão sobre a conduta ética do político que deveria basear-se no outro e não em interesses pessoais.

Na sequência, temos o artigo *Critérios e componentes de uma teoria filosófica, segundo Manoel Oliveira*, escrito por **Felipe Bezerra de Castro Oliveira**. Nessa investigação o pesquisador aborda elementos fundamentais da teoria filosófica desenvolvida pelo filósofo brasileiro Manoel Oliveira. Com bases nesses elementos, a conclusão à qual o artigo chega é que se uma filosofia dispõe dos critérios e componentes constituintes de um quadro teórico, então ela pode fornecer a instância através do qual articulamos nosso conhecimento sobre os objetos do mundo.

O décimo primeiro artigo, *Ceticismo e filosofia moderna*, é de **Pedro Henrique Magalhães Queiroz**. Nessa oportunidade, o pesquisador pretende apresentar a retomada do ceticismo antigo no contexto da modernidade em duas perspectivas: ético-política e epistemológica. Para tanto, Queiroz e o seu estudo não medem esforços conceituais.

O artigo a seguir é de autoria de **João Elton de Jesus** que tece importantes esclarecimentos sobre o método e pensamento filosófico do brasileiro Henrique Claudio de Lima Vaz. Sua abordagem traz como tema central a Categoria de Corpo-Próprio levando em consideração seus princípios tético e eidético. Utiliza como ponto de partida que, conforme Lima Vaz, o Corpo-próprio é primeira categoria que apresenta a estrutura ontológica do homem.

No décimo terceiro artigo, os autores **Filipe Silveira de Araújo** e **Leonardo Marques Kussler** nos trazem uma atual questão para reflexão que trata sobre a (Im)possibilidade da tolerância para com o intolerante. O artigo se deu pela necessidade de explicar que a tolerância se distingue da *ética* e do *respeito*, onde a primeira pode superar racionalmente as diferenças subjetivas. O eixo para a questão problema parte do pensamento de Popper e dos limites sobre a tese do paradigma da necessidade de *tolerar o intolerante*, tanto em termos individuais, intersubjetivos, quanto em termos relacionais de indivíduo-Estado.

O próximo artigo a ser apresentado será do autor **Arthur Leandro da Silva Marinho**. Nesse, aborda-se como tema central *A Mônada de Leibniz e o princípio da harmonia preestabelecida*. Seu objetivo é explicitar que o sistema filosófico de Leibniz, está alicerçado a partir das relações entre Mônada e o Princípio da Harmonia pré-

estabelecida, bem como, da incomensurável importância de tal descoberta para a Modernidade.

No décimo quinto artigo, o autor **Felipe Sampaio de Freitas** expõe importantes observações consubstanciadas ao pensamento de Michel Foucault onde nos traz a partir da lembrança do ano de 1979 uma análise crítica acerca do Neoliberalismo e Liberalismo. Também tece importantes observações acerca do *homo oeconomicus* bem como das perspectivas Bioeconômicas e Biopolíticas. Dos reflexos que se nos mostram em nossa atualidade.

No décimo sexto artigo, o autor **Antônio Justino Arruda Neto** nos traz um tema contemporâneo de inexorável importância que trata sobre *O cordel do santo e da fé: uma liturgia para a política no pensamento de Hannah Arendt e Giorgio Agamben*. O autor pretende discutir a relação do político-social, denominado de Caldeirão de Santa Cruz do Deserto, localizado na região do Cariri, interior do estado do Ceará, na cidade do Crato dando ênfase aos termos “desobediência civil” e “liturgia política” como forma de vida na comunidade. Serão analisadas as relações e convergências existentes para que possamos refletir sobre o movimento político e a inseparabilidade da vida de fé da época e pensá-lo ainda atualmente.

No décimo sétimo artigo, o autor **Leonardo Souza dos Santos** desenvolve uma rica investigação sobre a visão filosófica de Friedrich Nietzsche acerca da imaginação como interpretação das sensações e suas implicações nos sonhos de Zarathustra. Assim, a partir de alguns usos nas obras (e.g., *Assim falou Zarathustra*, magnanimidade), o autor investigará o conceito de imaginação observado pelo filósofo pontuando alguns aforismos presentes. Também faz uma relação entre imaginação e conhecimento privilegiando a beleza na percepção que o corpo tem de si mesmo.

No artigo a seguir, **Alan Duarte Araújo** nos convida a observar algumas especificidades acerca do pensamento filosófico e das ideias de Aristóteles sobre a escravidão. O autor compara a escravidão dos Antigos à dos Modernos além de analisar as divergências do filósofo estagirista em relação aos seus compromissos teórico-práticos observando lugar para uma ideologia e, compara-os a moderna tradição liberal. O autor supera os limites da abordagem historicista e problematiza a apologética liberal como sendo inequívoca defensora da liberdade.

No artigo seguinte de nossa revista, o autor **Edson Sá dos Reis** faz uma análise crítica à luz do pensamento de Judith Butler e Edward Said, partindo do conflito instaurado entre Israel e Palestinos e abre uma importante discussão enfatizando que os pensadores situam-se no plano ético da crítica à violência de Estado que é imposta pelo sionismo israelense. Sendo este o grande obstáculo ao projeto de colonização e subjugação do território para autodeterminação e coabitação Judaica e Palestina.

No vigésimo primeiro artigo a autora **Katia Marian Corrêa** nos convida a refletir acerca da influência fenomenológica de Edmund Husserl sobre a concepção de intencionalidade na filosofia de Jean-Paul Sartre, que cita que “a consciência é sempre consciência de algo”. Assim, toca-se em temas como a relação com as coisas do mundo e da passagem do sujeito pensante para a moralidade, bem como a sua relevância na filosofia sartreana sobre o aspecto moral e ético.

No vigésimo primeiro artigo, **André Mesquita Penna Firme** traz uma excelente discussão sobre o livro *Retrato do Brasil*, de Paulo Prado, onde observa e analisa de forma histórica seu lugar enquanto obra, compreendendo-a sobre perspectiva para o processo de renovação estético-artística modernista. Para tanto, toma-a em forma de ensaio filosófico, sendo este um fator determinante para as análises modernistas da década seguinte.

Em seguida, **Deodato Rafael Libanio** apresenta um texto sobre Merleau-Ponty, que trata sobre o possível aparecimento da ontologia na primeira fase do pensador francês, a partir da sua obra *Fenomenologia da Percepção*; ademais, o autor problematizará, nesse contexto, as relações entre alteridade, subjetividade, ontologia e *cogito*.

Fechando a revista temos as traduções de dois textos. O primeiro destes data de 1841 e é de autoria do filósofo alemão Friedrich Engels, intitulado de *Crítica de Hegel (das anotações de Engels)*, traduzido por **Carlos Eduardo N. Faccirolli**, aluno da Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista (UNESP). O segundo texto data de 1944 e é de autoria do escritor existencialista francês Albert Camus, intitulado de *O tempo da Justiça*, com tradução assinada por **Leanderson Vasconcelos Sampaio**.

É essa, em linhas gerais, a gama de conhecimentos que após árduo trabalho coletivo trazemos à luz. Na esperança de que nossos leitores possam aproveitar ao

máximo a vasta produção filosófica que aqui apresentamos, desejamos a todos e todas boas leituras e bons estudos!

Viviane Silveira Machado

Davi Galhardo

Comissão Editorial

ALTERNATIVAS DE SUPERAÇÃO DA SOCIEDADE UNIDIMENSIONAL A PARTIR DE HERBERT MARCUSE¹

Renê Ivo da Silva Lima*

RESUMO: O artigo tem como objetivo apresentar, de acordo com o pensamento de Herbert Marcuse, alternativas de superação da sociedade unidimensional. Para tanto, a pesquisa apresenta como Marcuse desenvolve os conceitos de “automação” e “catalisador” nas obras *O homem unidimensional* e *Ensaio sobre a libertação*. O problema que esta pesquisa levanta é o seguinte: quais são as alternativas de superação da sociedade unidimensional? A conclusão a qual chegamos é que a automação e os catalisadores são, respectivamente, alternativas internas e externas capazes de iniciar a ruptura da sociedade unidimensional na medida em que se apresentam como contradições da ordem social estabelecida.

PALAVRAS-CHAVE: Forças internas. Forças externas. Utopia.

AUTOMATION, REVOLUTION AND EMANCIPATION: ALTERNATIVES TO OVERCOME ONE-DIMENSIONAL SOCIETY, FROM HERBERT MARCUSE

ABSTRACT: The article aims to present, according to the thought of Herbert Marcuse, alternatives for overcoming the one-dimensional society. To this end, the research presents how Marcuse develops the concepts of "automation" and "catalyst" in the works *The one-dimensional man* and *Essay on liberation*. The problem that this research raises is the following: what are the alternatives for overcoming the one-dimensional society? The conclusion we reach is that automation and catalysts are, respectively, internal and external alternatives capable of initiating the rupture of the one-dimensional society insofar as they present themselves as contradictions of the established social order.

KEYWORDS: Internal forces. External forces. Utopia.

¹ Este artigo, aqui com algumas alterações, constitui o terceiro capítulo da monografia “Alternativas de superação da sociedade unidimensional em Herbert Marcuse: um estudo sobre *O homem unidimensional*”, de minha autoria, defendida em 2017 sob a orientação do prof. Me. John Karley de Sousa Aquino (IFCE).

* Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista CAPES. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas “Atualidade do Pensamento de Herbert Marcuse”. Email: reneivo@hotmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5208415662639119>

Introdução

“Se introduzes o novo entre os cabeças-ocas,
parecerás um diletante, não um sábio.”

(Eurípides)

“Quanto mais os eventos derem tempo à
humanidade pensante para se concentrar e à
humanidade sofredora para juntar forças,
tanto mais bem-formado chegará ao mundo
o produto que o presente carrega no seu
ventre.”

(Marx)

“No século , o objeto do riso não é a
multidão conformista, mas o excêntrico que
ainda se aventura a pensar autonomamente.”

(Horkheimer)

Lenin, no primeiro capítulo do livro *O Estado e a revolução*, nos diz que os grandes revolucionários sempre foram perseguidos, caluniados e difamados não só pela classe dominante, mas também por setores do próprio movimento revolucionário (oportunistas). Tal perseguição mostrava-se como uma tentativa de calar e paralisar a teoria e prática capaz de libertar a classe trabalhadora e iniciar a construção de uma sociedade emancipada. Nas palavras do próprio Lenin: “Os grandes revolucionários foram sempre perseguidos durante a vida; a sua doutrina foi sempre alvo do ódio mais feroz, das mais furiosas campanhas de mentiras e difamação por parte das classes dominantes” (LENIN, 2010, p. 25).

Marx, Trotsky e Marcuse, para citar apenas alguns exemplos, foram algumas das vítimas do ódio dos reacionários e falsos revolucionários que surgiram e surgem no desenvolvimento da história da luta de classes. Assim, para citar como exemplo, em virtude de suas contribuições para o *Vorwärts*, especialmente um artigo em que elogia a rebelião dos tecelões na Silésia, Marx, em 1845 foi obrigado a sair da França². Da mesma forma Trotsky, em “O testamento de Leon Trotsky”, publicado no livro *Moral e revolução: a nossa moral e a deles* demonstra que jamais estabeleceu acordos com os

² Leandro Konder, no seu *Marx: vida e obra*, conta que “Frederico Guilherme IV pressionou, então, o governo francês. Guizot – que na época, era Ministro do Interior da França – acabou por determinar que os principais colaboradores do *Vorwärts* (entre os quais Heine, Bakunin e Marx) fossem expulsos do país” (KONDER, 2015, p. 53).

inimigos da classe trabalhadora³. Por fim, Marcuse, que ao criticar o tipo de socialismo que estava sendo imposto na U.R.S.S. stalinista, foi acusado de ser um pré-marxista, um não marxista e até mesmo um antimarxista.

Dessa maneira, o que esses três pensadores têm em comum – para destacar apenas um elemento – é o fato de terem lutado contra toda e qualquer forma de opressão da classe dominante sobre a classe dominada, dedicado toda sua vida à emancipação humana, à construção de uma nova sociedade, ou seja, terem permanecido até o fim de suas vidas verdadeiros revolucionários. Com isso, o artigo tem como objetivo apresentar, de acordo com o pensamento de Herbert Marcuse, alternativas de superação da sociedade unidimensional⁴. O problema que esta pesquisa levanta é o seguinte: quais são as alternativas de superação da sociedade unidimensional?

Diante disso, o que nos levou a desenvolver essa pesquisa foi a importância de apresentar as contribuições de Marcuse para a elaboração da libertação da classe oprimida, visto que na história da luta de classes as forças reacionárias e conservadoras estão a todo momento preparadas para impedir a realização das possibilidades de desenvolvimento da emancipação dos homens e mulheres da classe dominada.

Sendo assim, na primeira seção desse artigo apresentamos o que são as forças de negação interna, na segunda seção fazemos a exposição do que são as forças de negação externa e, por fim, na terceira seção apresentamos a possibilidade da efetivação da utopia, isto é, de uma sociedade emancipada. A conclusão a qual chegamos é que a automação e os catalisadores são, respectivamente, alternativas internas e externas capazes de iniciar a ruptura da sociedade unidimensional na medida em que se apresentam como contradições da ordem social estabelecida.

1 Forças de negação interna

³ Trotsk escreve: “Não preciso mais uma vez refutar aqui a calúnia vil de Stalin e seus agentes: não há uma só mancha sobre minha honra revolucionária. Não entrei, nem direta nem indiretamente, em nenhum acordo, ou mesmo em nenhuma negociação de bastidores, com os inimigos da classe operária. Milhares de adversários de Stálin tombaram, vítimas de falsas acusações” (TROTSKY, 1978, p. 77).

⁴ Sociedade unidimensional é a sociedade estabelecida. É a sociedade que tenta integrar toda e qualquer oposição ao modo de vida existente; é a ordem social que tenta absorver toda e qualquer forma de contestação das relações sociais vigentes; é a organização social que tenta refutar toda e qualquer alternativa de construção de uma sociedade qualitativamente diferente.

A partir do começo do século XX, a sociedade capitalista dá início ao desenvolvimento de um “novo estágio”, Marcuse denomina essa fase de “sociedade industrial avançada”. Uma das principais distinções desse estágio da sociedade capitalista é a união entre produtividade e destrutividade, isto é, ao mesmo tempo em que ela produz um crescente padrão de vida, também produz exploração e destruição dos seres humanos e da natureza. Nessas sociedades o aperfeiçoamento da tecnologia cria as condições para o desenvolvimento de uma produtividade cada vez maior e a produtividade cria as condições para o desenvolvimento do fornecimento de um elevado padrão de vida. Este, por sua vez, torna-se um incentivo ao aprimoramento tecnológico.

O desenvolvimento dessa relação social – a união entre produtividade e destrutividade – possibilitou que a maioria dos membros da classe dominada começasse a participar de confortos que, nos estágios anteriores da sociedade capitalista, eram privilégio exclusivo da classe burguesa. Nas sociedades industriais avançadas os confortos oferecidos à classe dominada por meio do aumento do poder de compra e consumo de produtos supérfluos contribui de maneira decisiva para a perpetuação da dominação. O conforto torna a dominação aceitável e até mesmo agradável.

A maioria dos membros da classe dominada tem medo de perder os confortos existentes, quer dizer, tem medo de perder o conforto de sua casa comprada e reformada com o empréstimo do banco ou, medo de por em risco o prazer de ir para o trabalho e voltar dele na comodidade de seu automóvel popular zero quilômetro. Os indivíduos olham com desconfiança e algumas vezes até mesmo com aversão a qualquer discurso e atitude que possa causar-lhe a perda de seu aparelho celular ou da sua roupa de marca. Desse jeito, o conformismo à sociedade estabelecida parece tornar-se a regra, enquanto a contestação dessa forma de vida parece tornar-se a exceção.

O conformismo acaba por criar a sensação e a noção de que todos os problemas, contradições podem ser resolvidos dentro dos limites da sociedade existente e por ela mesma e, por conseguinte, todo pensamento e comportamento que recuse as leis e regras da organização social existente são inimigos do “bem-estar” das pessoas. As forças de pensamento crítico, de contestação da forma de vida estabelecida ou são relegadas ao esquecimento, ou são administradas, ou são fadadas a lutar até a exaustão sem nenhum sucesso. Com a paralisia da crítica prevalece o pensamento e comportamento unidimensional.

O pensamento e comportamento unidimensional é o tipo de pensar e agir que não consegue perceber a contradição das coisas, em outras palavras, não consegue perceber como um determinado objeto ou relação social pode se transformar no seu contrário, como uma coisa ruim pode se transformar numa coisa boa. Ser unidimensional significa compreender as coisas numa única dimensão, compreender o objeto única e exclusivamente como ele está, mas não como ele poderia e deveria ser. Unidimensional é a característica do pensamento que não consegue enxergar as potencialidades não realizadas contidas no real. O predomínio desse tipo de consciência e atitude é em grande medida o responsável pela redução da consciência e práxis revolucionária da classe dominada e, por conseguinte, responsável pelas dificuldades na construção de uma sociedade emancipada.

No entanto, mesmo com toda essa conjuntura pessimista Marcuse mostra-se fiel a dialética marxista, ele denuncia e põe em evidência as contradições da sociedade estabelecida e compreende e reconhece as alternativas de superação da sociedade capitalista. Marcuse não se entrega ao derrotismo nem se limita ao reformismo, o seu pensamento está sempre direcionado a descobrir as tendências que podem contribuir com a libertação humana. Nesse sentido, o filósofo apresenta como a sociedade existente contem as possibilidades de sua própria destruição. No dizer do próprio Marcuse “o clima das sociedades estabelecidas transporta o vírus da revolução” (MARCUSE, 1977, p. 37).

O aperfeiçoamento cada vez maior e melhor da tecnologia proporcionado com o desenvolvimento das sociedades industriais avançadas, não produziu apenas novas formas de controle e dominação do pensamento e comportamento revolucionário da classe dominada, também produziu condições materiais e espirituais para o fim da opressão do homem sobre o homem, de uma classe sobre outra classe. Essas condições são tanto internas ao modo de produção capitalista, quanto externas à sociedade existente. A primeira é um resultado do progresso técnico, ou seja, do aprimoramento do processo produtivo, a *automação*; a segunda se origina de tendências de pensamento e comportamento crítico, os *catalisadores*. Nas próprias palavras de Marcuse,

Há tendências dissidentes internas e externas. Uma delas é inerente ao próprio progresso técnico, a saber, a *automação*. Sugerir que a automação em expansão é mais que um crescimento da mecanização quantitativa – ou seja, é uma mudança no caráter das forças

produtivas básicas. Parece que a automação até os limites da possibilidade técnica é incompatível com uma sociedade baseada na exploração privada da força humana de trabalho no processo de produção (MARCUSE, 2015, p. 68).

O desenvolvimento da automação⁵ não significa apenas uma questão de quantidade relativa à redução do trabalho físico e aumento do trabalho mental⁶, ela também se refere a uma mudança na organização do modo de produção. Com a automação do trabalho surgem “novas” forças produtivas capazes de trabalhar por maior tempo e produzir uma maior quantidade de produtos com o mínimo de intervenção humana possível. Ademais, é nesse processo de automação que se encontra uma das contradições mais perigosas do modo de produção capitalista, a saber: a impossibilidade de se medir o tempo ou a quantidade de trabalho gasto na produção de uma determinada mercadoria. Marcuse afirma que

De acordo com Marx, a máquina nunca cria valor, mas meramente transfere seu próprio valor ao produto, enquanto a mais-valia permanece sendo o resultado da exploração do trabalho vivo. A máquina é a personificação do poder de trabalho humano e, por seu intermédio, o trabalho passado (trabalho morto) se preserva e determina o trabalho vivo (MARCUSE, 2015, p. 62).

Segundo Marcuse, “a automação parece alterar qualitativamente a relação entre o trabalho morto e o trabalho vivo (...)” (MARCUSE, 2015, p. 62), ela conseguiu desenvolver novas relações sociais de produção nas quais a produtividade está deixando de ser determinada pelo tempo e a quantidade de trabalho executada por cada indivíduo. Com a automação a produtividade está sendo cada vez mais determinada pela máquina

⁵ “Automação é um sistema que emprega processos automáticos que comandam e controlam os mecanismos para seu próprio funcionamento. Esta palavra tem origem no grego *autómatos* que significa *mover-se por si* ou *que se move sozinho*. A automação é um sistema que faz uso de técnicas computadorizadas ou mecânicas com o objetivo de dinamizar e otimizar todos os processos produtivos dos mais diversos setores da economia. A ideia de automação está diretamente ligada à ideia das máquinas, que agilizam as tarefas quase sempre sem a interferência humana”. Disponível em: <https://www.significados.com.br/automacao/> Acesso em: 01 dez. 2017 às 22h e 33min.

⁶ Segundo Marcuse, “A mecanização está reduzindo crescentemente a quantidade e a intensidade de energia física despendida no trabalho” (MARCUSE, 2015, p. 59). “Nas sociedades industriais avançadas, o desenvolvimento da tecnologia introduziu no processo de produção mudanças até então desconhecidas, a invenção de novas máquinas e o aperfeiçoamento dos antigos instrumentos de produção mudaram o modo de trabalho a ser executado. Desse modo, o trabalho físico está sendo substituído pelo trabalho mental, a atividade a ser exercida não depende mais única e exclusivamente da força corporal, agora ela depende em grande parte do “esforço mental”. A tarefa *lógica* ganha cada vez mais espaço no processo de produção daquelas sociedades” (IVO, 2019, p. 103).

e cada vez menos determinada pelo rendimento do trabalhador. Além disso, a automação impede a medição do rendimento individual do trabalhador:

A automação é, em seu sentido mais amplo, com efeito, o *fim* (end) da medida do trabalho. (...) Com automação, não se pode medir a produção de um homem isolado; agora só se mede a utilização do equipamento. Se isso é generalizado como uma forma de princípio (...) não há mais, por exemplo, nenhuma razão para se pagar um homem por peça ou por hora, ou seja, não há mais razão para se manter o sistema duplo de pagamento de salários e ordenados (BARKIN, 1958, p. 8 *apud* MARCUSE, 2015, p. 62-3).

Com a redução do rendimento individual que cria valor e a impossibilidade de medi-lo surgiria ao mesmo tempo a impossibilidade de apropriação da mais-valia, já que ela é também resultado da apropriação privada pelo capitalista do excedente do tempo e da quantidade de força de trabalho despendida no processo de produção. Assim, a automação levada às últimas consequências poderia tornar-se o “coveiro” da sociedade capitalista porque destruiria a quantidade e o tempo de trabalho como fontes da criação de riqueza social⁷.

Na sociedade estabelecida, onde prevalece a automação detida, as consequências do surgimento dessas novas forças produtivas são mais negativas do que propriamente positivas⁸, mas com uma automação total do trabalho a situação seria invertida e os

⁷ “Com o avanço da indústria de grande escala, a criação de riqueza real depende menos do tempo de trabalho e da quantidade de trabalho gasto que do poder dos agentes (*Agentien*) postos em movimento durante o tempo de trabalho. Esses agentes e seu poder de eficácia não são proporcionais ao tempo de trabalho imediato que sua produção requer; sua eficácia depende antes do nível atingido pela ciência e pelo progresso técnico; em outras palavras, depende da aplicação dessa ciência à produção. (...) Assim, o trabalho humano não apareceria mais incluído no processo de produção – o homem se relaciona com o processo de produção muito mais como supervisor e regulador (*Wächter und Regulator*). (...) Ele fica fora do processo de produção em vez de ser o principal agente no processo de produção. (...) Nessa transformação, o grande pilar da produção e da riqueza não é mais o trabalho imediato executado pelo próprio homem, nem seu tempo de trabalho, mas a apropriação de sua própria produtividade (*Produktivkraft*) universal, isto é, seu conhecimento e seu domínio da natureza através de sua existência social – em uma palavra: o desenvolvimento do indivíduo social (*des gesellschaftlichen Individuums*). *O roubo do tempo de trabalho alheio, sobre o qual ainda repousa hoje a riqueza [social]*, aparece então como uma base miserável, comparada com as novas bases que criaram a própria indústria em larga escala. Tão logo o trabalho humano, em sua forma imediata, deixe de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho cessará e deverá necessariamente deixar de ser a medida da riqueza, e o valor de troca deverá necessariamente deixar de ser a medida do valor de uso. *O trabalho excedente da massa* [da população] terá deixado de ser a condição para o desenvolvimento da riqueza social (*des allgemeinen Reichthums*) e o ócio de alguns terá deixado de ser a condição para o desenvolvimento das faculdades universais intelectuais do homem. O modo de produção que se apoia no valor de troca entrará em colapso. (...)” (MAR , 1953, p. 592 ss. *apud* MARCUSE, 2015, p. 68-9).

⁸ A dimensão opressiva da automação está no seu desenvolvimento incompleto, ao qual Marcuse denomina de automação *detida*. Para o filósofo, a forma de trabalho exaustivo “é expressiva da

caminhos para a libertação seriam finalmente construídos. Assim, os indivíduos da classe dominada não seriam mais dominados e controlados pelas leis e regras do aparato de produção, eles o organizariam de acordo com seus próprios interesses. O aparato seria direcionado para promover a pacificação da existência, a satisfação das necessidades e o desenvolvimento das capacidades de todos os seres humanos. Segundo Marcuse,

Por trás de todos os aspectos desumanos da automação organizada pelo capitalismo aparecem suas possibilidades reais: o surgimento do mundo tecnológico, em que finalmente o homem pode se furtar ao aparato de seu trabalho, podendo se retirar do mesmo e contemplá-lo – para então ser livre para fazer experiências com ele (MARCUSE, 2006, p. 44).

À medida que o conhecimento humano se desenvolve possibilita a criação de uma sociedade cada vez menos dependente do trabalho exaustivo, este se torna cada vez mais desnecessário à medida que a inteligência humana cria uma nova máquina ou desenvolve um novo programa automático capaz reduzir a tarefa do indivíduo apenas ao ato de supervisionar e regular o trabalho. Quanto mais a criatividade científica da humanidade é aplicada com vistas a aprimorar o processo produtivo, tanto mais se torna supérflua a presença física do indivíduo no local de trabalho durante oito horas por dia. Quanto mais automático se torna o trabalho tanto mais independente o homem se torna da labuta e mais tempo livre ele adquire para usufruir de sua própria vida e desenvolver suas próprias necessidades.

Pela primeira vez em suas vidas os homens e mulheres poderiam ser quase inteiramente dispensados do trabalho exaustivo e se dedicarem ao tipo de atividade que mais estivesse de acordo com suas potencialidades e, simultaneamente, pela primeira vez poderiam utilizar o aparato social para construir uma vida melhor para todos os indivíduos. Esse seria o momento da história da humanidade no qual as pessoas utilizariam suas inteligências para o desenvolvimento do modo de produção a tal ponto que ele se tornaria um sujeito, um autômato⁹ quase inteiramente independente de qualquer esforço físico humano.

automação *detida, parcial*, da coexistência de setores automatizados, semi--automatizados e não automatizados dentro da mesma fábrica (...)" (MARCUSE, 2015, p. 60).

⁹ Segundo Abbagnano, no seu *Dicionário de filosofia*, “autômato” significa “O que se move por si, em geral, uma coisa inanimada que se move por si ou, mais especificamente, um aparelho mecânico que

O próprio aparato se torna literalmente em sujeito: esta é praticamente a definição do autômato. E na medida em que o próprio aparato se converte em sujeito, rechaça o homem enquanto trabalhador serviçal, para liberá-lo enquanto homem que pensa, conhece, faz experiências, joga e brinca. Liberação da necessidade da intervenção serviçal humana – eis a lei da racionalidade tecnológica (MARCUSE, 2006, p. 44-45).

A automação do trabalho abriria uma nova dimensão na existência das pessoas, a dimensão do tempo livre¹⁰; nela os indivíduos estariam livres para construir relações sociais qualitativamente diferentes, formas de vida guiadas pela sua própria razão e espontaneidade; “Com menos horas trabalhadas sobraria mais tempo livre, que poderia ser destinado para o pleno fomento das potencialidades humanas” (SILVA, 2013, p. 6). Nessa dimensão a necessidade de viver, viver bem e viver melhor seria uma das mais importantes necessidades que os homens e mulheres estariam interessados em satisfazer, a vida seria dedicada ao desenvolvimento da criatividade, da invenção e da imaginação. A realização individual e coletiva seria a lei a ser cumprida na nova sociedade. Segundo Marcuse,

Se a automação se tornasse o processo de produção material, revolucionaria a sociedade como um todo. (...) A completa automação no reino da necessidade abriria a dimensão do tempo livre na qual a existência privada e social do homem se constituiria. Essa seria a transcendência histórica para uma nova civilização (MARCUSE, 2015, p. 69).

A dimensão do tempo livre surgiria então como uma relação social fundamental para a construção de uma sociedade emancipada, sob ela os seres humanos disporiam de liberdade para pensar sobre a organização de suas próprias vidas e da sociedade, disporiam de tempo livre para discutir as questões objetivas e subjetivas da vida. Aqui, as capacidades de cada um seriam postas a serviço de todos e vice-versa, seriam organizadas e direcionadas racionalmente, isto é, seriam organizadas e direcionadas

realiza algumas das operações consideradas próprias do animal ou do homem” (ABBAGNANO, 2007, p. 97).

¹⁰ Marcuse. no livro *O homem unidimensional* distingue entre tempo livre e tempo de lazer. Este “floresce na sociedade industrial avançada, mas é não-livre no sentido em que é administrado pelos negócios e pela política” (MARCUSE, 2015, p. 78, nota 46). Isabel Loureiro, no artigo *Herbert Marcuse Anticapitalismo e emancipação* afirma que “Marcuse distingue tempo livre e lazer: o primeiro pode ser associado ao ócio criativo dos antigos, o segundo é o lazer administrado do capitalismo avançado” (LOUREIRO, 2005, p. 13, nota 17).

para a promoção e valorização da vida. Os valores existentes seriam qualitativamente diferentes: união, solidariedade e cooperação seriam os valores que teriam de ser incentivados para a pacificação da existência.

É nesse sentido que a automação torna-se uma tendência inerente à sociedade estabelecida capaz de romper sua sólida estrutura, é desse modo que a automação transforma-se numa alternativa de superação da sociedade industrial avançada. Porém, a automação por si só não constrói a emancipação, ela necessita da classe trabalhadora para fazer a revolução e levar o processo de automação às suas últimas consequências. No entanto, a classe trabalhadora está integrada demais para compreender e efetivar a sua tarefa revolucionária.

2 Forças de negação externa

Com o progresso da tecnologia a sociedade estabelecida conseguiu aumentar a produtividade e, dessa maneira, conseguiu fornecer confortos a uma quantidade cada vez maior dos integrantes da classe dominada, conseguiu fornecer comodidades até então nunca experimentados pela maioria dos membros da classe trabalhadora. Esses confortos, ao mesmo tempo que possibilitam uma aparente “melhoria” na vida das pessoas – através da compra e consumo de bens e serviços supérfluos – também cria conformismo à sociedade existente e reduz a necessidade de uma revolução. Portanto, há um processo de constante integração do sujeito histórico da transformação social.

No entanto, para Marcuse na própria sociedade estabelecida existem tendências capazes de desintegrar a classe trabalhadora, elas estão dispostas a fazer com que a classe dominada compreenda e sinta mais uma vez a necessidade de superar a sociedade existente, essas tendências Herbert Marcuse denomina de *catalisadores*. Os catalisadores são “tendências de desintegração existentes na sociedade unidimensional, que podem romper a consciência administrada da classe trabalhadora e reativar seu pensamento e práxis revolucionária” (IVO, 2016, p. 1). Segundo Marcuse,

Assistimos, sim, à formação de grupos, ainda relativamente pequenos e fracamente organizados (muitas vezes desorganizados), os quais, em virtude da sua consciência e das suas necessidades, funcionam como catalisadores potenciais de revolta dentro das maiorias a que, pela sua origem de classe, pertencem (MARCUSE, 1977, p. 74).

Os catalisadores compreendem as contradições da sociedade existente e sentem a necessidade de transformá-la, eles não se conformam com o que está posto, pois percebem que o modo de vida da sociedade estabelecida está levando a humanidade à barbárie e poderá destruir de uma vez por todas os seres humanos e a natureza. Essas forças de desintegração combatem o modo de pensamento e comportamento unidimensional e dirigem sua teoria e ação para o esclarecimento do papel revolucionário da classe dominada. Os catalisadores sabem que “Romper a consciência administrada constitui hoje mais do que nunca uma pré-condição da libertação” (MARCUSE, 2006, p. 45).

E romper a dominação e a administração da consciência da classe dominada requer pensar no “plano da contradição”, isto é, ser capaz de reconhecer a partir das relações sociais existentes as possibilidades de alteração da velha ordem social em uma nova ordem social, ser capaz de expressar a diferença qualitativa. Pensar nesse plano significa compreender que as coisas não têm apenas uma única dimensão, mas uma multiplicidade de dimensões, ou seja, que um determinado objeto pode servir tanto a perpetuação da dominação quanto para a construção da libertação, contem os germes de sua própria destruição. “Dito de outro modo: o pensamento no plano da contradição precisa tornar-se mais negativo e mais utópico frente ao existente” (MARCUSE, 2006, p. 45).

Desse modo, os catalisadores, como forças de negação externa “são as forças sociais que representam necessidades e objetivos que estão reprimidos no todo antagônico existente, não podendo desdobrar-se” (MARCUSE, 1972, p. 164). Essas necessidades e objetivos são a paz, a solidariedade, a satisfação das necessidades básicas, a redução ao mínimo do tempo de labuta, a ampliação ao máximo do tempo livre, enfim, a elaboração de novas relações sociais qualitativamente diferentes. As forças de negação externa não podem fazer desdobrar essas necessidades e objetivos porque não têm força suficiente para efetivar tal tarefa revolucionária.

É somente o proletariado enquanto sujeito revolucionário que pode destruir a repressão que restringe o desdobramento dessas necessidades e objetivos, daí a relação entre forças de negação externas e a classe trabalhadora. Os catalisadores precisam da força da classe dominada para efetivar seus objetivos e interesses, a classe trabalhadora precisa compreender e sentir os objetivos e necessidades que os catalisadores trazem

consigo. Para Marcuse, na década de 60 existiam pelo menos cinco catalisadores capazes de romper a consciência administrada da classe dominada e iniciar a ruptura da sólida estrutura da sociedade estabelecida. De acordo com o filósofo, os catalisadores são:

primeiro, os movimentos de libertação nacional nos países subdesenvolvidos; segundo, a “nova estratégia” do movimento operário na Europa; terceiro, os estratos não privilegiados da população na própria sociedade do bem-estar; quarto, os intelectuais de oposição¹¹ (MARCUSE, 1972, p. 202).

Esses catalisadores, através das suas formas de resistência e luta¹² mostram que é possível construir uma nova organização social, eles são a contradição viva que a sociedade existente tem que conter para que possa continuar a perpetuar sua dominação. Por meio das suas formas de resistência e luta os catalisadores mostram as contradições brutais de desvalorização da vida no *status quo* e, ao mesmo tempo, as possibilidades para o surgimento de uma sociedade emancipada, para a construção da utopia.

3 A utopia

No início de seu surgimento o conceito de utopia¹³ sempre conteve um significado revolucionário, entretanto, com o passar do tempo “O termo utopia recebeu uma conotação pejorativa, como sonho , fantasia , algo que não se realiza (ou não se realizará) (...)” (OLIVEIRA, 2012, p. 63). Desse modo, o conceito de utopia ganhou um sentido deturpado no qual o seu conteúdo crítico e revolucionário foi quase totalmente esquecido. O falso sentido de utopia como algo “impossível” que não pode

¹¹ Marcuse afirma ainda que “A essas quatro categorias é possível anexar mais uma, (...) isto é, as sociedades comunistas existentes enquanto potências que podem, mais cedo ou mais tarde, entrar em choque com as sociedades capitalistas” (MARCUSE, 1972, p. 202).

¹² Nos limitamos a apresentar apenas as formas de resistência e luta dos catalisadores feita na citação anterior por Marcuse: 1º a luta armada, 2º a reconstrução dos *soviets*, 3º a condição miserável de sua própria vida e 4º o desenvolvimento de uma educação crítica.

¹³ Abbagnano, no seu *Dicionário de filosofia* explica que “Thomas More deu esse nome (utopia) a uma espécie de romance filosófico (*De optimo reipublicaestatu deque nova insula Uopia*, 1516), no qual relatava condições de vida numa ilha desconhecida denominada U.: nela teriam sido abolidas a propriedade privada e a intolerância religiosa. Depois disso, esse termo passou a designar não só qualquer tentativa análoga, tanto anterior quanto posterior (...), mas também qualquer ideal político, social ou religioso de realização difícil ou impossível” (ABBAGNANO, 2007, p. 987).

ser feito e nem acontecer, um simples devaneio, ajudou a relegar o seu significado revolucionário ao esquecimento.

Para o marxismo, a utopia depende tanto do nível de desenvolvimento das forças produtivas de uma dada sociedade quanto da fantasia, da capacidade dos homens e mulheres de imaginarem novas formas de se relacionarem com a natureza e uns com os outros; essa utopia está, ao mesmo tempo, vinculada e desvinculada ao presente histórico. A utopia se relaciona ao estágio social presente porque sua realização depende da libertação das potencialidades reprimidas por esse modo de organizar a vida. Ao mesmo tempo, a utopia se desvincula da realidade presente no sentido de que direciona as capacidades libertadas para ajudar os indivíduos na criação de um novo projeto de vida.

Segundo Robespierre, “O projeto utópico descreve não apenas o que o homem é, mas também o que pode ser” (OLIVEIRA, 2012, p. 64). Aqui, a utopia também adquire um caráter crítico, pois não se conforma com a mera descrição do que os indivíduos são na realidade presente que restringe o desenvolvimento humano. Nessa realidade as pessoas são meros instrumentos de trabalho exaustivo utilizados para gerar lucro à classe dominante, o caráter crítico da utopia se apresenta na medida em que ela prescreve formas de existência qualitativamente diferentes e antagônicas às formas de vida existente. O caráter crítico da utopia se afirma quando ela exige que o que parece “impossível” se torne possível.

A utopia revela aqui seu caráter crítico: a demanda pelo impossível não é exigir o que não se pode, mas a demanda por uma outra racionalidade pela qual o impossível não seja apenas o impraticável, mas o horizonte emancipável das realizações humanas (CARNEIRO, 2016, p. 120).

A utopia não é a sociedade impossível, ela é a sociedade da razão, da liberdade e da felicidade que já se tornou possível de ser efetivada devido ao nível de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas na sociedade estabelecida.

Considerações finais

Portanto, a automação e os catalisadores são, respectivamente, tendências internas e externas capazes de iniciar a ruptura da organização social das sociedades

industriais avançadas na medida em que se apresentam como contradições da sociedade existente. A automação, levada às suas últimas consequências pode reduzir o tempo de trabalho exaustivo a um tempo mínimo e, conseqüentemente, liberar os indivíduos da obrigação de ganhar a vida por meio da labuta (trabalho exaustivo). Em suma, a automação pode desenvolver a dimensão do tempo livre na qual os seres humanos poderiam construir novas relações sociais.

Entretanto, a automação por si só não produz a emancipação humana. A classe dominada, por meio da revolução socialista precisa tomar o controle do modo de produção e organizar e direcionar o progresso tecnológico para automação total do processo produtivo. Essa é a tarefa revolucionária da classe dominada, mas ela está integrada demais para percebê-la. Os catalisadores, com suas formas de resistência e luta são tendências externas capazes de reativar o pensamento e comportamento revolucionário da classe dominada e, dessa maneira, fazê-la sentir e compreender mais uma vez a necessidade de superação da sociedade unidimensional.

Referências bibliográficas:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CARNEIRO, S. R. G. Utopia: do impossível como político. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, v. 2, n. 29, 2016, pp. 107-121. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/124489/120982> Acesso em: 01 jul. 2017.

IVO, R. O sentido do conceito “catalisador” na teoria crítica de Herbert Marcuse. In: II Encontro Nacional Herbert Marcuse: Contenção, Contestação e Perspectivas de Emancipação. 2, 2016, Fortaleza, Anais, Fortaleza, p. 1-12.

IVO, R. Tecnologia, trabalho e revolução: estudo sobre o progresso tecnológico no mundo trabalho a partir de Herbert Marcuse. *Occursus Revista de Filosofia*. Fortaleza, v. 4, n. 1, 2019, pp. 95-113. Disponível em: <http://seer.uece.br/?journal=Occursos&page=article&op=view&path%5B%5D=3701&path%5B%5D=2682> Acesso em: 05 fev. 2020.

KONDER, L. *Marx: vida e obra*. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

LENIN, V. I. *O Estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução*. Tradução de Aristides Lobo. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 28, n. 2, 2005, pp. 7-20. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v28n2/29411.pdf> Acesso em: 23 jul. 2017.

MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

MARCUSE, Herbert. Prefácio. In: _____. *Cultura sociedade. vol. I*. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

MARCUSE, Herbert. *Um ensaio sobre a libertação*. Tradução de Maria Ondina Braga. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.

MARCUSE, Herbert. A obsolescência do marxismo. In: MARCUSE, Herbert; ADORNO, Theodor; HABERMAS, Jürgen. *As opções da esquerda*. Tradução de. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MARCUSE, Herbert. “Sobre o conceito de negação na dialética”. In: _____. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Tradução de Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

OLIVEIRA, Robespierre de. “Marcuse entre filosofia e marxismo: da filosofia concreta à teoria crítica”. In: _____. *O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

SIGNIFICADOS (Dicionário On-line) Disponível em: <https://www.significados.com.br/automacao/> Acesso em: 01 dez. 2017 às 22h e 33min.

SILVA, R. C. Tecnologia e emancipação em Herbert Marcuse. In: Jornadas Internacionales Actualidad de la Teoria Crítica. 1, 2013, Rosário, Anais, Rosário, p. 1-10.

TROTSKY, Leon. *Moral e revolução: a nossa moral e a deles*. Tradução de Octaviano de Fiore. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

ASPECTOS ÉTICOS DA ATIVIDADE FILOSÓFICA NO *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN

Matheus Colares do Nascimento*

Resumo: Em carta a Ludwig von Ficker, Wittgenstein declara que o *Tractatus logico-philosophicus* (TLP) tem um objetivo ético. Tendo isso em mente, este trabalho objetiva demonstrar de que maneira a rejeição por parte de Wittgenstein das pretensões proposicionais da filosofia metafísica é eticamente orientada a partir desse mesmo objetivo. Segundo argumentaremos, tais motivos se desdobram em dois aspectos, a honestidade intelectual e o apaziguamento. Concluiremos que, uma vez que o discurso filosófico tradicional não se adequaria a exigências éticas básicas para o bom uso da linguagem figurativa, ele deve ser eticamente qualificado de maneira negativa.

Palavras-chave: Wittgenstein. Filosofia. Proposições filosóficas. Ética. Objetivo ético

ETHICAL ASPECTS OF THE PHILOSOPHICAL ACTIVITY IN WITTGENSTEIN'S *TRACTATUS*

Abstract: In a letter to Ludwig von Ficker Wittgenstein claims that his book, the *Tractatus logico-philosophicus* is informed by an ethical goal. With this statement in mind, this paper aims to demonstrate how Wittgenstein's rejection of traditional metaphysical claims in philosophy is ethically motivated based on this same goal. We will argue that the ethical aspect of his philosophical activity unfolds into two facets, namely, intellectual honesty and peace in thoughts. From this we shall conclude that, since traditional philosophical discourse tries to go beyond the rules for the correct application of the logic of our language, it must be ethically qualified in a negative sense.

Key-words: Wittgenstein. Philosophy. Philosophical Propositions. Ethics. Ethical Goal

I. INTRODUÇÃO

É sabido, a partir de uma carta enviada a Ludwig von Ficker¹⁴, que Wittgenstein estava eticamente motivado ao escrever o *Tractatus logico-philosophicus* (TLP) propondo uma delimitação entre as esferas do que poderia ser dito e do que poderia

* Mestrando em Filosofia pela UFSCA. Tem interesse em Filosofia Contemporânea, especificamente, Filosofia Analítica, Filosofia da Linguagem. Pesquisa atualmente enfoques sobre a relação entre ética e linguagem no desenvolvimento filosófico de Wittgenstein. E-mail: matheuscolares12@gmail.com

¹⁴ WITTGENSTEIN, L. et al. **Briefe an Ludwig von Ficker**. Salzburg: O. Müller, 1969.

apenas ser mostrado. Assim sendo, tanto a interdição contra a formulação de proposições filosóficas (a partir da justificativa de que o que a filosofia quer dizer, só poderia ser mostrado em proposições bem-construídas) assim como a adoção da concepção de filosofia como clarificação dos pensamentos, ambos esses pontos devem ser entendidos sob esse ponto de vista ético. Tendo isso em mente, objetivo deste trabalho é demonstrar como para Wittgenstein a transgressão dos limites do sentido por meio da formulação de teses filosóficas deve ser considerada antiética. Pois, em primeiro lugar, estas feririam a máxima moral de clareza lógica prescrita pelo sentido de honestidade intelectual da tarefa analítico-crítica da filosofia e, em segundo lugar, assim como a vontade má, conduziriam a uma vida de inquietude intelectual.

Ambos os aspectos estão ligados à crítica de Wittgenstein à concepção de filosofia tradicional ou metafísica¹⁵. O primeiro estaria ligado ao modo de filosofar tractatiano embasado na concepção de filosofia como atividade crítica (GEBAUER, 2013, p.38) Segundo tal concepção, a filosofia seria responsável pela clarificação dos pensamentos (*TLP* 4.112), cujo resultado deveria ser a desconstrução de confusões conceituais. Aqui a clareza lógica é colocada como um dever ético seguindo o pressuposto de uma honestidade intelectual.

Para mostrar o segundo aspecto, primeiramente, será necessário definir em que sentido Wittgenstein entende a ética. Aqui também seu tratamento está alinhado à sua crítica ao *modus operandi* proposicional da filosofia tradicional (CHRISTENSEN, 2011, p.799) analisado a partir da argumentação acerca da teoria da proposição e da natureza da necessidade no *TLP*. As conclusões dos seus argumentos levam-no a rejeitar os fundamentos de concepções tradicionais de ética, assim como qualquer tentativa de torná-la uma disciplina no sentido teórico¹⁶.

Nesse sentido, a ética é considerada um tipo de relação do sujeito para com o mundo (30.7.1916)¹⁷. A tendência à metafísica será considerada como um tipo de resposta para essa relação que, tal como a vontade má, apresenta uma compreensão equivocada dos limites do sentido. Isso resultaria na pretensão filosófica de formular teses metafísicas. Essas teses, por sua pretensão de caráter impositivo, deveriam ser

¹⁵ Doravante utilizaremos ambos os termos de forma intercambiável.

¹⁶ Como a empreendida pela psicologia empírica, Cf. DIAMOND (2001), p.156-158.

¹⁷ Cf. nota 6.

consideradas antiéticas tal como a vontade má, pois ambas levariam a uma vida de inquietude, que é a vida infeliz para Wittgenstein.

Para demonstrar isso, exploraremos alguns pontos-chave do que é considerado o primeiro momento do pensamento de Wittgenstein. Concentrar-nos-emos principalmente nas seguintes obras: suas anotações do *Diário Filosófico* (1916-1918), o *Tractatus logico-philosophicus (TLP)* e a sua *Conferência sobre a Ética (CE)*¹⁸.

Primeiramente, porém, é necessário definir a concepção da filosofia tradicional e mostrar como suas pretensões discursivas não se adequam à teoria da proposição tractatiana e ao tratamento lógico que Wittgenstein dá à noção de necessidade.

II. O TRACTATUS DE WITTGENSTEIN E A FILOSOFIA

Historiograficamente a filosofia é concebida como uma disciplina cognitiva (GLOCK, 1998, p.163). *Grosso modo*, isso significa que ela teria como objetivo contribuir para o aumento do nosso conhecimento acerca de um determinado objeto de investigação. Nesse sentido, por exemplo, filosofia e física, compartilhariam similaridades metodológicas. Ambas objetivariam avançar teses ou doutrinas com propósitos explicativos (KUUSELA, 2008, p.1).

A diferença entre as duas disciplinas consistiria unicamente na natureza do objeto de investigação ao qual esse método seria aplicado. A ciência mobilizaria proposições com conteúdo empírico para descrever um determinado estrato da realidade composto unicamente por estados de coisas contingentes (HACKER, 2017, p.209). Diferentemente, a metafísica não se ocuparia com a realidade empírica, mas com os princípios constituintes da estrutura da realidade, os quais representariam a sua base cognitiva (KUUSELA, 2005, p.96). As proposições da filosofia formuladas com o objetivo de descrever estes aspectos seriam sintéticas, i.e., veiculariam conhecimento positivo, e seriam, ao mesmo tempo, necessárias (HACKER, op. cit., p.209).

Uma vez que a filosofia aspiraria a descrever a realidade em seus aspectos essenciais, seu discurso, por definição, não seria passível de verificação ou refutação via observações empíricas. Pois, nesta esfera eles só se manifestariam de maneira

¹⁸ Tal como é habitual na literatura secundária, as referências aos textos fonte de Wittgenstein virão com a sua sigla correspondente seguida do número do aforismo ou da página no manuscrito original. As referências ao seu diário filosófico virão com as datas em que a anotação fora feita.

condicionada. Nesse sentido, a filosofia se apresentava como um discurso autônomo, i.e., um discurso cuja comprovação dos próprios argumentos dar-se-ia por meio da sua análise autorreferencial levando em consideração unicamente a coerência intrassistemática das suas teorias (Ibid., p.209).

Em razão de todos esses aspectos listados, a filosofia colocar-se-ia, por excelência, em um estatuto epistemológico superior em relação às ciências naturais. Wittgenstein concorda com essa concepção de filosofia até um determinado ponto. Ele também sustenta que deve haver uma diferença entre a filosofia e as ciências naturais (*TLP* 4.111). Para ele, porém, essa diferença é significativamente mais profunda do que a mera aplicação de um mesmo método a objetos de natureza diferente. Para Wittgenstein a concepção tradicional de filosofia estaria equivocada ao tentar diferenciar-se das ciências naturais unicamente vinculando suas proposições à ideia de necessidade que se opõe à contingência da natureza do objeto das ciências naturais (GLOCK, 1996, p.201).

Como afirma Kuusela (KUUSELA, 2008, p.3) o principal equívoco dos filósofos, para Wittgenstein, teria sido não compreender a diferença fundamental entre juízos factuais e juízos necessários. Isso os teria levado assumir uma atitude proposicional indistinta com relação à possibilidade de expressão dos dois tipos de proposição. Ou seja, para eles, a expressão de um fato poderia ser formulada com a mesma necessidade que a expressão de uma regra, condição de possibilidade da expressão do primeiro.

Para Wittgenstein, a má compreensão dessa propriedade da lógica da nossa linguagem por parte dos filósofos teria resultado no mal-uso das suas capacidades representativas que povoam a filosofia (*TLP* PREFÁCIO 6-7, 4.003). Nesse sentido, segundo Kuusela (2008, p.5), o *TLP* pode ser concebido como objetivando, dentre outras coisas, estabelecer as condições lógicas em que trechos de linguagens podem ser entendidos como representativos de fatos. E, assim, indiretamente, esclarecer a partir dessa sintaxe lógica a confusão conceitual entre proposições empíricas e proposições com pretensão de necessidade. Para compreender esse ponto, porém, é necessário expor em que termos Wittgenstein entende uma proposição.

III. TEORIA DA PROPOSIÇÃO E PROPOSIÇÕES FILOSÓFICAS

Para Wittgenstein, proposições seriam articulados de nomes (*TLP* 3.14, 3.141), que compartilhariam uma forma lógica comum com possíveis estados de coisas (*TLP* 2.161, 2.17). Estes, por sua vez, são definidos logicamente como articulados de objetos (*TLP* 2.01). Assim, na proposição cada elemento em particular deveria estar articulado de tal maneira que possa ser substituído por um elemento em particular do estado de coisas, a partir do princípio da substituição (*TLP* 4.0312). Wittgenstein identifica o estado de coisas figurado como sendo o sentido de uma proposição (*TLP* 2.221). E o valor de verdade de uma proposição seria obtido por meio de comparação com a realidade (*TLP* 2.222). Ou seja, Wittgenstein coloca a bipolaridade como uma condição essencial para uma proposição bem construída. Assim, proposições têm que poder ser verdadeiras ou falsas e não ser necessariamente verdadeiras ou necessariamente falsas (*TLP* 2.201, 3.31).

Como podemos ver, essas regras concentram-se nos aspectos sintáticos da construção de uma proposição (*TLP* 3.13, 3.33). As regras da sintaxe lógica antecipam a forma segundo a qual o sentido das proposições é construído (*TLP* 3.34), mas não quais nomes podemos combinar entre si e quais não podemos para figurar uma determinada situação possível. Isso significa que qualquer proposição de qualquer linguagem pode ter sentido desde que nós atribuamos significados aos seus elementos constituintes (*TLP* 5.4733).

Apesar disso, para Wittgenstein, a gramática das linguagens naturais não permite excluir erros de expressão (*TLP* 4.002), embora ele afirme que estão em perfeita ordem para seus próprios propósitos comunicativos¹⁹ (*TLP* 5.5563) . Assim, muitas vezes quando pensamos ter diante de nós proposições bem construídas na estrutura de uma linguagem natural, elas podem mostrar o contrário quando traduzidas para um simbolismo que siga as regras da sintaxe lógica (*TLP* 4.002). Tais proposições apenas aparentam ter sentido, mas na verdade estão incompletas. A análise lógica dessas proposições a partir do simbolismo deverá mostrar-nos quaisquer erros de construção

¹⁹ Para Wittgenstein, portanto, as exigências colocadas pelo simbolismo têm unicamente o propósito de evitar tais problemas de expressão (*TLP* 3.325). Assim, os objetivos almejados pela exigência de uma notação que evite esses erros são pragmáticos. Para Hutto (2003, p.78), isso é um eco da ideia fregeana de que desenvolver uma linguagem lógica, um simbolismo satisfatório deve ser suficientemente capaz de suprir nossas necessidades e propósitos figurativos, i.e., científicos.

É o que acontece quando, segundo o exemplo de Wittgenstein²⁰, tentamos traduzir a frase “Sócrates é idêntico”. O problema dessa frase está na tradução do termo “idêntico”. Conforme afirma Conant (1989, p.259), não podemos traduzir “Sócrates é idêntico”, porque a palavra “idêntico” não tem um termo correlato no simbolismo. Não podemos traduzi-la pelo sinal de igualdade porque eles não apresentam as mesmas regras de aplicação. A sintaxe do sinal de igualdade no simbolismo exige que algo seja igual a alguma coisa. No caso, exige que “Sócrates” seja igual a algum objeto. A frase, tal como ela está, não aplica “idêntico” da mesma forma como no simbolismo aplica-se o sinal de igualdade, porque ela não nos diz a qual objeto “Sócrates” é idêntico. A frase “Sócrates é idêntico” não pode ser traduzida, pois, da perspectiva do simbolismo, assim como ela está agora, seu sentido está incompleto.

A temática dessas discussões acerca do simbolismo é herdada por Wittgenstein no *TLP* a partir da discussão acerca do formalismo lógico tida por Russell e Frege²¹ (CONANT, 1989, p.258). Diferentemente desses filósofos, porém, o formalismo lógico nas mãos de Wittgenstein se torna uma ferramenta de assepsia contra problemas filosóficos. Para ele, a filosofia também estaria repleta de problemas, equívocos e ambiguidades por ter como meio de expressão a linguagem natural (*TLP* 3.324). Muitas proposições da filosofia redundam em um ou mais desses problemas de má-formação (*TLP* 4.003). Por este motivo, aos olhos de Wittgenstein elas são consideradas contrassensos.

Alguém poderia, no entanto, afirmar: “Mas elas devem ser como são ou não seriam de todo filosóficas”. Isso traz à tona as discussões acerca da necessidade empreendidas no *TLP*. Nelas veremos como Wittgenstein tenta argumentar que proposições com sentido não podem ser necessárias e que proposições que aparentam necessidade não são na verdade proposições com sentido, embora algumas delas ele não as considere mal construídas.

IV. PROPOSIÇÕES GENUÍNAS OU PROPOSIÇÕES NECESSÁRIAS?

Segundo Sandis e Tejedor (2017, p. 576-7), um entendimento acerca da necessidade no *TLP* pode ser encontrado na noção de relações e propriedades internas.

²⁰ Cf. *TLP* 5.473, 5.4733

²¹ Cf., por exemplo, *TLP* 3.325, 4.0031.

Segundo Wittgenstein, relações e propriedades internas, são de um tipo tal que seria impossível conceber um objeto não possuindo tal propriedade ou não estando em tal relação interna (*TLP* 4.123).

Segundo Loomis (2017, p.346), Wittgenstein mobiliza um entendimento acerca da natureza da necessidade de um ponto de vista lógico para dar conta ao mesmo tempo da necessidade enquanto propriedade metafísica e da aprioricidade enquanto propriedade epistemológica. Para ele, ambas poderiam ser contemporaneamente definidas assim:

“[...] necessidade, entendida como a propriedade metafísica de algo ser de tal forma que não poderia ser diferentemente, não é coextensiva com a aprioricidade, entendida como a propriedade epistemológica de algo ser cognoscível independentemente da experiência (LOOMIS, 2017, p.346, *tradução nossa*)²².

Para facilitar o tratamento desses pontos separarei em dois os sentidos em que trataremos da necessidade, os quais correspondem respectivamente às noções mencionadas na citação acima. São eles: necessidade no (1) sentido ontológico e no (2) sentido lógico ou normativo. Loomis (*Ibid.*, p.346) afirma que essa discussão surge em dois momentos no *TLP* Primeiramente, no âmbito da teoria da proposição e da discussão acerca das proposições elementares. O segundo momento diz respeito à construção de proposições compostas.

Segundo a concepção tradicional de filosofia, as proposições da filosofia reivindicam ser necessárias em ambos os sentidos. (1) são necessárias em sentido ontológico, porque as figurações que elas pretendem formular deveriam ser figurações de estados de coisas que não podem não existir ou existir de outra maneira. (2) são necessárias em sentido normativo, porque suas afirmações deveriam coordenar as combinações de sinais para construir as afirmações de estados de coisas contingentes das ciências.

Até aqui o que viemos tratando tem implicações sobretudo no primeiro sentido, o que já bastaria para desfazer as pretensões de necessidade das proposições filosóficas. Creio, porém, que seja necessário tratar do segundo sentido aqui. O motivo disso ficará claro mais adiante.

²² “[...]necessit , understood as the metaph sical propert of something s being such that it could not possibly be otherwise, is not coextensive with apriority, understood as the epistemological property of being knowable independentl of experience” (LOOMIS, 2017, p.346).

Como vimos Wittgenstein afirma que é uma propriedade da proposição a sua bipolaridade. Ou seja, algo é o caso, posso também concebê-lo como não o sendo. Portanto, proposições não podem ser necessárias no sentido (1). É por este motivo que proposições filosóficas, não são proposições *strictu sensu*²³.

Wittgenstein também entende a necessidade no sentido lógico ou normativo, que está relacionado à maneira de combinação de proposições elementares. Deste ponto de vista, uma proposição é tida como necessária quando o seu valor de verdade é igual para todos os casos. Essas proposições são chamadas de tautologias e contradições. Entretanto, tampouco esse entendimento corrobora a noção de necessidade pretendida pela concepção tradicional de filosofia. Pois, Wittgenstein entende a necessidade das tautologias e contradições como sendo normativa, porém, vazia. Vejamos como essa noção de necessidade se aplica às proposições complexas no *TLP*

Wittgenstein define as proposições compostas como sendo funções de verdade das suas proposições elementares (*TLP* 5.234). Uma função de verdade determina os valores possíveis do sentido de uma proposição (*TLP* 5.2341). Para isso, na proposição complexa toma-se como base os valores possíveis da função de verdade de suas proposições elementares (*TLP* 5.21, 5.22). Aplica-se então a operação de verdade correspondente ao operador lógico para obter o resultado. O resultado disso, pode determinar, no caso de uma proposição complexa, quais valores de verdade cada uma de suas proposições elementares conectadas por um operador lógico deve ter para que, por exemplo, a proposição complexa, que elas compõem, seja verdadeira (*TLP* 5.24).

Para Wittgenstein haveria somente dois casos em que o produto das operações lógicas em proposições poderia ter, para todos os casos, um valor igual, i.e., sempre verdadeiro ou sempre falso, que é nas tautologias ou contradições (*TLP* 4.46). Esse é o único sentido em que, para Wittgenstein, pode haver necessidade.

No entanto, essas proposições não figuram nenhum estado de coisas possível (*TLP* 4.461). Não sabemos como as coisas estão quando, por exemplo, $p \vee \sim p$. A razão para isso é que de acordo com a sintaxe do conectivo \vee , se pelo menos um dos termos da disjunção for verdadeiro a disjunção é verdadeira. Enquanto que a do conectivo \sim nega o sentido da proposição. Ao aplicar ambos os conectivos em uma proposição da forma

²³ Se algum estado de coisas parece ter caráter necessário, isso se deve unicamente por que a partir do funcionamento da linguagem natural é possível que nós o figuremos assim com a nossa linguagem. Por exemplo, dizendo simplesmente “isso deve ser assim”.

de, por exemplo, $p \vee \sim p$, o produto obtido será verdadeiro se p for verdadeiro. Será também verdadeiro se p for falso, pois, nesse caso, $\sim p$ será verdadeiro. Ou seja, o resultado é uma proposição verdadeira para todos os casos. E, portanto, uma proposição que não cumpre a condição essencial da bipolaridade.

Isto é unicamente possível, porém, por causa da sintaxe de ambos os conectivos. Em $p \vee \sim p$, o resultado da função de verdade nos diz que os seus valores se somam uns aos outros. Não que nós tenhamos aplicado de maneira equivocada os seus conectivos. Portanto, as tautologias não são combinações ilícitas de sinais (*TLP* 4.461). A aparente necessidade que elas possuem é derivada do método de aplicação dos conectivos lógicos. É uma necessidade de um tipo normativo. Porém, seu conteúdo é vazio porque se anula a si mesmo.

Podemos ver que ambos os entendimentos acerca da natureza da necessidade, para Wittgenstein, não satisfazem as pretensões reivindicadas pelo discurso tradicional da filosofia. Pois, como vimos, ela reivindica um tipo de necessidade que é tanto normativo como positivo (i.e., lógico e ontológico respectivamente). Ou seja, um tipo de necessidade que permita veicular proposições representando estados de coisas sempre verdadeiros e que contribuam para o conhecimento do mundo. Algo que para Wittgenstein seria impossível.

Por este motivo, para Wittgenstein, as proposições da filosofia apenas aparentariam ser completas de sentido, porque não conheceríamos a lógica de nossa linguagem (*TLP* 4.003). Entretanto, no momento em que nós chegássemos a conhecê-la, esses problemas desapareceriam. Assim, problemas como esses poderiam ser evitados fazendo uso de um simbolismo que nos permita concluir se uma proposição incorpora ou não algum pensamento a partir de como ela está escrita unicamente, i.e., do seu aspecto externo (DIAMOND, 1995, p.117). Assim, seria mostrado que o problema não está em dar uma resposta sofisticada para um problema filosófico. O que estaria sendo considerado como um problema teria sido originado de uma pergunta mal formulada. Ao chegar a esse *insight* todo questionamento filosófico seria levado a um termo. E é por este motivo que os problemas da filosofia não são considerados problemas em absoluto por Wittgenstein (*TLP* 4.003).

Wittgenstein mobiliza isso como uma justificativa para defender que a filosofia deveria abandonar a pretensão de ser uma disciplina de caráter cognitivo. Ou seja, ela

deveria abster-se de elaborar teorias ou doutrinas com propósitos explicativos. E, em vez disso, tornar-se uma disciplina de caráter crítico e analítico (*TLP* 4.0031), que deveria ocupar-se unicamente com a clarificação dos pensamentos com o objetivo de evitar o surgimento de novos (pseudo)problemas filosóficos (*TLP* 4.112).

Isso nos leva ao primeiro sentido em que a obra de Wittgenstein pode ser considerada como tendo um sentido ético.

V. O SENTIDO ÉTICO DA HONESTIDADE INTELECTUAL

Como vimos, há aqui uma justificativa pragmática para a adoção da sintaxe lógica. A partir dela extrairemos o que julgamos ser algumas implicações éticas relativo ao aspecto de honestidade intelectual que perpassa a obra de Wittgenstein. Segundo carta Ficker, a concepção de filosofia como clarificação dos pensamentos parece ser resultado de uma posição ética crítica. Pois, uma vez conhecidos os limites da linguagem, é possível saber que extrapolar tais limites originaria problemas insolúveis. A partir disso, então poderíamos afirmar que seguir este tipo de abordagem como método para a investigação filosófica serviria apenas para propagar o surgimento de novos problemas filosóficos.

Essa justificação pode parecer à primeira vista exibir somente um aspecto epistemológico. Porém, como afirma Sattler (2014, p.148) o seu sentido ético vem de uma das principais motivações filosóficas de Wittgenstein, qual seja, interromper a sedução do pensamento pela via da linguagem para que se cesse o discurso acerca daquilo que pode apenas ser mostrado. Assim, Wittgenstein admoesta em favor correto uso da lógica da linguagem por respeito a princípios de honestidade intelectual e clareza lógica (GLOCK, 1998, p.142) É nesse sentido que Kuusela (2008, p.286) afirma que “Não só o próprio objetivo da filosofia é ético. Mas, além disso, a filosofia coloca exigências éticas para aqueles que querem praticá-la”.

Como mostra a história em geral e a história da filosofia, conceitos e questões filosóficas possuem grande capacidade de moldar nosso conjunto de crenças coletivas. Porém, como vimos, tais conceitos e questões estariam calcados numa má compreensão da lógica da linguagem. Sendo assim, esses conceitos teriam contribuído para instaurar confusões em e, portanto, seriam injustificados.

Tendo isso em mente, a tarefa crítica da filosofia, para Wittgenstein, estaria ligada ao objetivo de alcançar o que o filósofo considerava ser uma percepção mais justa dos limites e possibilidades do uso linguístico descritivo, ao mostrar que proposições filosóficas careceriam de sentido. E, por conseguinte, uma percepção mais justa da realidade, já que esta é construída simbolicamente por meios de descrições factuais da linguagem²⁴. É nesse sentido que, segundo Wittgenstein, poderíamos ver o mundo corretamente (*TLP* 6.54). Neste contexto, um dos sentidos no qual Wittgenstein entenderia o propósito ético do seu livro pode ser compreendido como uma questão de honestidade intelectual na filosofia. Ao eliminar a má compreensão, a filosofia de Wittgenstein poderia também contribuir para nos conduzir a uma postura argumentativa mais honesta (GEBAUER, 2013, p.40).

A partir disso, para Wittgenstein, a escrita de uma obra filosófica que decidisse permanecer em tal de uso linguístico problemático seria um mau exemplo de atitude proposicional e poderia levar os seus leitores a esposar dogmaticamente sistemas de crenças problemáticos²⁵. Sabendo disso poderíamos caracterizar negativamente as pretensões do seu autor de um ponto de vista ético. Nesse sentido, formular proposições filosóficas poderia ser considerado antiético.

Esse foi o primeiro aspecto em que afirmamos que Wittgenstein o objetivo ético da obra de Wittgenstein poderia ser entendido. Em suma, nesse ponto a ética deve acompanhar o resultado da filosofia, i.e., a clarificação dos pensamentos, colocando condições àqueles que querem filosofar para que desse modo evitemos o surgimento de novos problemas filosóficos. Segundo dissemos, porém, esse não é o único aspecto em que entendemos o sentido ético do *TLP*. Sustentamos que haveria também uma implicação ética oriunda da relação entre o método da filosofia tradicional e a relação do sujeito para com o mundo.

²⁴ Cf. *TLP* 1.1, 2.1, 2.12, 2.141

²⁵ Tamanho poder de influência poderia também não se limitar à discussão filosófica teórica. Segundo Kuusela (2008, p.284), por exemplo, também a adoção de concepções políticas e morais poderiam estar enraizadas em aspectos de nosso imaginário coletivo herdado de concepções filosóficas tradicionais. Com estes aspectos, teríamos herdado também os problemas linguísticos nos quais a filosofia estaria envolvida. Por exemplo, a inclinação do discurso conservador em ver determinada forma de vida como necessária e tentar fundamentar essa aparente necessidade por meio de proposições que exprimam verdades necessárias e imutáveis. Da perspectiva de Wittgenstein essas seriam justificações equivocadas e serviriam como discursos manipuladores para a adoção das mais diversas posições acerca de vários temas. Ou seja, uma má compreensão dos limites da proposição poderia levar a uma atitude proposicional dogmática com implicações morais e políticas..

VI. O SENTIDO ÉTICO DO APAZIGUAMENTO

Conforme julgamos, para Wittgenstein, a relação entre ética e filosofia também poderia ser observada no que Wittgenstein considera a relação do sujeito para com o mundo. Conforme tentaremos argumentar, para Wittgenstein, assim como a vontade má, a filosofia também estaria marcada por uma atitude de determinação do mundo por meio da linguagem. O que, para ele, seria considerado uma postura antiética. Para compreender isso, em primeiro lugar, é necessário entendermos os termos um pouco heterodoxos em que Wittgenstein compreende a ética. Além disso, retomando alguns argumentos já formulados, explicaremos o porquê de ele rejeitar concepções tradicionais de ética.

Na *Conferência sobre Ética* de 1929, Wittgenstein toma emprestada a definição de ética fornecida por G. E. Moore no seu *Principia Ethica* (1903). Nesta obra Moore afirma que a ética seria a investigação geral acerca do que é bom²⁶. Segundo Wittgenstein, poderíamos definí-la também como a investigação acerca daquilo que tem valor, que é realmente importante ou como a investigação sobre o sentido da vida e assim por diante (CE 4). Como podemos ver, a ética é uma “disciplina”²⁷ que cuida de valores. Ela parece tratar de algo com uma propriedade intrínseca. Algo intrinsecamente bom, intrinsecamente valioso etc.

De acordo com as conclusões do *TLP*, para que a ética fosse considerada uma disciplina no sentido filosófico tradicional ela deveria estar apta a formular proposições que nos informem algo de positivo acerca de um determinado objeto de investigação, e.g., o bem. A “disciplina ética” deveria ser capaz de dar-nos uma descrição positiva de algo com valor absoluto. Uma proposição ética carregaria a descrição de algo que existisse independente de quaisquer mudanças no estado atual de configuração dos fatos. Algo cujas condições de existência fossem satisfeitas em todos os casos que tal proposição fosse formulada. E é exatamente por isso que não pode haver proposições éticas. Wittgenstein afirma que:

[...] o *bom absoluto*, caso fosse um estado de coisas susceptível de ser descrito, seria algo que toda a gente, independentemente dos seus gostos ou inclinações, iria *necessariamente* efectivar ou sentir-se

²⁶ Cf. MOORE, G. E. **Principia Ethica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. p.82

²⁷ O sentido das aspas ficará claro no próximo parágrafo.

culpado por não o fazer. E quero dizer que um tal estado de coisas é uma quimera (CE 8-9).

Em certo sentido, a ética como disciplina filosófica de caráter teórico tal como fora tradicionalmente concebida assemelha-se à filosofia metafísica que também assume pretensões teóricas. Ambas almejam que suas proposições tenham caráter de necessidade semelhante. Isto é, elas aspiram ao mesmo tempo combinar em suas proposições tanto um tipo normativo quando um tipo ontológico de necessidade. No caso das doutrinas éticas tradicionais, suas proposições têm o objetivo de regular nossas ações na vida que levamos para com os outros. Ou, por exemplo, informar-nos um fundamento metafísico necessário, *a priori* desconhecido, que fundamente de maneira cabal suas prescrições. Tendo isso em mente, Diamond, por exemplo, afirma que quando interpretamos as proposições éticas assim como as proposições filosóficas, ambas parecem compartilhar o apelo à “ideia do mundo de um ponto de vista universal e necessário, não importa o que aconteça nele” (DIAMOND, 2001, p.161)

Se algo deve acontecer necessariamente, diríamos dele que seria dotado de uma necessidade do tipo ontológico. Porém, como vimos, a possibilidade de derivar implicações de maneira necessária é uma propriedade que Wittgenstein confere unicamente à lógica (TLP 6.37). Portanto, a partir dessa perspectiva, uma concepção filosófica de ética que se baseasse na formulação prescritiva de deveres absolutos seria considerada algo infrutífero, uma vez que não haveria nenhuma garantia de determinação causal das nossas ações a partir imperativo moral proferido (TLP 6.422). Pois, o imperativo ordena que uma ação aconteça de tal e tal forma e não do contrário. Porém, segundo a bipolaridade da proposição, a sua falsidade seria algo também perfeitamente concebível, de modo que com isso o imperativo perderia qualquer possibilidade de ter o caráter efetivamente impositivo almejado.

Também impossível, para Wittgenstein, seria qualquer tentativa de fundamentação da ética (por exemplo, a partir de uma suposta definição de liberdade). Pois, tal pretensão resultaria também em (pseudo)proposições com aparência de necessidade no sentido ontológico. Tampouco a ética poderia ser fundamentada por um fato do mundo. Pois segundo a definição de ética acima nenhum fato, pode implicar algum valor, algo que pudesse ser formulado na forma de um juízo absoluto (CE 5).

Evidentemente, Wittgenstein não visa com isso a desqualificar qualquer possibilidade do discurso ético. Segundo Blackburn, por exemplo, durante todo o seu

período de atuação filosófica Wittgenstein sempre considerou a ética como uma esfera da vida humana muito importante a qual ele respeitava profundamente²⁸. A questão aqui é que para ele uma dimensão valorativa do uso da linguagem só poderia existir dissociada de quaisquer pretensões de sentido, i.e., referenciais (DALL AGNOL, 2004, p.89-90; SATTLER, 2012, p.49).

Em que sentido então poderíamos falar de ética para Wittgenstein? Algumas poucas observações positivas encontradas tanto no *TLP*. quando no seu *Diário filosófico* apontam para um paralelismo entre ética e lógica. No *TLP*. ele caracteriza ambas como transcendentais (*TLP* 6.13, 6.421) enquanto que no *Diário* ele afirma que ambas devem ser condições do mundo. Além disso, ele vincula ambas ao sujeito volitivo/metafísico que é identificado como o limite do mundo (*TLP* 5.632). Vejamos como a definição de ética pode ser explicitada a partir das discussões sobre a natureza da lógica e do sujeito.

Como mostramos acima, para Wittgenstein, a lógica, assim como a ética, não trata diretamente de entidades de qualquer nível ontológico, sejam elas fatos ou constantes lógicas reificadas, que possam ser representadas por meio de proposições (DAIN, 2018, p.9). Tendo em mente o seu caráter transcendental, Wittgenstein estabelece uma diferença entre a lógica e a sua aplicação (*TLP* 5.557). Diferentemente das deduções lógicas, segundo Hacker (1986, p.102), a aplicação da lógica pressupõe uma análise empírica que estabeleça uma determinada denotação dos nomes numa linguagem simbólica, i.e., pressupõe um conteúdo. Como nomes são representantes de objetos (*TLP*. 3.202) e a totalidade destes representa a ideia lógica de substância do mundo (*TLP*. 2.021), a aplicação da lógica pressupõe que tal substância já tenha sido determinada. Ademais, dado que um objeto não pode existir fora de um estado de coisas (*TLP* 2.011) e que os objetos contêm todas as possibilidades de possíveis estados de coisas que podem compor, a aplicação da lógica deve determinar quais estados de coisas existem, i.e., quais proposições elementares existem (*TLP* 5.557). Com isso, ela determina a totalidade da realidade empírica linguisticamente referenciável (*TLP* 5.5561). Para Wittgenstein, porém, o caráter transcendental da lógica determina que ela seja independente da disposição de fatos no mundo (*TLP* 5.552). Naturalmente, isso

²⁸ Cf. e.g., CE 18 & DALL'AGNOL, Darlei. Quasi-Realism in moral philosophy - An interview with Simon Blackburn. *ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*, Florianópolis, v. 1, n. 2, p. 101-114, jan. 2002.

implica que as proposições lógicas não tenham sentido²⁹, uma vez que, para Wittgenstein, o sentido de uma proposição é a figuração do possível estado de coisas que ela visa a representar (*TLP* 2.222). Portanto, a lógica não pode antecipar a experiência possível dada pela sua aplicação (*TLP* 5.557).

Para Wittgenstein, a lógica deve apresentar a forma na qual o conteúdo é inserido, i.e., os limites do mundo (*TLP* 5.61). Em certo sentido, isso é apenas uma reiteração do que se conclui da diferenciação entre lógica e aplicação da lógica, i.e., segundo Hacker, que a lógica é limitada ao não-contingente (HACKER, 1986, p.102). Tal como De Gaynesford (2017, p.479) afirma, a noção de limite aqui se refere ao que faz sentido excluir. A argumentação de Wittgenstein para fundamentar esse ponto se dá por meio de redução ao absurdo. Tendo em vista que a lógica é anterior a toda a experiência, i.e., a toda possibilidade de dizer como o mundo é, não seria possível especificar *a priori* o conteúdo da experiência (*TLP* 5.5571). Admitir que isso seria possível, implicaria que a lógica poderia determinar quais possibilidades de estados de coisas não existem sem consultar a experiência. Fazer isso *a priori* significaria querer expressar uma impossibilidade lógica, i.e., algo necessário. Isso, porém é paradoxal, afinal, para Wittgenstein, tudo o que é pensável é também possível (*TLP* 3.02). Por este motivo, segundo Wittgenstein, uma impossibilidade lógica é algo que não podemos sequer pensar (*TLP* 3.03, 5.61). Dada a congruência do domínio de aplicação da lógica com o mundo, cuja totalidade é a totalidade dos fatos referíveis linguisticamente (*TLP* 1.1), isso significa que pensar de verdade é pensar algo contingente (TECHIO, 2014, p.344).

A passagem da lógica a sua aplicação também remonta à discussão acerca do conceito de método de projeção que é introduzido quando da diferenciação entre sinais e símbolos (*TLP* 3.1s). Para Wittgenstein os sinais são as marcas sensivelmente perceptíveis que usamos para figurar possíveis estados de coisas (*TLP* 3.32). O sinal por si só não sustenta qualquer relação projetiva. Para projetarmos algo nos sinais é necessário “[...] pensar o sentido da proposição” (*TLP* 3.11), i.e., pensar o que é o caso, se ela for verdadeira (*TLP* 4.022, 4.023). Os símbolos, por sua vez, são reconhecidos nos sinais através do seu uso significativo (*sinnvoller Gebrauch*) (*TLP* 3.326). Para isso, é necessário vincular os seus elementos, i.e., as partes que constituem o seu sentido

²⁹ Isso é particularmente evidenciado na análise de tautologias e contradições que fizemos na segunda secção do trabalho com referência a *TLP* 4.46s.

(*Sinn*), aos elementos de uma situação possível pensada, a partir do princípio de substituição supramencionado. Deixamos, assim, de operar apenas com termos lógicos vazios (*TLP* 6.126) e passamos a atentar para o conteúdo das proposições. O símbolo, portanto, é um conjunto articulado, a cujos sinais já fora atribuído um papel sintático e semântico, i.e., um sentido determinado. A proposição não é um mero agregado de sinais, mas um sinal a partir do qual foi estabelecida uma relação projetiva com um possível estado de coisas (*TLP* 3.141). Uma proposição, portanto, é um símbolo (*TLP* 3.31).

Segundo Techio (2014, p.342) a noção de sujeito estaria implícita nesta discussão, pois, para infundir um sentido nos sinais é necessário uma instância ativadora que pense o sentido da proposição a partir de um ato mental de determinação do sentido, i.e., é necessário um sujeito pensante. Nesse sentido, Hacker afirma, por exemplo:

Qualquer coisa que eu entenda como linguagem deve possuir um conteúdo atribuído por mim ao projetar formas lógico-sintáticas na realidade. “As coisas adquirem sentido (*Bedeutung*) apenas em relação com a minha vontade” não é apenas um princípio ético, mas também semântico. Sinais proposicionais são meras “inscrições”; somente em relação com a minha vontade eles constituem símbolos³⁰ (HACKER, 1989, p. 100, *tradução nossa*).

Wittgenstein, porém, adota uma concepção não ontológica de sujeito, i.e., anti-cartesiana. Para ele, o sujeito pensante do tipo *res cogitans*, i.e., concebido como instância positiva e substancial, que se contrapõe aos dados da experiência, não existe (*TLP* 5.631). Sua concepção procede da análise lógica da relação entre pensamento e a linguagem. Segundo Hacker (1989, p.83), seu argumento para essa rejeição pode ser apreendido já desde a discussão acerca das atitudes proposicionais de crença do tipo (a) “A acredita que *p*” como possíveis contra-exemplos à tese da extensionalidade (de todas as proposições são funções de verdade de proposições elementares) em *TLP* 5.54s. A suposta refutação correria do seguinte modo: o sentido de (a) é tal que *A* é considerado um objeto, como uma mente ou uma consciência, que mantém relação com a proposição *p* e seus respectivos objetos. Que *A* acredite em *p*, porém, independe do valor de verdade da proposição acreditada. Desse modo, pareceria que *p* não servia como uma

³⁰ “An thing which I can understand as language must have a content which is assigned to it by projecting logico-syntactical forms on to reality. “Things acquire *Bedeutung* only in relation to my will” is not only an ethical principle, but a semantic one. Propositional signs are merely ‘inscriptions’; only in relation to my will do they constitute symbols” (HACKER, 1989, p. 100).

função, cujo valor de verdade influenciaria o resultado da operação de verdade sobre (a). Isso contrariaria a tese da extensionalidade.

Wittgenstein contorna esse problema interpretando o sentido de (a) de outra forma. Segundo Hacker (1986, p.84), o que seria uma suposta relação entre um objeto e um complexo, i.e., uma mente subjetiva reificada e uma proposição, é substituído por uma relação entre dois complexos a partir do método de projeção. Nesse sentido, Wittgenstein propõe que (a) seja traduzido por (b) diz *p*. A partir disso, para Wittgenstein, em (b) a relação estabelecida seria tal que o conteúdo de cada elemento do pensamento α , que figura um possível estado de coisas, é infundido nas formas lógicas de cada elemento do complexo (da proposição) *p*, que são identificados com os elementos da linguagem, as palavras ou sinais. Isso é possível, porque Wittgenstein também considera o pensamento uma forma de linguagem, embora não verbal (19.8.19). Para Wittgenstein, portanto, o *eu* não é um objeto. (11.8.16).

Nesse sentido, o suposto sujeito que considerávamos ser a denotação de *A* em (a) é na verdade uma colcha de retalhos de pensamentos, ideias etc. Para Wittgenstein, porém, esse é o sentido psicológico da noção de sujeito e sobre ele a psicologia, a qual Wittgenstein atribuía estatuto de ciência empírica, pode formular proposições. Apesar disso, na mesma passagem do *Diário* supracitada, Wittgenstein admite que ainda assim deve haver um sentido em que caiba à filosofia tratar do sujeito (*TLP* 5.641). Para ele, este deve ser o sujeito metafísico/transcendental, que não é uma parte do mundo, mas o limite do mundo. Tal sujeito é, para Wittgenstein, uma condição necessária (*a priori*) da experiência no sentido em que ele injeta conteúdo em formas lógicas. Assim, ele determina as possíveis descrições linguísticas de estados de coisas, i.e., as possíveis configurações do mundo. Por este motivo, ele mesmo não pode ser encontrado na experiência, já que nenhuma parte dela é *a priori* no sentido de que tudo que é experienciável é contingente (*TLP* 5.634). Se esse fosse o caso, ele poderia ser descrito por meio de uma proposição bipolar, e, portanto, não poderia legitimamente ser considerado essencial.

Segundo Hacker (1986, p.90), este sujeito metafísico é identificado com o sujeito portador da vontade ética. Isso poderia ser percebido comparando a entrada do dia 2.8.16 do *Diário* com o aforismo 5.632 do *TLP.*, onde Wittgenstein repete o argumento sobre o sujeito ser o limite do mundo e não uma parte dele. Nesse sentido,

podemos atribuir as mesmas propriedades do sujeito pensante ao sujeito portador da vontade ética. Aqui percebemos com mais clareza ainda que os limites das noções de lógica e ética são congruentes. Ambas se referem ao mundo como um todo.

A transcendentalidade da ética segue uma linha de raciocínio semelhante, porém, com algumas especificações. Vimos que Wittgenstein rejeita qualquer possibilidade de expressão proposicional na ética. Pois, ele considera o mundo como uma esfera axiologicamente neutra, sobre a qual não faria sentido formular atribuições valorativas necessárias, como “bom” e “mal”. Nesse contexto, que é necessário ou tem valor e é de caráter ético, por excelência, afirma Wittgenstein, não pode existir no domínio linguisticamente referenciável (*TLP* 6.41). Predicados éticos só adquirem significado em conexão com a vontade do sujeito (2.8.16; 15.10.16). Portanto, a vontade, o querer bom ou mau, que é o portador do valor ético também não pode determinar a configuração do mundo por meio de proposições, excluindo ou incluindo possibilidades de maneira necessária e *a priori*. Nesse sentido, assim como a necessidade normativa da lógica só pode determinar conexões causais dentro de possíveis descrições linguísticas e não de modo a pretender que essas conexões representem o mundo “tal como ele é”, o mundo também independe da vontade do sujeito, na medida em que esta se refere a uma configuração específica de estados de coisa nele, i.e., a uma ou outra parte do mundo (*TLP* 6.373). Assim, como a totalidade das operações lógicas estabelecem a estrutura da construção linguística do mundo, a ética deve se referir ao mundo e à vida como um todo, podendo apenas alterar os seus limites com sua predicação valorativa (*TLP* 6.43).

Segundo afirma Sattler (2012, p.53), Wittgenstein se utiliza de termos marcadamente estoicos para relacionar os predicados éticos “bom” e “mal” com a vida feliz e a vida infeliz respectivamente. Na sua anotação de 13.8.16 do diário, ele exemplifica o que poderia significar o sentido de bom na acepção ética da palavra. Lá ele afirma que somente através de uma vida sábia (*Leben der Erkenntnis*) podemos alcançar o ideal da vida feliz. Ainda nessa entrada do seu diário, ele afirma que, na vida sábia o sujeito vive uma vida feliz a despeito das vicissitudes e misérias sofridas. Assim, a vida feliz pode ser considerada em termos de harmonia ou concordância entre a vontade e os fatos³¹. Ou seja, a vida do feliz é guiada pela vontade boa que representa

³¹ Cf., e.g., Sattler (2012, p. 57) e Haller (1991, p. 54)

uma maneira de ver o mundo marcada pela aceitação de que o curso natural do mundo é como uma vontade independente à sua (8.7.16). De modo que os fatos deixam de fazer parte do problema da vida (*TLP* 6.4321). Nesse sentido, para o sujeito portador da vontade boa o sentido da vida/existência se encerra na sua própria autossuficiência. Ao deixar de depender de eventos externos incontroláveis a felicidade revela integralmente o seu sentido estóico para Wittgenstein como apaziguamento (SATTLER, 2012, p.52). É próprio do feliz, para Wittgenstein, não acreditar numa conexão causal entre a sucessão de eventos no mundo e a linguagem que ele utiliza³². Isso implica reconhecer a independência entre as formas lógicas das descrições linguísticas as possibilidades de elas serem verdadeiras (*TLP* 6.363). A diferença crucial entre os dois aspectos da vontade reside nesse ponto.

Em sentido contrário, a vontade má aspiraria ir além dos limites do mundo, agindo nele causalmente e assim por diante. Segundo Diamond (2001, p.167), o sujeito portador da vontade má é ressentido com a incapacidade de se estabelecer uma relação causal entre as descrições possíveis de estados de coisas e a sua efetivação ou não efetivação. Tal sujeito traduziria sua frustração numa atitude determinativa de tentar agir causalmente no mundo por meio da linguagem, colocando-lhe exigências, condições e projetando nele desejos com o objetivo que eles se realizem. Dada a impossibilidade disso a partir da afirmação de que a única espécie de necessidade que podemos assumir é a lógico-normativa, o sujeito portador de uma vontade má insiste em lançar-se em direção a anseios e pensamentos infecundos, o que o levaria a vida infeliz de inquietude.

A partir disso, parece ficar claro que, em primeiro lugar, o problema do qual sofre o portador da vontade má é um problema intelectual, a saber, uma ilusão quanto às capacidades descritivas da linguagem e quanto às conexões lógico-causais nela estabelecidas. A pretensão filosófica, de determinar a realidade tal como ela é figurando pretensos fatos necessários padeceria do mesmo problema. Isto é, ela também estaria fundada na mesma visão problemática dos limites da lógica da nossa linguagem. De

³² Poder-se-ia ser levado a crer que isso implicaria em um quietismo ou uma atitude passiva para com a vida. Essa interpretação coloca o apaziguamento como objetivo de toda ação e escolha ética o que é problemático em alguns sentidos. Pois, e.g., exigiria um conhecimento *a priori* das alternativas dos cursos de ação e implicaria que a ética poderia ser ensinada. Afinal, bastaria desejar a alternativa passiva, i.e., querer nada. Infelizmente não há espaço para tratar mais a fundo desses problemas aqui. Sobre eles remeto a Kuusela (2018) e Sattler (2012; 2014).

acordo com Kuusela tal tendência filosófica em tentar exercer controle simbólico sobre o mundo por meio das tentativas de sistematizá-lo segundo princípios metafísicos, poderia ser considerada uma tentativa de transcender os limites da existência corpórea para algo de mais elevado:

Aparentemente, a atração por determinadas representações pode ser compreendida analisando mais de perto a maneira que determinadas formas de pensar estão enraizadas na forma de vida humana, i.e., conectadas com diversas aspirações, desejos, medos e assim por diante. Por exemplo, a pretensão de generalidade dos filósofos e o desejo de descrever a realidade como um sistema perfeitamente ordenado[...] pode ser, em parte, a expressão de um desejo de tomar controle de um mundo arbitrário e caótico. De modo semelhante, a visão tradicional das afirmações acerca de conexões conceituais como sendo afirmações de verdades imutáveis pode ser vista como expressando um desejo de transcender os limites da existência corpórea humana³³ (KUUSELA, 2008, p. 283-4, *tradução nossa*)

Algo que poderia ser igualado ao ressentimento do sujeito portador da vontade má. Nesse sentido, o problema das proposições filosóficas não seria somente um problema intelectual. Tal atitude proposicional levaria somente a confusões conceituais e busca por respostas para (pseudo)questões metafísicas insolúveis prejudicial à paz nos pensamentos, ideal ético a ser almejado segundo Wittgenstein. Por levar a uma vida infeliz, portanto, a tendência à metafísica deveria ser moralmente reprovável, assim como a atitude proposicional do portador de uma vontade má.

VII. CONCLUSÃO

Como pudemos ver, a ética é um tema central no primeiro momento da obra de Wittgenstein, estando relacionada com conclusões acerca da lógica e da essência da proposição que o autor chega no *TLP*. Assim como ocorre com a ética, o tratamento de questões relativas à filosofia e ao método filosófico também está inserido nesse panorama conceitual (HUTTO, 2003, p.101-2). Nele Wittgenstein se utiliza das regras da sintaxe lógica para analisar as proposições filosóficas e rejeitar as pretensões

³³ “Apparentl , the attraction of particular pictures (and so on) can be made comprehensible b taking a closer look at how inclinations to think in particular ways are rooted in the human form of life, i.e., connected with various human aspirations, desires, fears, and so on. For example, philosophers' craving for generality and the desire to describe reality as a neatly ordered system[...] might be partly an expression of a wish to gain control over an arbitrary and chaotic world. Similarly, the traditional view of statements about conceptual relations as statements of immutable truths might be seen as expressing a desire to transcend the limits of corporeal human existence” (KUUSELA, 2008, p. 283-4)

discursivas da filosofia, a partir de um tratamento lógico acerca da natureza da necessidade e da proposição.

Um dos argumentos que Wittgenstein mobiliza para isso é a defesa da existência de apenas um tipo de necessidade, a saber, do tipo normativo e que esta não poderia coexistir com a positividade, i.e., a capacidade de informar algo sobre alguma coisa. Uma vez que a filosofia metafísica tradicional almeja formular proposições dotadas de ambos os tipos de necessidade, Wittgenstein considera suas proposições como sendo contrassensos. Tendo isso em mente, Wittgenstein propõe que a filosofia adote a tarefa de crítica da linguagem, em lugar das suas pretensões proposicionais teóricas tradicionalmente conhecidas

Conforme tentamos mostrar, essa proposta contém importantes implicações éticas. Pois, tal como afirma Glock (1998, p.142), por exemplo, para Wittgenstein, “temos a obrigação moral de buscar a clareza lógica”. Nesse sentido, a filosofia estaria submetida à ética compreendida em um de seus aspectos como uma questão de honestidade intelectual. Portanto, a atividade filosófica também estaria sujeita a juízos éticos, de modo que uma atitude proposicional metafísica, que infringiria deliberadamente as regras da sintaxe lógica com o risco de gerar novos problemas conceituais poderia ser considerada antiética por não respeitar o princípio da honestidade intelectual.

Além disso, conforme tentamos mostrar, para Wittgenstein, a atividade filosófica tradicional poderia estar sujeita à valoração ética sob outro aspecto. Neste, a atitude de formular proposições filosóficas é compreendida como uma atitude ética do sujeito filosófico para com o mundo. Tal como o sujeito portador da vontade má, a metafísica não reconheceria a independência lógico-causal entre suas teses e a configuração dos estados de coisa. Este aspecto compartilhado por ambas nos permitiu argumentar que, assim como a vontade má, também a atitude metafísica levaria a uma vida de intranquilidade intelectual, que Wittgenstein identifica com a vida infeliz, imoral por excelência, dada a incompreensão de ambas quanto aos limites da linguagem figurativa. Como consequência disso, para Wittgenstein, ambas deveriam ser consideradas tendências antiéticas.

Aqui se conectam os dois aspectos da orientação ética da obra de Wittgenstein. Pois o desconhecimento dos limites do sentido leva a uma ilusão quanto às capacidades

figurativas da linguagem. Tal ilusão, por sua vez, dá origem a uma vida infeliz marcada pela intranquilidade intelectual que se origina quando buscamos desejos infrutíferos e questionamentos metafísicos insolúveis. A tarefa analítica da filosofia de Wittgenstein é invocada aqui para delimitar claramente os limites da linguagem, colocando assim regras morais de clareza e honestidade intelectual, assim como para resolver confusões conceituais e atingir a tranquilidade dos pensamentos.

VIII. REFERÊNCIAS:

ARRINGTON, R. L. Wittgenstein and Ethics. In: GLOCK, H.-J.; HYMAN, J. (Eds.). . **A companion to Wittgenstein**. 1. ed. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017. p. 605–611.

CHRISTENSEN, A.-M. S. Wittgenstein and ethics. In: MCGINN, M.; KUUSELA, O. (Eds.). . **The Oxford Handbook of Wittgenstein**. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 796–818.

CONANT, J. Must we show what we cannot say? In: FLEMMING, R.; PAYNE, M. (Eds.). . **The Senses of Stanley Cavell**. Lewisburg: Bucknell University Press, 1989. p. 242–283.

DAIN, E. Wittgenstein s Moral Thought. In: AGAM-SEGAL, R.; DAIN, E. (Eds.). . **Wittgenstein’s Moral Thought**. New York: Routledge, 2018. p. 9–35.

DALL AGNOL, D. What we cannot sa , we can and must speak about. In: MAREK, J. C.; REICHER, M. E. (Eds.). **Experience and Analysis: Papers of the 27th International Wittgenstein Symposium**. Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2004. p. 89–91.

DALL AGNOL, D. **Seguir Regras: Uma introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein**. 1. ed. Pelotas: Ed. da UFPel, 2011.

DE GAYNESFORD, M. Wittgenstein on I and the self. In: GLOCK, H.-J.; HYMAN, J. (Eds.). **A companion to Wittgenstein**. Hoboken: Blackwell, 2017. p. 478–490.

DIAMOND, C. ETHICS, IMAGINATION AND THE METHOD OF WITTGENSTEIN S TRACTATUS. In: CRAR , A.; READ, R. (Eds.). . **The new Wittgenstein**. 1. ed. London: Routledge, 2001. p. 149–173.

GEBAUER, G. **O pensamento antropológico de Wittgenstein**. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

GLOCK, H.-J. Necessity and Normativity. In: SLUGA, H.; STERN, D. (Eds.). . **Companion to Wittgenstein**. New York: Cambridge University Press, 1996. p. 198–225.

GLOCK, H.-J. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

HACKER, P. M. S. **Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein (Revised Edition)**. Oxford: Clarendon Press, 1986.

HACKER, P. M. S. Metaphysics: From Ineffability to Normativity. In: GLOCK, H.-J.; HYMAN, J. (Eds.). . **A companion to Wittgenstein**. 1. ed. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017. p. 207–227.

HALLER, R. A Ética no pensamento de Wittgenstein. **Estudos Avançados**, v. 5, n. 11, p. 45–56, 1991.

HUTTO, D. D. **Wittgenstein and the end of philosophy: Neither theory nor therapy**. London: PALGRAVE MACMILLAN, 2003.

KUUSELA, O. From metaphysics and philosophical theses to grammar: Wittgenstein's turn. **Philosophical Investigations**, v. 28, n. 2, p. 95–133, 2005.

KUUSELA, O. **The Struggle Against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy**. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2008.

LOOMIS, E. Necessity and Apriority. In: GLOCK, H.-J.; HYMAN, J. (Eds.). . **A companion to Wittgenstein**. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017. p. 346–358.

SANDIS, C.; TEJEDOR, C. Wittgenstein on Causation and Induction. In: GLOCK, H.-J.; HYMAN, J. (Eds.). . **A companion to Wittgenstein**. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017. p. 576–586.

SATTLER, J. A ética estoica do Tractatus de Wittgenstein. In: DALL AGNOL, D.; FATTURI, A.; SATTLER, J. (Eds.). . **Wittgenstein em retrospectiva**. 1. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012. p. 49–66.

SATTLER, J. **L'Éthique du Tractatus: non-sens, stoïcisme et le sens de la vie**. Pelotas: NEPFIL online, 2014.

TECHIO, J. Solipsism and the Limits of Sense in the Tractatus. **Philosophical Topics**, Arkansas, v. 42, n. 2, p. 339–369, 2014.

WITTGENSTEIN, L. **The Collected Works of Ludwig Wittgenstein: Notebooks 1914-1916**. Tradução G. E. M Anscombe. 2. ed. Oxford, UK: Basil Blackwell, 1998.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução Luiz Henrique Lopes Dos Santos. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2017a.

WITTGENSTEIN, L. **Conferência sobre a Ética**. Tradução António Marques. 1. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017b.

OBRIGAÇÃO, EMOÇÃO E RAZÃO: A UNIDADE COMPLEXA DA MORAL DE BERGSON

Rildo da Luz Ferreira*

Resumo: Foi apenas em sua última obra importante, *As duas fontes da moral e da religião*, que Bergson se ocupou da moral por ela mesma. Mesmo assim, ele não a tratou separadamente, como já indica o título da obra: apenas o primeiro capítulo, “A obrigação moral”, é-lhe explicitamente dedicado. Além disso, nesse mesmo capítulo, trata-se para Bergson de relacionar a “moral” com “fontes” que lhe são exteriores e que serão ambas relacionadas com a “vida”. O lugar ao mesmo tempo tardio e parcial da moral na obra de Bergson nos remete, portanto, de saída, à questão de sua autonomia em sua filosofia mesma: entre “fontes” biológicas que parecem fundá-la e uma “religião” que parece realizá-la, será que a moral que seus leitores podiam esperar desde seu primeiro livro, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, cujo terceiro capítulo era dedicado à liberdade, teria uma verdadeira unidade de significação? Haverá, propriamente falando, uma “filosofia moral” de Bergson?

Palavras-chave: Moral fechada; Moral aberta; Obrigação; Emoção; Razão;

OBLIGATION, EMOTION AND REASON: THE COMPLEX UNITY OF BERGSON'S MORAL

Abstract: It was only in her last major work, *The Two Sources of Morals and Religion*, that Bergson dealt with morals herself. Even so, he did not treat it separately, as the title of the work already indicates: only the first chapter, “The moral obligation”, is explicitly dedicated to him. Furthermore, in that same chapter, it is a question for Bergson of relating “morality” to “sources” that are external to him and which are both related to “life”. The simultaneously late and partial place of morality in Bergson's work, therefore, leads us to the question of its autonomy in its own philosophy: between biological “sources” that seem to found it and a “religion” that seems to realize it, does the moral that its readers could expect since its first book, *Essay on the immediate data of conscience*, whose third chapter was dedicated to freedom, have a real unity of meaning? Is there, properly speaking, a Bergson “moral philosophy”?

Keywords: Closed moral; Open moral; Obligation; Emotion; Reason;

Introdução

É verdade que Bergson, não querendo senão dar respostas “definitivas”, considerando a moral como uma dimensão teórica autônoma, havia escrito: “Não se é nunca obrigado a escrever um livro” (2006, p. 102). Mas toda sua obra anterior já era atravessada por questões provenientes, se não da moral, pelo menos da filosofia prática, sempre situada no centro de sua filosofia geral do espírito.

* Doutor em Filosofia pela PUC-PR. E-mail: rildoluz@hotmail.com.

Assim, a questão da liberdade é tratada por Bergson no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, apenas na forma de aplicação. “De entre os problemas escolhemos aquele que é comum à metafísica e à psicologia, o problema da liberdade” (1988, p. 8). Ao contrário de Kant, que recusava resolver a questão metafísica da liberdade para reservá-la à moral, como diz ironicamente Bergson, por “escrúpulo moral” (1988, p. 163), esse último recusa fazer da liberdade uma questão moral, para fazer dela uma questão metafísica e mesmo psicológica, implicando, antes de tudo, a concepção da unidade temporal do Eu como duração. Autônoma, individual, imprevisível, essa duração funda uma liberdade que só se manifesta, porém, em certos atos privilegiados, os que a exprimem inteiramente como tal. A reflexão moral propriamente dita, que precede ou segue a ação, é descartada por princípio da compreensão do ato livre como tal e pode mesmo mascará-lo por uma ilusão constitutiva de nosso entendimento, que convém criticar desde então.

Desde o início, antes mesmo de ser apresentado como tal, o campo da moral parece assim passar pelo crivo das distinções ou do dualismo bergsoniano: liberdade individual concreta, de um lado, reflexão abstrata e geral, do outro. As questões práticas que se referem à ação, sem serem tratadas como questões morais, estão no centro dessa filosofia e manifestam suas tensões. O mesmo acontecerá com as outras grandes obras que precedem o livro de 1932.

Toda a filosofia do conhecimento exposta em *Matéria e memória* repousa, assim, sobre o fundamento da ação indeterminada do corpo. A profundidade de nossa memória individual tem por sentido, ao se inserir na ação do próprio corpo, enriquecer nossa liberdade com toda uma história pessoal. Mais ainda, tanto a matéria como o espírito são colocados por Bergson ao longo de uma escala de realidade, à qual correspondem outros tantos “graus da liberdade” (1999, p. 261). Assim, a liberdade está no centro da filosofia de Bergson. Ela intervém a título de uma teoria do conhecimento fundada sobre a ação, de uma psicologia da consciência e da memória individual e de uma metafísica do real em geral. No entanto, Bergson não tira dessa liberdade explicitamente nenhuma consequência propriamente moral. Aliás, como pode ele conciliar as exigências genéricas da ação vital, espacial, social e da liberdade individual, temporal, espiritual? Talvez, será justamente ao tratar de maneira explícita essas questões de um ponto de vista moral que elas encontrarão seu ponto de equilíbrio.

Esse não é ainda o caso, porém, em *A evolução criadora*, mesmo se *As duas fontes da moral e da religião* não pode ser compreendida sem essa última obra. Essa “doutrina da evolução” (2005, p. 101) fornece claramente, por assim dizer, a teoria necessária à constituição de uma filosofia moral, mas ela também lhe transmite novos problemas. Assim, se os dois aspectos da ação humana são relacionados com uma mesma origem biológica, não é para reduzir o homem à sua função vital, mas antes (e essa questão estará no centro da filosofia moral de Bergson) para dar à vida um sentido duplamente moral. A ação humana, tornada possível pela estrutura da espécie, realiza primeiro o propósito prático que é o da vida, como “tendência a agir sobre a matéria”. Mais ainda, o ato livre individual continua agora a “criação”, que é a essência da vida, e produz seu sentido não mais psicológico, mas metafísico. Enfim, entre esses dois sentidos da ação humana introduz-se ainda a ilusão de nosso entendimento, que só concebe a finalidade representada como um objetivo a atingir e equivoca-se assim sobre a intenção a dar à vida, da mesma forma que sobre o sentido de suas próprias ações. Desse modo, os dois aspectos da filosofia prática de Bergson só são conciliados ao se relacionarem com uma antropologia geral, ela mesma inscrita não apenas numa interpretação da vida, mas numa filosofia do espírito que conjuga uma psicologia, uma metafísica e uma teoria do conhecimento.

Mas isso ainda não é uma “moral”: individualidade e sociabilidade, intuição e inteligência, liberdade criadora e coerção prática ou biológica podem perfeitamente estar conciliadas no homem, mas não estão ainda *para* o homem. O sentido do homem, sua natureza e sua história são ainda compreendidos do exterior, a partir da vida, ou melhor, da “significação” dessa, e não são ainda interpretados do interior de sua própria experiência. É exatamente o que acontecerá com o livro de 1932.

O fechado e o aberto

As duas fontes da moral e da religião é certamente a obra de Bergson menos estudada, na medida em que ele parece romper com a perspectiva epistemológica adotada anteriormente. Alguns viram nela uma tendência irracionalista em razão do interesse atribuído ao *misticismo*. Os cristãos ficaram decepcionados com o fato de que Bergson, que tinha provado a realidade do espírito em *Matéria e memória* e a força espiritual na obra sobre a evolução da vida, não tratava da mesma maneira a realidade

do Deus trinitário nem a verdade absoluta da religião cristã. É preciso também observar que o livro foi publicado numa época em que Bergson não estava mais na moda, e que o fracasso, a reconciliação franco-alemã e o medo do bolchevismo russo preparavam o sucesso do nazismo e não estavam favoráveis à lúcida serenidade do pensamento filosófico em matéria de moral e religião.

De acordo com Worms (2011), a última obra de Bergson pode ser lida de duas maneiras: a leitura horizontal inicia-se no primeiro capítulo do livro e prossegue normalmente, ao passo que a leitura vertical supõe uma estrutura do texto pautada pela oposição entre o “fechado” e o “aberto”. Além disso, essa estrutura toma a forma de uma espiral, visto que retoma os temas do primeiro capítulo, adotando uma nova perspectiva a fim de promover a “abertura” filosófica. As questões que surgem na primeira volta da espiral (capítulo sobre a moral), podem ser articuladas com os dois capítulos seguintes sobre a religião estática (função fabuladora da inteligência, superstição religiosa) e a religião dinâmica (aporte do misticismo em estado puro, independente das religiões institucionalizadas e da revelação teológica). Por isso, nesse artigo iremos privilegiar o primeiro capítulo de *As duas fontes da moral e da religião* que trata da moral, já que ele pode ser lido de maneira autônoma e, ademais, serve como chave de leitura para os outros dois capítulos sobre a religião, que possivelmente serão nosso objeto de estudo num próximo trabalho.

O estilo de Bergson é de uma extrema densidade. Ele diz muito em poucas palavras e vai direto ao ponto, sem diluições, deixando de lado todos os materiais de pesquisa. Assim, o autor afasta toda essa decantação preparatória e oferece ao leitor um néctar concentrado. *As Duas Fontes*, por ser o último livro de Bergson, é sem dúvida o suprasumo desse néctar e por isso sua leitura não é fácil, já que à sua maneira este livro é, poderíamos dizer, muitos livros.

O pano de fundo de *As duas fontes* é a Primeira guerra mundial. Bergson morre durante a Segunda Guerra, mas a obra é de 1932 e demorou 25 anos para ser elaborada, após o sucesso de sua obra anterior, *A evolução criadora*. O sucesso de Bergson começou a decair quando a fenomenologia alemã tomou conta das discussões acadêmicas na França, através das traduções de Hegel, Marx e Husserl. No intervalo de 1960 a 1990, a maior parte dos filósofos não sabia o que pensar de um livro que dava tanta importância à mística. Pior ainda, a reivindicava como um método de investigação

em filosofia, chegando a afirmar que toda a história humana está estruturada por uma ruptura decisiva levada a cabo pela experiência mística. Nos anos 80 Waterlot (2008) afirma ter surpreendido vários professores na Universidade, ao declarar seu interesse pela obra de Bergson: esse interesse era, para eles, completamente incompreensível. De toda maneira, nas *Duas Fontes* a significação profunda da mística é considerada independentemente da fé religiosa, das instituições, igrejas e dogmas teológicos que possam ter se desprendido dela sem, contudo, cristalizar seu dinamismo. Trata-se de uma investigação que leva em conta o fundo da natureza humana, pois uma apreensão estática sempre se reduz à perspectiva do momento atual, ao passo que a apreensão dinâmica busca suas origens.

O objetivo do livro nos é revelado, antes de tudo, por seu título. Um título que é uma tese, ou uma afirmação, mesmo se ele implica também uma demonstração. Há duas fontes ou duas espécies de moral e de religião e é muito importante distingui-las. Essa distinção nova será a distinção entre o “fechado” e o “aberto”: serão fechadas todas as morais e religiões que se distinguem umas das outras por exclusão mútua, como grupos por fronteiras, o que conduziria, no limite, à guerra; serão abertas as morais e as religiões que se endereçam sem exceção a todo mundo, sem traçar nenhum limite em nenhum espaço. Não se trata de distinguir entre uma moral e outra, ou entre uma religião e outra, procurando determinar algum tipo de hierarquia, pois em cada moral e em cada religião há uma parte de fechamento e uma parte de abertura. Como o próprio título do livro indica, trata-se de uma tese, que podemos resumir da seguinte maneira: “O que funda a moral tanto como a religião, sob sua forma fechada tanto como aberta, não é a razão, nem a sociedade, o que quer que seja, por exemplo de absolutamente transcendente, mas sim a vida” (WORMS, 2011, p. 289).

Prosseguindo agora com a leitura horizontal, trataremos de compreender a tese do primeiro capítulo do livro: “Toda moral é de essência biológica”. Isso já nos permite compreender o elo, a unidade e a continuidade com o livro precedente, *A evolução criadora*. Mas, ao mesmo tempo, surge uma dúvida: será que Bergson quer aplicar a filosofia da vida consolidada nesse livro ao problema da moral e da religião ou então (o que muda tudo) trata-se de uma renovação dessa filosofia da vida? Seja como for, Bergson nos lembra que o homem e sua inteligência são produtos da evolução da vida, do processo evolutivo.

Somos forçados a reconhecer que o homem é um ser vivo, que a evolução da vida nas suas duas linhas principais, se cumpriu na direção da vida social, que a associação é a forma mais geral da atividade viva uma vez que a vida é organização e que, sendo assim, passamos por transições insensíveis das relações entre células num organismo às relações entre indivíduos na sociedade. (BERGSON, 1978, p. 77)

Se os evolucionistas ficaram maravilhados com as formas (espécies animais e vegetais), deixaram escapar o processo formador que lhes dera origem. Assim, é com base no modelo do organismo vivo que Bergson vai pensar a origem da sociedade. Com efeito, a sociedade nos prepara para obedecer através de uma educação que começa no dia em que nascemos e continua ininterrupta em todos os instantes. Daí a nossa disposição, quase natural, para adquirir certos hábitos sociais aos quais obedecemos sem pensar. Na maioria de nossas atividades cotidianas, obedecemos às exigências da sociedade, como se uma força, que Bergson chama “o todo da obrigação” (1978, p. 19), exercesse um peso sobre nós. O que acontece se tentamos desobedecer? Essa é a primeira questão que um leitor curioso poderia lançar ao texto de Bergson. Em outras palavras, por que obedecemos a leis morais? Os filósofos costumam dizer que se trata de leis racionais. Mas, na verdade, a razão apenas nos convence, nos deixa mais tranquilos porque nos faz acreditar que estamos no “caminho certo”, mesmo contra a nossa vontade. Quando uma criança pergunta aos pais: “por que devo fazer isso?” obtém uma resposta categórica: “porque sim”; a criança pode até mudar de estratégia: “por que não posso ir brincar?”, mas a resposta continua categórica: “porque não”. Certamente, há uma “razão” mais complexa que permite explicar racionalmente a resposta, mas apenas esse “porque sim” ou “porque não” é suficiente para automatizar a obrigação, sobretudo perante a autoridade dos pais. Notemos, desde logo, que o ser inteligente corre o risco de pensar apenas em si próprio, por isso a inteligência é uma ameaça para a sociedade, ao passo que a disciplina e a obediência favorecem sua coesão.

Uma vez que a atividade da inteligência conduz ao egoísmo, um contrapeso inteligente deverá favorecer o retorno à obediência para estar em regra com a sociedade. Essa é a justificativa racional da obrigação: à força das paixões individuais opõe-se à força da pressão coletiva. Bergson segue um pressuposto metodológico herdado da biologia: a metáfora do élan vital, que agora passa a ser entendida como uma “intenção da natureza”. A inteligência e o instinto estariam amalgamados de início; mas

desenvolveram-se em duas linhas divergentes de evolução: (1) o instinto nas sociedades de insetos (formigas e abelhas); e (2) a inteligência na sociedade humana. No entanto, a noção de “conjunto” permite compreender porque no homem, apesar da sua inteligência e da escolha individual, o hábito de contrair hábitos morais é uma força comparável ao instinto: o “instinto virtual”, um halo de instinto que permanece em estado de virtualidade em volta da inteligência. Isso preserva intacto o caráter humano da obrigação. Pois, se a obrigação fosse apenas de natureza instintiva, ela perderia sua especificidade, uma vez que seria pura necessidade. Mas essa necessidade é virtual, isto é, percebida no fundo da obrigação, já que “um ser não se sente obrigado, a não ser que seja livre” (BERGSON, 1978, p. 24). A esse respeito, Silva fará uma interessante reflexão, dizendo que, para Bergson,

o plano moral da instrumentalidade finita é circular: do individual ao social e do social ao individual, a incorporação de valores éticos tem por finalidade a preservação do grupo e, de uma maneira mais geral, a coesão e a sobrevivência de sociedades fechadas. Sob este ponto de vista, a universalidade da obrigação representa apenas a impessoalidade das regras que governam a convivência. Muito embora a inteligência seja fator de individuação, a virtualidade instintiva adormecida no fundo do intelecto é suficiente para compatibilizar o egoísmo natural de um ser inteligente com as outras individualidades que constituem o grupo. O horizonte da obrigação é, pois, estreito: não vai além da soma consentida dos egoísmos individuais. É este o domínio da *moral fechada*, aquela que as regras derivam do equilíbrio dos interesses e não de valores efetivamente universais. (1994, p. 289)

O contexto histórico das *Duas Fontes* foi a Primeira Guerra, então, “pensemos o que ocorre em tempos de guerra”: os indivíduos que compõem uma sociedade são preparados pela educação através do serviço militar obrigatório para uma possível luta com outras sociedades. Trata-se evidentemente de uma obrigação moral que visa uma sociedade fechada e não a humanidade inteira, visto que “entre a nação, por maior que ela seja, e a humanidade há toda uma distância, como do finito ao infinito, do fechado ao aberto” (BERGSON, 1978, p. 27). Abre-se aqui o diálogo com a sociologia, particularmente de Durkheim, que vê uma progressão entre o amor à família, à pátria e à humanidade. Bergson vai recusar essa concepção, segundo a qual o homem poderia amar um número crescente de pessoas, como se houvesse uma “dilatação progressiva do sentimento”. Na verdade, dirá Bergson, a passagem da sociedade fechada para a

sociedade aberta implica uma “ruptura”, ou seja, uma diferença de natureza e não de grau.

Vimos que a “coesão parcial” deve-se à necessidade de uma sociedade fechada defender-se de outra. Haveria uma espécie de “instinto primitivo” que leva a separar “todos os outros homens” daqueles com os quais convivemos. Não se trata, contudo, de chegar à humanidade por etapas. É preciso que, de um salto, sejamos transportados para além da humanidade, ultrapassando-a sem tê-la visado como um fim. A ideia de um “amor pela humanidade” não é natural, mas adquirida, e prefigura “outra moral”, isto é, outro gênero de obrigação que se sobrepõe à pressão social (BERGSON, 1978, p. 27-29). Isso significa que o amor à totalidade não supõe a dilatação da alma em virtude da qual passaríamos da família à pátria e desta à humanidade como se fossem três inclinações de um mesmo sentimento que se dilata cada vez mais, abarcando um número crescente de pessoas. Como se a mesma atitude, isto é, o mesmo movimento nos levasse a “agrupar” as três sob o conceito de “amor” e a exprimi-las pela mesma palavra.

O segundo momento do primeiro capítulo de *As duas fontes* consiste em integrar as duas fontes da moral, isto é, em transpor a passagem da obrigação pura para a obrigação completa ou mista. Esse método nos permitirá demarcar dois limites, mínimo e máximo, para compreender a diferença de natureza que há entre a moral fechada e a moral aberta. A moral fechada se caracteriza pelas formulas impessoais: generalidade, universalidade, aceitação de uma lei. À obrigação natural corresponde uma moral de pressão, que visa à conservação da sociedade fechada. Trata-se de um movimento circular que se produz através do hábito como uma imitação da repetição do instinto. Refere-se ao conjunto de obrigações puras que garante o bem-estar individual e social, comparável ao funcionamento normal da vida. Assemelha-se mais ao prazer do que à alegria.

A moral relativa à pressão social é aquela consolidada biológica e socialmente no plano da instrumentalidade finita. Serve aos desígnios naturais da sobrevivência da espécie, nos diversos grupos constituídos. Constitui-se no entremeio entre o indivíduo e grupo, diferindo da sociabilidade instintiva dos insetos apenas porque a inteligência reflete sobre ela e encontra motivos racionais que se sobrepõem ao determinismo vital. (SILVA, 1994, p. 293)

A moral aberta supõe uma personalidade privilegiada que se torna exemplar, um modelo a ser imitado. Essa “outra moral” encarna nesses “homens excepcionais”:

homens de gênio (artistas, cientistas); filósofos gregos; iluminados (budistas); Santos do cristianismo. Como diz Bergson, “se a primeira moral devia sua força às obrigações pessoais que dela decorrem; na segunda moral, a multiplicidade e a generalidade das máximas se fundem melhor na unidade e na individualidade de um homem” (1978, p. 29). Ao “chamado” dos místicos corresponde a moral de aspiração, que infunde o sentimento de um progresso. Nas palavras de Silva, “o valor moral transita pelo circuito voluntarista da emoção. Ele pode se cristalizar em noções e em doutrina, mas se na origem não houver uma emoção, este valor não moverá a vontade, não estimulará ações morais” (1994, p. 292). E essa emoção promove a aceitação e a propagação dessa moral, pois a alegria do entusiasmo é mais que o prazer, reabsorve-o nela e não precisa um termo ao qual se dirige. Trata-se de uma certeza, uma convicção que não se submete a nenhuma metafísica, mas, ao contrário, concede a ela seu mais sólido apoio. Essa grande personalidade moral pode ser um parente, um amigo, um professor, alguém que evocamos pelo pensamento. O importante é a relação entre mestre e discípulo que se estabelece quando encontramos um “modelo”, isto é, alguém que desperta o “desejo de parecer-se” com ele, uma vez que sentimos um “eco” de suas palavras: “Pode ser que não escutemos distintamente a voz [das grandes figuras morais]; nem por isso o chamado deixa de ser feito; alguma coisa lhe responde do fundo da nossa alma” (BERGSON, 1978, p. 56).

A atitude da alma aberta leva à superação da relação inicial entre amigo e inimigo, uma vez que a “humanidade inteira” compreende todos os seres humanos, considerados como “irmãos”, sem distinção de raça ou classe social. Todos têm uma vocação comum e ninguém é ou pode ser mais do que o outro. Há portanto uma diferença radical de natureza entre os dois primeiros grupos (família, pátria) e o terceiro, que não é mais um grupo, e sim uma totalidade (humanidade). Família e pátria implicam escolha, exclusão e uma possível incitação à luta, devido à presença de um “objeto” (amigo ou inimigo). Humanidade, por sua vez, remete a uma atitude da alma que é puro movimento; não há atração por nenhum “objeto” nem repulsa pelo “outro”, já que a humanidade como um todo é “atravessada” pelo movimento e não “visada” enquanto objeto. Portanto, de forma geral, como afirma Silva,

entre a moral fechada e a moral aberta há diferença de qualidade que nenhuma expansão de significação poderia recobrir. Os indivíduos que se lançam para além da moral da cidade não se elevam apenas

quantitativamente acima dos semelhantes. Entre o grupal e o universal, a diferença não é de grau, mas sim da qualidade do valor. (1994, p. 296)

Vimos que a primeira moral opera naturalmente, quase como um instinto. Porém, a segunda moral dever ser adquirida, portanto, exige um esforço! Para alguns homens excepcionais foi possível “reabrir o que havia sido fechado e fazer ao menos para si mesmos o que fora impossível à natureza fazer para a humanidade” (BERGSON, 1978, p. 48). Essa “conversão da vontade” é anterior à nova moral; trata-se da emoção, que se prolonga em élan do lado da vontade e em representação explicativa na inteligência.

A esta altura, o leitor poderá suspeitar desses “homens excepcionais”: eles não pedem nada, mas a sua existência é um “chamado” para aqueles que desejam segui-los. Como vimos, essa é a essência da “moral de aspiração”, por isso homens que servem de exemplo sempre encontram seguidores. Qual seria a força que toma aqui o lugar da pressão social? Para além do instinto e do hábito, haveria uma ação direta sobre o querer, que é a sensibilidade. Nesse sentido, a propulsão exercida pelo sentimento assemelha-se bastante à obrigação. A diferença entre a emoção e a obrigação moral é que a ação decorrente da emoção não encontra resistência. Assim como a obrigação, a emoção também impõe alguma coisa, mas ela é consentida, tal como ocorre na “emoção musical”: quando ouvimos uma sinfonia, por exemplo, aquilo que a música nos sugere coincide exatamente com o que queremos: parece que agimos naturalmente com ela e que somos a cada instante aquilo que a música exprime: alegria, tristeza, etc. Daí a famosa frase de Bergson: a música “não põe esses sentimentos em nós, ela nos põe neles” (1978, p. 33). A universalidade da emoção ética sugere analogias com a emoção estética, na medida em que o transporte característicos desta última também nos faz sentir como inevitável a emoção em que nos introduzimos quando da contemplação de uma obra de arte. É a reverberação de sentimentos dantes insuspeitados, acordados no fundo de cada um, que nos transporta em comunhão universal numa emoção original. Da mesma maneira procedem os iniciadores em moral: eles nos fazem entrar na música junto com eles para que nós a traduzamos em movimento e ação. Ora, como agimos quando seguimos uma emoção? Sem resistir: “Se a atmosfera da emoção está lá, se eu a respirei, se a emoção me contagia, eu agirei de acordo com ela, serei levado por ela”

(BERGSON, 1978, p. 40). Não se trata mais de coerção ou necessidade, mas sim de uma “inclinação à qual não vou querer me resistir”.

O caráter obrigatório da moral provém dessa pressão que a sociedade exerce sobre o indivíduo, mas no “estado emocional” a pressão é substituída por uma atração, desde que ele tenha a experiência da “emoção original” em virtude da qual se compreende a atração. De fato, só existe uma “única moral”, mas ela se estende entre duas extremidades “puras”: pressão e aspiração. Entretanto, esses dois polos nunca aparecem em estado puro, mas sempre misturados numa série de gradações. Esses dois limites teóricos assinalam uma “diferença de natureza” (BERGSON, 1978, p. 40).

Em resumo, a natureza humana caracteriza-se pela sociabilidade: tal como abelhas e formigas, porém, inteligente! Então, para compensar um possível excesso de individualidade que põe em risco a coesão do todo, a vida criou um mecanismo quase inteligente: a inteligência mediada pelo hábito, isto é, um “instinto virtual”. Assim, a necessidade do todo estabelece a obrigação moral em geral. Não obstante, ao afirmar que não foi a natureza que previu certas regras morais, Bergson reconhece que elas se manifestam através de uma “imprevisível novidade”. Nesse sentido, a emoção moral pode ser criadora de novas formas sociais. Assim, a passagem da solidariedade social à fraternidade humana foi possível graças ao esforço dessas “vontades geniais”, nas quais o élan da vida opera um rompimento com certa Natureza, mas não com toda a Natureza, e prossegue seu movimento³⁴.

Isso nos permitiu vislumbrar a possibilidade de uma “sociedade mística” que abarcaria a humanidade inteira, sendo animada por uma vontade comum. Não obstante, tal como a “obrigação pura”, essa “aspiração pura” é um limite ideal. Podemos reviver algum grau de misticidade através da “atração virtual” que uma grande figura exerce sobre nós. Porém, quando não temos nenhum interesse pela pessoa, ainda resta a fórmula geral da moralidade aceita pela civilização. Haveria, então, dois tipos de obrigação: a obrigação associada à ordem, caracterizada como um sistema de ordens impessoais; e o apelo lançado à consciência por certas pessoas: quando desperta a força da emoção, pode suscitar ideias indefinidamente, visto que é mais do que ideia.

³⁴ Reminiscências Spinozistas: Para voltar a Natureza Naturante nos separamos da Natureza Naturada. A linguagem dos místicos traduz em representações a emoção particular da alma que se abre e rompe com a natureza que a encerrava na sociedade fechada. A “força de amar a humanidade” vem desse contato com o princípio gerador da espécie humana (élan vital): “Uma alma que não conhece obstáculo material sente-se em coincidência com o princípio mesmo da vida” (BERGSON, 1978, p. 45).

A vida poderia ter parado nas sociedades fechadas: naquelas compostas por seres inteligentes haveria mais variação que nas instintivas, mas estaríamos bem longe do “sonho de uma transformação radical”, isto é, de uma sociedade única que englobasse todos os homens. Talvez essa sociedade não exista nunca. Mas, “de longe em longe”, apareceram homens geniais (artistas, cientistas) que ampliaram os limites da inteligência. O ímpeto vital se manifesta nessas almas privilegiadas (místicos) que visam a humanidade em geral, ao invés de permanecerem nos limites do grupo, acatando a solidariedade estabelecida pela natureza: “O aparecimento de cada uma delas era como a criação de uma nova espécie composta de um indivíduo único” (BERGSON, 1978, p. 78). Se todos pudéssemos enveredar pela via mística, uma mudança global da humanidade seria possível, mas esse não é o caso. Por isso, o aberto precisa instalar-se no fechado. É preciso trabalhar a sociedade de dentro, esperando que pouco a pouco as coisas mudem, que a difusão do espírito de abertura seja cada vez mais acentuado.

Esforço, simplicidade e alegria

A filosofia de Bergson não valoriza a moral por si própria. O primeiro objeto da filosofia é o saber desinteressado. Entretanto, a vontade, o esforço, são as manifestações da energia própria do espírito. A tensão do eu traduz-se em energia para agir. Não devemos ficar surpresos com a extraordinária facilidade com a qual Bergson tira as conclusões propriamente morais de sua filosofia. Se a realidade é movimento e criação, ela tem por fundamento uma energia, que é limitada na natureza e ilimitada no homem, graças aos recursos da inteligência, que está sozinha para produzir o novo verdadeiro, dito de outro modo, o que é imprevisível, pois isto não foi dado no início. O tema do esforço parece ligar o bergsonismo à filosofia de Maine de Biran; mas Bergson não conheceu as obras de Biran, até então quase inteiramente inéditas. De fato, ele parte de uma reflexão sobre o esforço muscular voluntário para passar da observação interior a uma extrapolação à vida, que é como uma grande vontade dotada de uma força de impulsão que atravessa todas as espécies.

O artigo de Bergson de 1902 sobre “o esforço intelectual” (2009, p. 153) marca uma importante transição de *Matéria e memória* à *Evolução criadora*. O sentimento do esforço é o de uma resistência; ele é penoso em si próprio. O caso do esforço muscular é mais simples do que o do esforço intelectual, pois ele experimenta a resistência da

matéria física, da sua duração e do seu peso. Como apreender o esforço intelectual? A teoria dos níveis de consciência vai ajudar Bergson a precisar contra quais resistências dirige-se o esforço da inteligência. Em 1889, a intensidade de um esforço é designada no *Ensaio* como um estado de consciência diretamente ligado ao mundo exterior. Seguindo a análise de William James, Bergson admite que o sentimento de esforço não vem da consciência central, mas da periferia, em todos os pontos em que esta é modificada. É, portanto, um sentimento “centrípeto”. Isto implica que a tensão da vontade poderia se fazer sem esforço se ela não se chocasse com a resistência dos materiais. Mas isto não permite compreender um esforço intelectual, analisando o caso da recordação voluntária de uma lembrança, recordação que condiciona o exercício da inteligência. Aperfeiçoar sua memória é sobretudo melhorar sua habilidade “de subdividir, coordenar e encadear as ideias” (BERGSON, 1999, p. 161). O esforço de recordação consiste em desenvolver analiticamente o que é primeiramente uma lembrança confusa, porque ela é concentrada e esquemática. E o que é próprio do esforço intelectual é o “movimento do espírito que vai e vem entre as percepções ou as imagens, por um lado, e sua *significação*, pelo outro” (p. 168). A interpretação da palavra de outrem é um esforço se ela tornou-se difícil pelo conteúdo expresso, ou pelo fato de que ele fala uma língua estrangeira que conhecemos mais ou menos, por exemplo. Mas a interpretação só é possível se nos colocarmos no mesmo tom intelectual, no mesmo nível do sentido deste interlocutor. O esforço para compreender e interpretar a palavra de outrem parte do sentido, das ideias, em direção ao som. O sentimento do esforço se produz quando alguma coisa para ou freia esse movimento que vai do esquema à imagem, ou do abstrato ao concreto, ou do todo às partes. O esforço de invenção consiste em atravessar níveis de consciência diferentes. Inversamente, os caminhos da inteligência que permanecem no mesmo plano de consciência não necessitam de nenhum esforço. “Só há um esforço mental quando há elementos intelectuais em vias de organização” (BERGSON, 2009, p. 185). O esforço intelectual excede assim muito a inteligência por si só. É toda a vida da alma que está presente na passagem laboriosa da interioridade à exterioridade, da duração interna ao espaço da ação.

O esforço é a fonte da filosofia. Esta é um “esforço para reabsorver a inteligência na intuição” (BERGSON, 2009, p. 295). A intuição ela própria é um

esforço, contra o qual a natureza da inteligência resiste. Ela é uma torção do querer (que anima a vida fazendo penetrar o espírito na matéria) sobre si mesmo. A intuição é o esforço do espírito para colocar-se na “na mobilidade ou, o que dá no mesmo, na duração” (BERGSON, 2006, p. 209). Se o esforço se mede pelas resistências que encontra, é preciso reconhecer que a filosofia é um esforço contra a natureza (que só visa o conhecimento com um fim interessado) e contra a inteligência (que é o fruto da vida e é adaptada ao conhecimento da matéria). Todo hábito do pensamento, enquanto hábito, se opõe à intuição. A natureza empurra o homem para entrar nos hábitos do pensamento que afasta o conhecimento do espírito. Ela “desvia o espírito do espírito, volta o espírito para a matéria” (BERGSON, 2006, p. 44). Mas a natureza empurra ao mesmo tempo o homem para a direção da vida social, e forja os conceitos na medida de sua utilidade para a sociedade. “A primeira manobra do filósofo, quando seu pensamento ainda está pouco seguro e nada há de definitivo em sua doutrina, consiste em rejeitar certas coisas definitivamente” (BERGSON, 2006, p. 126). É preciso portanto rejeitar as ideias que nos vêm dos hábitos sociais. Essa rejeição é um esforço pelo fato de que essas ideias são potentes, e sua utilidade social não é forçosamente muito aparente.

Enfim, Bergson analisou o esforço moral em *As duas fontes da moral e da religião*. Não “fazemos nenhum esforço” quando nos conformamos às regras sociais na vida comum. Entretanto, a obrigação moral, ou dever, é sempre apresentada como penosa. É primeiramente a educação que permite à criança controlar a sua indisciplina natural. Mas o hábito social uma vez tomado, as obrigações múltiplas tornam-se naturais. É somente quando estamos excepcionalmente inclinados para resistir que podemos falar do dever como da “resistência às resistências”, como de um esforço sobre si próprio para permanecer no bom caminho.

A este respeito pode erigir-se uma construção intelectual, que considerará a teoria da razão prática como princípio da obrigação. O verdadeiro esforço moral não está aí, para Bergson, que pensa em termos de esforço de invenção de criação. Daí a importância que ele dá à “criação de si por si”. Mas ele é também surpreendido pela força de impulsão dos grandes gestos morais da história da humanidade. A moral que não se reduz à pressão social, confundida com a obrigação, repousa no élan criador da

vontade, élan que é uma emoção análoga à emoção criadora do artista. Podemos caracterizá-la pelo esforço doloroso e pela força de comunicação:

Fundadores e reformadores de religiões, místicos e santos, heróis obscuros da vida moral que tivemos ensejo de encontrar em nosso caminho e que ao nosso ver se igualam aos maiores, todos lá estão: arrastados por seu exemplo, nós nos juntamos a eles como a um exército de conquistadores. (BERGSON, 1978, p. 41)

Esses heróis e santos transformaram o mundo dos homens elevando-os a destinos novos. Não era isso que a natureza queria, mas a superioridade do homem sobre a natureza, a força espiritual propriamente dita, é precisamente ultrapassar a natureza.

Com relação à alegria, se ela é a última palavra das *Duas fontes*, Bergson evoca a substituição da alegria ao prazer. Pois a busca dos prazeres é na sua visão uma característica do trágico humano, e em particular do trágico moderno. Se o homem se lança nos prazeres com frenesi, é porque ele encontra um meio de desafiar a morte, pensando que isso será sempre igualmente resolvido. Sabemos que a situação da guerra e a ameaça da morte iminente empurram os homens para o prazer sexual de um modo desesperado. Bergson não minimiza o trágico da existência humana. Ele percebe perfeitamente o encadeamento do prazer e da morte. “Deixai livre Vênus, e ela vos levará a Marte” (1978, p. 241), ele escreve em metáfora. Isto significa que o instinto sexual, entregue a si próprio, provoca uma superpopulação que ela própria provoca a guerra. A guerra não é para ele uma fatalidade, mas tem como causas essenciais o “crescimento demográfico, perde de mercados, privação de combustível e de matérias-primas” (BERGSON, 1978, p. 240).

A alegria aparece assim como o antídoto do trágico da história humana. Ela supõe a simplicidade da vida, e Bergson preconiza a volta à vida simples, se opondo à complexidade crescente da vida na sociedade industrial. Essas noções de alegria e de simplicidade são as mais constantes na obra de Bergson, visto que já as encontramos no *Ensaio*. A simplicidade abstrata se opõe à simplicidade concreta. A primeira é dedutiva, rígida e mecânica. Ela convém à matéria, ao espaço. É a simplicidade artificial fabricada pela inteligência. Mas, se renunciarmos à construção por definição para seguir os próprios fatos, nos encontramos diante de uma outra simplicidade, que é aquela do vivido. A espontaneidade correspondente a um vivido simples, no sentido do indivisível e do imediato: “Cada um de nós tem, de fato, o sentimento imediato, real ou ilusório, da

sua livre espontaneidade” (BERGSON, 1988, p. 100). Escrevendo a André Suar s para parabenizá-lo de um livro sobre Debussy, Bergson associa, indivisibilidade e absolutidade: “Só penetramos completamente na música se a tomamos *simples e indivisível como um absoluto*, independentemente, por consequência, daquilo que pôde prepará-la” (2002, p. 558, grifo nosso). Retornar à vida simples é realizar o que o *Ensaio* desejava, isto é, retornar à liberdade do eu profundo.

Esta simplicidade é de uma riqueza inaudita. Simplicidade não significa pobreza. Ao contrário, toda a filosofia parte de uma ideia simples. Filosofar é um ato simples, no sentido de que é indivisível. Cada filosofia, com efeito, parte de uma intuição central na qual tudo se reúne. “Nesse ponto, encontra-se algo simples, infinitamente simples, tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo” (BERGSON, 2006, p. 125). O que ele faz é “dar com uma aproximação crescente a simplicidade de sua intuição original”. A simplicidade espiritual de uma filosofia é sua intuição originária e original. É portanto o imediato indizível que o filósofo encontrou e do qual todo o resto deriva. Por conseguinte, é evidente que a simplicidade vivida se traduz em uma emoção criadora cuja realização acarreta no homem a alegria. A filosofia não nasce necessariamente da angústia. Para Bergson, “os problemas angustiantes da metafísica” (2006, p. 109) são pseudoproblemas: por que há alguma coisa e não o nada? Por que o mundo é ordenado? Essas questões partem das ilusões do nada e do caos, ilusões negativas próximas umas das outras em seu mecanismo, no lugar de analisar os fatos a partir da plenitude de que estamos cercados e, para concluir, saturados. Bergson retomando, como filósofo, a frase de São Paulo sobre o espírito, escreve: “No absoluto estamos, circulamos e vivemos” (2005, p. 220). Este absoluto é a duração de que nunca podemos nos extrair.

na conferência de 1911 sobre “a consciência e a vida” que Bergson redigiu suas mais belas páginas sobre a alegria. Ela é o sinal que a natureza nos dá quando nossa destinação é atingida. A alegria é completamente diferente do prazer que só serve para a conservação da vida. Mas a alegria é o signo da vitória sobre os obstáculos encontrados no caminho. “Em toda parte onde há alegria, há criação: mais rica é a criação, mas profunda é a alegria” (2009, p. 22). Essa alegria se liga exclusivamente ao fato de ter criado alguma coisa de novo, não somente na ordem artística, mas também na ordem social ou intelectual. É a destinação do homem, com efeito, de dar aquilo que

ele não tem, de criar verdadeiramente, de contribuir assim sem cessar para toda a riqueza do mundo. O élan da vida supera todos os obstáculos com a obra dos melhores dos homens, não somente na ordem do pensamento, mas também na ordem moral. Aquele que está absolutamente certo de ter produzido uma obra durável experimenta “uma alegria divina”. O adjetivo pode surpreender. Como Bergson define o divino? Não se trata de Deus propriamente dito, do qual o élan vital provém sem dúvida, mas da aptidão do homem para vencer a si próprio, aptidão que culmina no herói, nos santos e nos místicos.

A obstinação de Bergson em criticar Kant e em particular a *Crítica da razão pura* vem de sua recusa radical de toda concepção condensada na finitude humana. Para ele, o homem ultrapassa infinitamente o homem. A filosofia que não se contenta em descrever os limites do poder de conhecer e agir, mas que prefere o *se fazendo* ao *feito*, nos faz participar da dinâmica do espírito. “Mas já há algo de quase divino no esforço, por humilde que seja, de um espírito que se reinsere no élan vital” (2006, p. 67). O pensamento de Bergson é muito coerente sobre esse assunto. A ideia de que a humanidade é levada a superar a si própria explica o fato de que a evolução da vida é capaz (mesmo se ela não o faz) de vencer a morte. Toda a filosofia ela própria é um “esforço para ultrapassar a condição humana”. Ela realiza em seu domínio a “função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses”, segundo as últimas palavras das *Duas fontes*. O texto da Conferência Nobel (não pronunciada e publicada em sueco em 1930, depois traduzida para o francês para aparecer em *O pensamento e o movente* em 1934) sobre “o possível e o real”, é concluído com a ideia de que a filosofia nos ajuda a nos sentirmos “mais alegres e mais fortes”. De fato, “sobretudo seremos mais fortes, pois da grande obra de criação que está na origem e que se desenvolve diante de nossos olhos nos sentiremos participar, criadores de nós mesmos” (BERGSON, 2006, p. 121). Esta participação é a chave da vida espiritual. A criação é primeiramente o objeto de uma observação interior; e é em seguida compreendida como o processo de evolução da vida, que é criadora. De modo que a criação humana participa da grande obra da criação cósmica. Esta grande obra supõe, segundo a verossimilhança, um Deus criador, mas só podemos estar certos pelo testemunho dos místicos, os mais simples e os menos teóricos. Isto só é esclarecido nas *Duas fontes*. É somente em 1932 que Bergson pode situar o nível exato da humanidade a mais elevada. “A humanidade é convidada a

colocar-se num nível determinado – mais elevado que uma sociedade animal, em que a obrigação não seria mais que a força do instinto, porém menos elevada que uma assembleia de deuses, onde tudo seria élan criador” (1978, p. 70). O homem mais elevado não é nunca totalmente criador; a intuição a mais pura não é nunca contínua. A finitude do homem não é condensada em limites estáticos; mas ela não é definitivamente abolida. O salto em direção ao divino não é nunca definitivamente adquirido. A humanidade tem o seu estatuto entre o fechado e o aberto.

Dificuldades, questões e perspectivas

A unidade complexa da moral de Bergson, que conjuga a forma natural da obrigação, a direção metafísica da emoção e a mediação da razão, impõe, em primeiro lugar, superar o que aparece como um duplo limite e que encontramos na maior parte das objeções que lhe foram feitas.

Assim, Jean Nabert censura Bergson devido a uma espécie de naturalismo moral, pelo qual ele fixa como natureza humana aquilo que, segundo o autor dos *Elementos para uma ética*, deve ser entendido como uma resistência interior à própria consciência moral, que essa pode vencer ao preço de um ato puro numa “dialética da aspiração” (1993, p. 157). Verdade que Bergson partilharia tal pessimismo com o Freud dos *Ensaio de psicanálise* ou com um Paul Valéry: a experiência da Primeira Guerra Mundial teria algo a ver com isso. A censura inversa de misticismo é, no entanto, recusada por Nabert, que analisa a permanência da liberdade moral naquilo que não é uma mística da fusão (1994, p. 366). Mas a crítica a uma liberdade que ultrapassa os poderes da razão, já presente na recepção do livro de 1889, ou à ligação entre a moral e a “religião”, em geral é dirigida a Bergson por toda uma geração, por volta da Segunda Guerra Mundial, como por Politzer (1929), antes mesmo da publicação das *Duas fontes*: as querelas biográficas e teológicas que cercaram a questão do misticismo teriam podido justamente encobrir a questão propriamente moral do livro de 1932.

Na verdade, essas duas objeções simétricas e inversas talvez equivalham apenas a um desconhecimento da unidade mesmo da moral de Bergson e da maneira como ela envolve o conjunto de sua filosofia. Essa não é redutível a um “naturalismo”, nem a um “espiritualismo”: ela não apenas concilia os dois numa unidade singular, como também intercala entre eles um racionalismo (ou um humanismo) que os completa ao juntá-los.

Reencontraríamos assim nessa filosofia moral, entre suas dimensões psicológica e metafísica, uma teoria do conhecimento que faz toda a complexidade da filosofia do espírito de Bergson.

Além disso, vemos como a liberdade individual e temporal e a ação pragmática, espacial e social, só se conciliam em profundidade adquirindo, ambas, um sentido e um conteúdo moral. As exigências da “natureza” humana, espacialização, ação, sociedade, estavam já presentes antes do livro de 1932; a significação metafísica da liberdade da pessoa individual, como criadora, igualmente; a contradição delas só era superada ao preço de uma teoria crítica complexa. Ora, a inteligência moral que define agora a humanidade lhe permite retomar com ela sua natureza e sua liberdade. A liberdade adquire, por essência, um conteúdo moral, e o ato individual não se separa mais de sua significação para todos os homens. A natureza não é mais apenas uma coerção exterior e neutra, ela impele os homens numa certa direção que cabe ao filósofo descrever, sem poder fundá-la nem, como filósofo, opor-se a ela. Precisamente, a filosofia é moral de uma ponta à outra, na confluência desses dois procedimentos críticos: é essa mediação mesma que lhe confere toda a sua importância.

Bergson é “moralista” em toda a sua obra, seja em pequenas pinceladas esparsas, seja numa obra como *O riso*, inteiramente dedicada, em filigrana da função psicológica e social do riso, ao “espetáculo do homem para o homem” na cena social, que lhe oculta o quanto “toda a seriedade da vida lhe vem de nossa liberdade” (1959, p. 424). Seus traços oscilam assim entre uma misantropia lúcida e um apelo à liberdade como expressão de si, do *Ensaio sobre os dados da consciência* a *O pensamento e o movente*, passando, também aí, por *O riso*. Mas a unidade desses traços, compreendemos isso agora, só pode aparecer retrospectivamente a partir da moral explicitamente enunciada na obra de 1932. Não poderíamos tê-la obtido de questões ou de esboços anteriores, extraídos dos livros precedentes. É a partir desse novo ponto de partida que poderíamos buscá-la atualmente, no extremo rigor, de uma moral da desproporção das ordens, da ruptura radical entre os limites da moral fechada e as exigências infinitas da consciência aberta, como indicava Jankélévitch (2015).

Conclusão

É de maneira singular que a filosofia moral de Bergson tomaria lugar na encruzilhada de várias tradições filosóficas, das quais encontraríamos alguns aspectos fundamentais em sua obra, quer se trate de um espiritualismo metafísico de fontes múltiplas ou de um empirismo naturalista, presente na psicologia moral de sua época. É ter separado e reunido esses elementos que obriga Bergson a dar à filosofia moral, em sua obra, um sentido que reflete o da vida moral em seu pensamento: uma encruzilhada onde o homem se relaciona consigo. Ela indica, assim, a tarefa que poderia ser ainda a nossa: sem temer deparar-se com os determinismos de uma natureza biológica ou psicológica, nem com os simbolismos de uma destinação metafísica, num universo e numa história talvez sempre mais abertos, reconstituir o lugar ameaçado e variável, indispensável e vivo, da experiência moral do homem.

Referência

- BERGSON, Henri. *Oeuvres*. Paris: PUF, 1959.
- BERGSON, Henri. *Correspondances*. Paris: PUF, 2002.
- BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Natanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BERGSON, Henri. *Evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, Henri. *A energia espiritual*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- JANKÉLÉVICH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 2015.
- NABERT, Jean. *o o o* Paris: PUF, 1994.
- NABERT, Jean. *Éléments pour une éthique* (1943). Paris: Aubier, 3ª ed., 1993.

POLITZER, Georges. *o o o o* (1929). Paris: Jean-Jacques Pauvert Éditeur, 1967.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

WATERLOT, Ghislain (org.). *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008.

WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Trad. Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

A GUERRA CIVIL NAS ENTRANHAS DO LEVIATÃ

Rafael Curcio*

Resumo: O presente artigo, dando enfoque na perspectiva teórica de Hobbes, analisa sua concepção da guerra e busca identificar uma teoria da guerra civil, com a finalidade de explicar as ocorrências históricas da Guerra Civil Inglesa que são apresentadas pelo filósofo no *Behemoth*. Argumenta-se, em primeiro lugar, que a guerra civil distingue-se por ser um conflito entre facções. Em seguida, procura-se interpretar, a partir da filosofia política hobbesiana, uma teoria da guerra que considere o problema do facciosismo. Por último, a interpretação conceitual da guerra civil esboçada é aplicada numa leitura do *Behemoth*.

Palavras-chave: Behemoth. Facção. Guerra Civil. Hobbes

THE CIVIL WAR IN THE LEVIATHAN GUTS

Abstract: This article, with focus on Hobbes' theoretical perspective, analyzes his conception of war and seeks to identify a theory of civil war, in order to explain the historical occurrences of the English Civil War that are presented by the philosopher in the *Behemoth*. It is argued, first, that civil war is distinguished for being a conflict between factions. Then, an attempt is made to interpret, based on Hobbesian political philosophy, a theory of war that takes into account the problem of factionalism. Finally, the conceptual interpretation of civil war developed is applied in a reading of *Behemoth*.

Key-Words: Behemoth. Faction. Civil War. Hobbes

Introdução

A guerra circunda o pensamento político de Hobbes. Encontra o interesse por ela desde o início da sua formação humanista, antes que tivesse desenvolvido sua distinta filosofia política, quando, em 1628, traduz uma edição da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides. Mais tarde, a partir de 1640, quando escreve *Os Elementos da Lei*, faz das causas da guerra um dos problemas basilares para sua filosofia política, sobre o qual continuará refletindo até o período tardio da sua produção intelectual. Não por coincidência, a preocupação com a guerra ganha contornos em seus tratados políticos, na medida em que os conflitos e as querelas da vida política inglesa do século XVII se tornam mais agudos, eclodindo, em 1642, na Guerra Civil Inglesa.

* Graduando em Ciências Sociais na Universidade de São Paulo. E-mail: rfcurcio@usp.br

A emergência deste conflito, sem dúvida, é de extrema importância para a formação dos objetivos práticos de Hobbes. Porém, como observa Sommerville (apud SCOTT, 2000, p. 116), seu pensamento político, longe de ser apenas uma resposta a Guerra Civil, é completado por sua ocorrência. Como cabe acrescentar, a partir da interpretação de Johnston (1986, p. 29), os seus tratados têm duas dimensões, a saber: por um lado, são trabalhos científicos e, por outro lado, são contribuições ao debate político do seu tempo. Sem perder de vista suas implicações práticas, este artigo propõe-se a lidar com a dimensão teórico-científica. Neste entendimento, mais do que discursos de persuasão e engajamento político, os seus tratados contêm teses, que são desenvolvidas e moldadas em vista dos eventos da sua época. A principal delas diz que se a soberania for dividida, a república se torna insustentável, e sem o temor que ela impõe sobre os indivíduos, a guerra é inevitável. Assim, tal como espera-se que a teoria seja corroborada pela evidência empírica, o caso da Guerra Civil Inglesa confirma os temores do filósofo de Malmesbury.

Já no final da sua extensa e rica jornada, quase trinta anos após a derrota do partido realista, Hobbes lança um olhar retrospectivo para o seu fenômeno histórico no *Behemoth*, no qual narra e explica, por meio de diálogos, as causas da Guerra Civil Inglesa. Sendo um livro posterior ao *Do Cidadão* (1642) e ao *Leviatã* (1651), os comentadores sugerem que o *Behemoth* deve ser lido em conexão com os escritos teóricos, de modo que a história narrada, enquanto um caso particular, seja interpretada à luz dos conceitos do filósofo (BOROT, 2000; MACGILLIVRAY, 1970).

Neste artigo, o *Behemoth* será abordado com o mesmo método, mas antes, a fim de compreender-se as causas da história que está sendo narrada, vale-se fazer a pergunta: como é a guerra civil do ponto de vista teórico de Hobbes? Uma vez levantada esta exigência, nota-se que o tratamento específico da guerra civil é mais difícil do que aparenta à primeira vista. Isto pode ser explicado pelo fato de que a guerra é teorizada, sobretudo, a partir do conflito de todos contra todos visto no estado de natureza, ao passo que a guerra civil, embora seja o pano de fundo das suas reflexões filosóficas, recebe até menos atenção do que a situação de guerra entre os Estados.

O modelo teórico da guerra com base no cenário do estado de natureza demonstra, de maneira introspectiva, como a combinação da natureza humana em certas

condições anárquicas resulta no inevitável conflito de todos contra todos. Além dos elementos compreendidos na ideia do estado de natureza, Hobbes apresenta sua concepção da natureza humana em termos de uma “antropologia individualista” – para utilizar-se o termo de Koselleck (1999, p. 26), – isto é, uma concepção da humanidade que reflete o comportamento de sujeitos individuais, dispersos e isolados numa condição que simula a era pré-diluviana. Quando passa a discutir as causas da sedição que antecede a guerra civil, Hobbes indica que a dissolução da soberania significa um retorno ao estado de guerra semelhante ao que os indivíduos haviam deixado inicialmente. Seguindo o seu argumento da insociabilidade humana, subentende-se que a guerra civil seria combatida meramente entre indivíduos. Embora esta suposição apreenda uma ideia fundamental da filosofia política hobbesiana, a transposição de uma escala do conflito para outra, na tentativa de explicar a guerra civil com o que foi dito dos indivíduos no estado de natureza, não deve ignorar diferenças significativas entre as condições de ambas. A principal delas diz que a guerra civil é disputada, geralmente, entre facções. O desafio de uma interpretação da sua teoria da guerra, portanto, é acomodá-la com o seu entendimento do facciosismo.

O presente artigo, almejando que uma análise da sua concepção de guerra, por conseguinte, contribua para iluminar certos aspectos do *Behemoth*, busca exprimir seu entendimento da guerra civil, com especial destaque para a atividade das facções. Para evitar a complexidade da transição de cada uma de suas obras, ao longo deste artigo, o *Leviatã* será tomado como a referência teórica principal do filósofo. Apenas quando esta fonte for insuficiente para esclarecer os tópicos em questão, outras fontes serão consultadas. Na primeira seção, serão expostas a definição da guerra, as causas da guerra e as dimensões de conflito consideradas pela teoria hobbesiana. A conclusão desta etapa aponta que o modelo do conflito no estado de natureza não é perfeitamente adequado para explicar a guerra civil, na medida em que corresponde ao conflito entre indivíduos, em vez de facções. O facciosismo, portanto, se mostra um problema heurístico da ideia do estado de natureza, cuja resposta adequada exige uma interpretação das condições da guerra e sua relação com as causas da sedição. Na segunda seção, então, busca-se nos escritos hobbesianos um modelo que explique o conflito civil dentro do ventre do Leviatã. Na terceira seção, o modelo conceitual

esboçado da guerra compatível com o facciosismo será utilizado para explicar brevemente as causas da Guerra Civil Inglesa, na perspectiva histórica do *Behemoth*.

I. A Definição e as Causas da Guerra

Hobbes afirma que a guerra “não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, como naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (HOBBS, 2014, p. 109). Certamente, ele tomou esta concepção emprestada de Tucídides, segundo o qual a guerra e a paz deveriam ser definidas mais em circunstância da disposição ao combate do que a efetividade do combate em si.³⁵ Hobbes utiliza esta definição para demonstrar que no estado de natureza, enquanto não há uma medida comum do justo e do injusto, enquanto cada indivíduo mantém seu direito a todas as coisas, enquanto não há um poder capaz de impor o respeito mútuo, enquanto não há uma suspensão da insegurança e reina a propensão ao conflito entre os indivíduos, a situação é de guerra, e “uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, 2014, p. 109). A disposição ao conflito persiste até a garantia da paz ser estabelecida pela constituição do estado civil.

A paz é definida em contraste à guerra: “todo tempo restante é de PA ” (HOBBS, 2014, p. 109). A relação entre ambas reflete o modo como a experiência da guerra, no primeiro momento do estado de natureza, ensina a necessidade da paz e cede o lugar para ela, mediante o pacto social, mas nunca deixa de rondar e ameaçar a sociedade civil. A maneira negativa de definir a paz vai ao encontro do que pensava a respeito das causas da guerra residirem na natureza humana. Na primeira parte do *Leviatã* dedicada à filosofia natural, por meio do método resolutivo-compositivo, Hobbes desenvolve a concepção de que os seres humanos são criaturas mecânicas movidas pela atração ou aversão aos objetos do apetite, que não busca outro fim além de conquistar o poder, instrumento pelo qual pode saciar seus desejos uma vez e continuar a saciá-los no futuro, e dela infere que a insociabilidade é o produto natural das interações humanas. Sendo assim, a paz tem o mesmo sentido artificial que o estado

³⁵ Tucídides se nega a reconhecer que a Trégua de Nícias fosse um período de paz, visto que Atenas e Esparta continuavam dispostas ao combate (cf. TUCÍDIDES, 2001, p. 313).

civil. Como sintetiza Koselleck (1999, p. 27), “o estado de guerra pertence à natureza humana; a paz só existe enquanto esperança e desejo”.

Segundo Hobbes (2014, p. 108), as causas da guerra são a *competição*, a *desconfiança* e a *glória*. Ele deduz as três causas da sua concepção antropológica mecanicista, apresentada em movimento no famoso estado de natureza do capítulo XIII do *Leviatã*. Com respeito à moralidade, a conclusão derivada do materialismo é que os homens julgam o bem e o mal de acordo com seus gostos particulares (HOBBS, 2014, p. 48).³⁶ Com respeito à liberdade, os indivíduos têm o direito a todas as coisas, incluindo até mesmo os corpos dos outros, enquanto sua preservação estiver em risco (HOBBS, 2014, p. 112-3). Para complementar o argumento, Hobbes (2014, p. 106) sustenta que os seres humanos são, por natureza, iguais. Entre as faculdades corporais e intelectuais disponíveis ao engenho, não existe uma vantagem decisória na capacidade de matar os outros que não seja igualada e equilibrada por cada um. Porém, nem sempre essa igualdade é reconhecida. As paixões, sobretudo, a vanglória, distorcem a razão dos indivíduos como uma lente de aumento, fazendo os ver a “própria sagacidade bem de perto, e a dos outros homens, à distância” (HOBBS, 2014, p. 107). Assim, outro tipo de igualdade é estabelecido: a superioridade que os indivíduos, em igual medida, presumem sobre si e para os seus desejos, em detrimento dos demais. O cenário está armado. Se os indivíduos esperam conquistar algo, quer seja para sua preservação, quer seja para seu mero deleite, sendo esta coisa um bem escasso, a reivindicarão simultaneamente, tornando-se, conseqüentemente, inimigos.

Por conta do receio de serem atacados e dominados a qualquer momento, os indivíduos sentem desconfiança da intenção dos outros.

E disto se segue que, quando invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar cômodo, espera-se que provavelmente outros venham preparados com forças conjugadas, para o desapossar e privar, não apenas do fruto do seu trabalho, mas também da sua vida ou da sua liberdade. (HOBBS, 2014, p. 107)

³⁶ Como é importante ressaltar, no estado de natureza, cada um é juiz ao seu favor, segundo os próprios apetites. Como se verá adiante, a lei da natureza quase não tem efeito em impor o respeito mútuo entre os homens. Somente quando a guerra ensinou aos homens a necessidade da paz, a lei da natureza é acionada como o imperativo em favor do pacto social.

Se os indivíduos receiam a constante possibilidade do ataque, e não existe uma proteção sólida para abrigá-los, então o preceito da razão exige que cada um, com a antecipação do ataque, reúna os meios para defender-se no futuro. Conseqüentemente, a lógica de antecipação do ataque amplia o conflito de casos que eram apenas disputas localizadas para uma proporção generalizada de desconfiança mútua. A partir da situação em que até os mais modestos dos homens têm uma razão para buscarem o poder, a fim de garantirem a preservação de suas vidas, o conflito se torna uma guerra de todos contra todos. Entretanto, como não é o equilíbrio que desejam, mas uma vantagem segura sobre os outros – o que não pode ser conquistado definitivamente, – para cada aumento de poder, basta que o outro lado acrescente um número maior para voltarem ao equilíbrio original, na situação em que podem facilmente serem destruídos (HOBBS, 2014, p. 144). Assim sendo, a tendência das paixões humanas, isto é, o “perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (HOBBS, 2014, p. 85), torna os seres humanos reféns de uma corrida armamentista perpétua.

A última causa da guerra, a *glória*, é definida como “a *alegria* proveniente da imaginação do próprio poder e capacidade” (HOBBS, 2014, p. 53). Considerando o efeito aumentativo das paixões, é difícil distinguir se ela é “baseada na experiência das suas próprias ações anteriores”, ou se é “baseada na lisonja dos outros ou apenas suposta pelo próprio” (HOBBS, 2014, p. 53). Qualquer que seja, a glória ou a vanglória predispõem os homens a avaliarem a si mesmos com mais valor do que realmente têm e, para piorar, em comparação com os outros, o que provoca desdém, humilhação e ofensa – em suma, razões para a discórdia. Os seres humanos, diferente das abelhas e das formigas – estes, sim, animais sociáveis por natureza, – reagem agressivamente quando a sua vaidade é ofendida.³⁷ A glória também incita os indivíduos a esperarem mais direitos do que podem receber e, dessa reivindicação, novamente, eles caem em competição. Além disso, a glória significa poder. Portanto, ela pode ser desejada com o fim em si mesma, pelo mero prazer de desfrutá-la, ou pode ser desejada com o fim em coisas que, de outro modo, não seriam conquistadas, tal

³⁷ Na famosa comparação, das seis razões pelas quais os seres humanos não podem conviver naturalmente entre si como as abelhas e as formigas, quatro delas estão relacionadas com os sinais da honra e da glória, (cf. HOBBS, 2014, p. 145-7)

como a reputação militar (HOBBS, 2014, p. 108). Assim, ela reforça as duas causas anteriores e termina por incitar os anseios bélicos das paixões.

Cada causa contribui ao seu modo e complementa as outras para o resultado final da dissensão. Embora a demonstração da inevitabilidade da guerra seja realizada com o exemplo de indivíduos egoístas, cuja cooperação entre si nunca é natural, a hipótese da formação de grupos e ligas no estado de natureza, de modo nenhum, é rejeitada. Como Hobbes afirma, “toda associação, portanto, ou é para o ganho ou para a glória – isto é, não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos” (HOBBS, 2002, p. 28). Para o filósofo, é possível a união de alianças, antes da formação do estado civil, desde que seja para a perseguição de fins comuns. No *Leviatã*, ele supõe o surgimento de alguns tipos de associações: os grupos de ladrões, as pequenas famílias e uma aliança de defesa mútua contra um inimigo estrangeiro (HOBBS, 2014, p. 144-5). Porém, depois da vitória, quando a razão do “esforço unânime” dessas associações deixa de ser um motivo para cooperarem, como evidencia o caso da aliança de defesa, “é inevitável que as diferenças entre os seus interesses os levem a desunir-se, voltando a cair em guerra uns contra os outros” (HOBBS, 2014, p. 145). Enquanto os indivíduos são uma *multidão* e não um *povo* representado pela vontade do soberano, é impossível estabelecerem uma paz sólida. Não obstante, o mero reconhecimento da hipótese destas associações é relevante, ao menos, como se verá nas próximas seções, para a compreensão das facções.

Nas famosas palavras de Hobbes (2014, p. 109), a vida no estado de natureza é “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”. Para ele, a guerra tem o efeito de impedir qualquer progresso da humanidade.

Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da guerra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. (HOBBS, 2014, p. 109)

Nesse cenário, onde a anarquia é uma faca de dois gumes – permite os indivíduos possuírem todas as coisas sem restrições e, ao mesmo tempo, os impede de desfrutarem-nas ao longo prazo, – a atração para uma vida confortável, de um lado, e a

aversão ao medo da morte violenta, do outro lado, fazem com que os indivíduos desejem sair dessa condição miserável (HOBBS, 2014, p. 111). O desejo de evitar os males do estado de natureza, sobretudo, a morte violenta, é fundamental para induzir os homens a aceitarem uma autoridade e a preservarem-na (JOHNSTON, 1986, p. 98). Ou seja, a guerra “é uma mestra violenta” – para utilizar a expressão de Tucídides (2001, p. 198), – que ensina através do sofrimento o valor da paz. Por último, do lado da razão, as leis naturais os impelem e orientam a alcançarem a paz, mediante a qual logram a preservação das suas vidas.

Embora as leis da natureza sejam imperativos a favor da paz, a menos que a preservação não esteja em risco e haja confiança entre os contratantes, elas não obrigam *in foro interno* e, tampouco, *in foro externo* (HOBBS, 2014, p. 136). Como o estado de natureza não garante nenhuma destas condições, a constituição da república faz-se necessária. Segue daqui o contratualismo de Hobbes. Reduzindo a pluralidade das suas vontades a uma única, os indivíduos transferem seus direitos naturais ao representante, chamado daqui em diante de soberano, cuja responsabilidade de representar os atos da multidão lhe concede a autoridade exclusiva de definir o bem, o mal, e tudo mais o que concerne à paz comum (HOBBS, 2014, p. 147). Com a transferência dos direitos para o soberano, ele reúne nas mãos o cetro da justiça e a espada, representando, de um lado, as leis que devem obedecer, e do outro, os meios de impor essas leis e garantir a proteção dos súditos.

O cenário de anarquia demonstra tanto a naturalidade do conflito, quanto o benefício e o desejo racional de abandonar essa condição e constituir uma república. Entretanto, Hobbes não acreditava que, uma vez passado ao estado civil, a discórdia seria eliminada da vida social. Para ele, além das ameaças externas, a república se encontra ameaçada pela discórdia interna, oriunda do movimento natural das paixões, nas quais reside o desejo de julgar o certo e o errado de modo particular.

O soberano tem a obrigação de aplicar uma série de medidas com o objetivo de deter a proliferação de doutrinas sediciosas, de modo a impedir, por consequência, que o efeito delas sobre as paixões gere descontentamento e, mais tarde, a agitação e a rebelião. Os diversos dispositivos autoritários disponíveis ao soberano, na sua visão, todavia, não são suficientes para inspirar a obediência dos súditos. Isto porque o medo

do castigo civil e da morte violenta podem ser superados por outras paixões, principalmente, o medo do poder sobrenatural. Segundo Johnston (1986, p. 128-33), a melhor maneira de obter a obediência civil, de acordo com a matéria da filosofia hobbesiana, é fazer os súditos reconhecerem a necessidade da soberania para a preservação da paz e para sua própria preservação, por meio de uma educação cívica baseada no esclarecimento dos princípios que fundamentam o Estado, o que, na prática, significaria uma transformação das universidades: a substituição das doutrinas escolásticas, a causa de tantos absurdos filosóficos, pela filosofia hobbesiana.

Para o objetivo deste artigo, o que vale destacar é que a advertência acerca da sedição e suas consequências nefastas, direcionada não somente para a instrução do soberano, mas para a dos súditos, assume a forma de alusões à condição original da humanidade. Em diversas passagens, o filósofo deixa subentendido que o período depois da dissolução do corpo político significaria um estado de guerra, e uma guerra semelhante àquela da qual os indivíduos haviam saído inicialmente no estado de natureza. Uma dessas referências afirma que se o pacto for rompido: “Há portanto um retorno à guerra, e cada um recupera o direito de se defender com sua própria força, contrariamente à intenção que o levara àquela instituição” (HOBBS, 2014, p. 150). Outra mais explícita afirma:

E porque, se os direitos essenciais da soberania (anteriormente especificados no capítulo XVIII) forem retirados, a república fica por isso dissolvida, e cada homem volta à condição e calamidade de uma guerra com os outros homens (que é o mal maior que pode acontecer nesta vida), faz parte do cargo do soberano manter esses direitos na sua integridade [...] (HOBBS, 2014, p. 283).

A analogia com a condição anárquica do estado de natureza também é utilizada para explicar a dinâmica entre as nações. Vale expor brevemente alguns aspectos do conflito internacional, antes de se discutir a guerra civil.

Sendo cada república uma *pessoa* e uma soberania indivisível, a relação entre elas é de igualdade, tal como era entre os indivíduos no estado de natureza, onde não existia um poder mútuo para obrigá-los a se temerem. Na última parte do *Leviatã*, intitulada de “*Do Reino das Trevas*”, o argumento da soberania indivisível é usado para criticar a Igreja Católica, cuja interferência nos assuntos políticos e religiosos dos países europeus, sob o pretexto do domínio espiritual, desempenhava um papel supranacional.

As repúblicas mantêm a independência entre si e pagam o preço por isso na forma da disposição para a guerra em relação aos vizinhos, na atitude de “gladiadores”, como descreveu,

com as armas assestadas, cada um de olhos fixos nos outros; isto é, os seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras dos seus reinos, e constantemente com espões no território dos seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. (HOBBS, 2014, p. 110-1)

Contudo, a tensão entre as nações, devido à insegurança jurídica entre elas, não acaba necessariamente em combate efetivo. Como procura corrigir uma visão comum do teórico do *Leviatã*, Malcolm (2010) argumenta que sua filosofia está longe de ser uma expoente da *power politics*. Se as leis da natureza são quase nulas no estado de natureza, elas aparecem entre as nações como o “*direito das gentes*” (HOBBS, 2014, p. 299). Com efeito, também não é verdade que o comportamento esperado dos indivíduos, a ganância pelo poder que só cessa com a morte, será refletido na política externa das nações. Como ele complementa na passagem citada acima, uma vez que os soberanos “protegem o trabalho dos seus súditos, disso não se segue como consequência a desgraça associada à liberdade dos indivíduos isolados” (HOBBS, 2014, p. 111). Para os indivíduos, não faria sentido que abandonassem o estado de natureza, condição no qual o medo da morte era a única coisa certa, para morrerem, agora, em outra forma de guerra. Seria preferível que mantivessem a liberdade natural para garantirem os meios da própria preservação.

Em virtude da *salus populi*, as leis da natureza são regras válidas para conduzirem as relações entre os diferentes soberanos. Segundo Malcolm (2010), o reconhecimento desse aspecto abre a possibilidade para o comércio entre as nações e até a formação de ligas entre elas, enquanto não desconfiarem uma das outras. A seguinte passagem do *Leviatã* deve ser compreendida dessa maneira: “Portanto, as ligas entre as repúblicas, acima das quais não há nenhum poder humano constituído, capaz de os manter a todos em respeito, não apenas são legítimas como são também proveitosas durante o tempo que duram” (HOBBS, 2014, p. 201). Evidentemente, o vínculo dessas relações é esporádico e frágil, pois reside no âmbito da moral, de acordo com a aplicação da lei natural, e não na formalidade do direito contratualista (MALCOLM, 2010, p. 439).

Assim fica claro que a adoção de um modelo teórico da guerra em escala individual não resulta em prejuízo para a explicação da guerra na dimensão internacional, desde que o paralelo seja feito através do entendimento da república como uma *pessoa* e uma única vontade, em analogia com a condição de equilíbrio no estado de natureza, e não da mera sobreposição de uma dimensão e suas respectivas características sobre a outra.

Voltando a falar da guerra civil, a mesma advertência é válida. O início da guerra civil coincide com a sedição, pois, a partir do momento em que o poder comum responsável por assegurar a defesa e a segurança, sem o qual os homens não podem viver em harmonia entre si, é desfeito, eles readquirem o direito que outrora haviam transferido para o soberano. Que a dissolução da autoridade civil significa a passagem ao estado de guerra pode ser deduzido da sua definição.

Portanto, tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. (HOBBS, 2014, p. 109)

Aqui está a causa do estranhamento, que é muito enganosa, se não for acompanhada com um exame cuidadoso da filosofia de Hobbes. Tendo em vista a referência do estado de guerra ao estado de natureza, em conjunto com a demonstração da insociabilidade humana, a imagem esperada do conflito civil durante e depois da sedição é de uma guerra de todos contra todos, assim como foi exprimida de maneira tão impressionante no capítulo XIII do *Leviatã*. Pelo fato de não existir mais uma medida comum de justiça, nem a espada para garantir a segurança dos indivíduos, a previsão seria que as causas da guerra colocassem os indivíduos em conflito generalizado novamente. O fator determinante para esta expectativa está tanto na dedução de que o estado de natureza é um estado de guerra, quanto na sugestão que, no mais das vezes, a guerra civil poderia ser entendida em analogia à condição original da humanidade, sem maiores distinções analíticas.

Porém, nem todo estado de guerra é como o estado de natureza, uma vez que, durante a sedição, observa-se ações coletivas em forma de facções. Como Holmes (2010, p. 386, tradução nossa) aponta, “historicamente, inimizade e guerra colocam grupos em hostilidade, e não indivíduos, uns contra os outros”. Supor que apenas o

entendimento da antropologia individualista serve de modelo para o fenômeno da guerra civil desencoraja a apreensão em detalhes das causas e dos elementos das facções. O feitiço deste artigo não é sugerir que tal inconformidade compromete a validade da teoria hobbesiana diante da experiência, mas apontar para as explicações que o autor havia adiantado sobre o fenômeno nos seus escritos políticos e que, infelizmente, permaneceram ofuscadas pela sua ênfase no modelo individualista. Como ele não aborda o assunto de maneira direta, fornecer uma resposta em seu nome requer alguma interpretação. Isto será realizado na seção a seguir.

II. As Facções, a Sedição e a Guerra Civil

Com a alusão às misérias do estado de natureza, Hobbes sobre-excedia os perigos da desobediência civil, na intenção de convencer os leitores de que era melhor obedecerem até ao pior dos governos do que se aventurarem a transformá-lo pela revolução. O filósofo sabia muito bem dos efeitos da “imagem falada” na imaginação (JOHNSTON, 1986, p. 66-71) e, sem dúvida, utilizou a ideia do estado de natureza para situar seus leitores no estado guerra e fazê-los sentir, introspectivamente, os temores de tal condição. Contudo, este não é o único modo de se interpretá-lo. Felizmente, Hellen Thornton resumiu os diferentes sentidos em que o estado de natureza foi empregado na filosofia política de Hobbes.

O estado de natureza de Hobbes pode ser entendido numa variedade de maneiras. Era uma condição original do qual os indivíduos criaram a república, e para um número dos seus críticos contemporâneos significava que deveria ser a condição dos seres humanos na Criação. O estado de natureza era também uma condição imaginada do qual Hobbes era capaz de esboçar consequências sobre o comportamento humano. Mas, crucialmente, o estado de natureza era também uma constante ameaça possível – uma condição na qual uma república enfraquecida teria o potencial de ser dissolvida. Em outras palavras, era uma condição na qual os seres humanos vivendo na república teriam o potencial de cair, se eles arrogassem a si mesmos o julgamento do bem e do mal e, fazendo isso, desobedecessem (ou em casos extremos, assassinassem) o soberano por direito (2005, p. 16-7, tradução nossa).

Em linhas gerais, o primeiro sentido caracteriza a hipótese explicativa da lógica contratualista por detrás da formação do Estado. O segundo corresponde a sua antropologia individualista e pode ser explicado em analogia com a metáfora dos relógios (HOBBS, 2002, p. 13). O estado de natureza, neste sentido, é a oficina do

relojeiro, onde ele decompõe e reconstrói as partes do autômato chamado homem e, dando corda nestas criaturas mecânicas, observa como se comportam na ausência das leis civis. O último é o mais importante para a presente discussão e corresponde ao modo como foi utilizado a fim de ilustrar o que aconteceria na infeliz eventualidade da guerra civil. Contudo, ele não deve ser entendido como um artifício meramente retórico, como uma condição imagética utilizada para assustar os leitores sobre os perigos da sedição, mas como uma ameaça real, cuja experiência concreta, inclusive, era vivenciada na Guerra Civil Inglesa.

Antecipando uma possível objeção, com efeito, esta separação não é realizada nas suas obras, sendo difícil até distingui-la com precisão, mas é útil operacioná-la para dissipar o estranhamento em virtude das alusões e da expectativa, dada as impressões do capítulo XIII do *Leviatã*, de que a guerra civil seria apenas uma repetição da guerra de todos contra todos. Com ela, torna-se mais fácil deixar de lado, por um momento que seja, o individualismo tão marcante da sua filosofia e abarcar, na presente teorização da guerra civil, uma série de nuances que não se manifestam no estado de natureza abstrato e rudimentar imaginados para o propósito do primeiro e segundo sentido.

Isto dito, é preciso reconhecer de antemão quais as condições são distintas daquelas encontradas no estado original da humanidade. Segundo Hobbes, antes da passagem para o estado civil não havia indústria nem progresso e, conseqüentemente, não havia conforto, por conta do isolamento dos indivíduos, uns com medo dos outros. A instituição do estado civil, supostamente, levou ao desenvolvimento do conforto material e dos prazeres espirituais encontrados na arte, na ciência, na literatura e na religião (cf. HOBBS, 2014, p. 210-16). Quando a sedição lança os indivíduos no estado de guerra, o ambiente passa a ser o de uma comunidade existente, tanto com cidades e economias desenvolvidas, quanto com uma linguagem e uma cultura compartilhada.

Conclui-se daí, que dentre as três causas da guerra, a glória é o estímulo mais relevante. No estado civil, outros sinais de orgulho que surgem das relações de poder em meio à nacionalidade, à política partidária e à religião, passam a serem objetos da glória. Com novos elementos para a vaidade se ocupar, mediante as interações sociais, agora, mais próximas e correntes, os homens invariavelmente divergirão uns dos outros

sobre suas opiniões, desonrando a imagem de sábios que fazem de si, o que é motivo de discórdia. Por isso, mais do que nunca é necessário o Leviatã. Neste sentido, Abizadeh (2001, p. 299, tradução nossa) comenta,

Quando Hobbes passou da sua consideração teórica para uma explicação histórica da Guerra Civil Inglesa – um conflito cujo contexto e erupção inspirou muito das reflexões teóricas de Hobbes – ele não focou somente nas disposições naturais da psicologia humana e os incentivos sistêmicos (materiais) para a instrumental ação racional sob condições de incerteza; ele também deu lugar de destaque ao papel da ideologia e socialização, especialmente das variedades religiosas. Até mesmo no nível teórico, entretanto, quando Hobbes passou para sua solução da guerra, mais uma vez concedeu um papel central para ideologia, símbolos e socialização.

Se a guerra civil ocorre no meio de uma sociedade desenvolvida, não tardará, todavia, para que ela dilacere e reduza o tecido social ao mesmo desolamento do simples estado de natureza, pois, de modo nenhum, a destruição deixa de ser a consequência da guerra, da mesma forma que a experiência dos seus males continua a ensinar a necessidade da paz. Com efeito, o que muda é a dinâmica da destruição: da guerra como um impedimento ao progresso para a guerra como a ruína daquilo que outrora foi conquistado pela humanidade. Consoante ao curso destrutivo da guerra, os frágeis laços de sociabilidade impostos pelo Estado são fragmentados à anarquia individual. Com esta diferença em mente, a comparação com a famosa *stasis* de Córcira, descrita por Tucídides (2001, p. 192-201) pode ser analisada simetricamente. Pois vê-se, em ambos autores, primeiro, como os laços comunitários são subvertidos pela linguagem facciosa, depois disso, como o conflito civil destrói e reduz a sociedade à anarquia.³⁸ O ciclo se completa quando, dessa experiência de miséria a qual foram reduzidos pela guerra civil, os indivíduos reconhecem novamente os infortúnios da violência e reconstroem daí em diante uma república livre das fraquezas e fundada no respeito ao soberano (HOBBS, 2001, p. 262).

Para o filósofo inglês, a guerra civil está intimamente conectada com a sedição. A responsabilidade pela dissolução interna é atribuída, quer à república imperfeita, cuja constituição não tendo sido bem fundamentada, “necessariamente cairá sobre a cabeça

³⁸ As comparações da ideia do estado de natureza com os períodos de anarquia narrados pelo historiador grego são frequentes entre os comentadores, mas quando se parte do seu entendimento da guerra civil propriamente dita, então, o paralelo se torna mais evidente. Infelizmente, não cabe explorar neste artigo a relação entre ambos. Para uma comparação entre eles, ver Ahrendorf (2000) e Scott (2000).

da posterioridade” (HOBBS, 2014, p. 272), quer ao soberano que, vendo os sinais da desobediência e da rebeldia, não impede que o seu poder seja enfraquecido (HOBBS, 2014, p. 577). Embora fosse verdade que no estado de natureza os indivíduos tinham a liberdade de julgarem o bem e o mal de modo particular, o pacto social encerra esse direito com a sua transferência ao soberano, a quem é reservado, a partir daí, a autoridade de promulgar as leis. As doutrinas sediciosas, basicamente, são tentativas de limitar o poder absoluto, no tocante à justiça e ao governo civil, e substituí-lo pelos juízos privados dos indivíduos ou dos grupos políticos e religiosos. Com o propósito de acionar a arrogância dos homens, elas apelam para a vaidade de julgarem, por si mesmo, o certo e o errado. No capítulo XXIX da sua obra maior, ele apresenta a seguinte lista resumida das “doenças” e “das causas da mortalidade” do Leviatã (HOBBS, 2014, p. 271): que todo homem particular é juiz das boas e más ações; que é pecado o que se faz contra a consciência; que a fé e a santidade são alcançadas pela inspiração sobrenatural; que o soberano também está sujeito às leis civis; que o direito de propriedade particular é absoluto; e que o poder soberano pode ser dividido (HOBBS, 2014, p. 273-6).

Apesar das suas advertências serem mais extensas, esta lista das causas da sedição apresentadas no *Leviatã* indica uma mudança importante no seu pensamento em relação aos escritos anteriores, acerca de quem considerava ser o inimigo da harmonia civil. Esta mudança é bastante complexa para ser tratada em detalhes aqui, mas necessita ser trazida ao primeiro plano, ao menos, de maneira resumida. No primeiro momento que incluí *Os Elementos da Lei* e o *Do Cidadão*, inclinado pela descoberta do método de demonstração geométrico, Hobbes direciona suas críticas aos humanistas e retóricos, cujas técnicas de redescrição da linguagem moral e dos apelos às paixões, em oposição aos princípios da razão, divergiam os homens do caminho da auto-preservação e, por conseguinte, ameaçavam os fundamentos do poder soberano (JOHNSTON, 1986, p. 58). No segundo momento, passado o início da Guerra Civil e a execução do rei Carlos I, ele suaviza estas críticas e desloca seus ataques contra o clero, cuja difusão de credos supersticiosos, dos púlpitos das igrejas, fazia os homens temerem mais à danação eterna do que a morte violenta, e assim, os predispunham em guerra contra o seu próprio rei. Por conta de a Guerra Civil Inglesa ter sido motivada principalmente por

razões religiosas, o *Leviatã* assume uma preocupação maior com as doutrinas sediciosas de cunho religioso.

Entretanto, apesar de refletir a consolidação das suas preocupações com o contexto da Inglaterra no século XVII, o *Leviatã* não menciona algo crucial que havia diagnosticado anteriormente, do ponto de vista teórico, sem o qual as doutrinas sediciosas não ganham mobilidade para causarem a guerra civil. Consultando o *Do Cidadão*, no capítulo XII, vislumbra-se que a sua reflexão sobre a rebelião inclui mais dois fatores para a sedição. Vale citar o seu esquema:

primeiro, as doutrinas e a paixões contrárias à paz, que dão as mentes dos homens uma certa conformação e disposição; *depois*, a qualidade e condição daqueles que incitam, reúnem e dirigem os outros, assim já conformados, a tomar em armas e a renegar sua lealdade; *finalmente*, a maneira pela qual isso é praticado, ou seja, a facção em si mesma. (HOBBS, 2002, p. 181)

O primeiro fator, como já foi visto, é o efeito das ideias perniciosas e subversivas. O segundo fator chama a atenção para as condições em que os sediciosos se encontram dentro do corpo político e diante da autoridade soberana. Hobbes as explora com três exemplos. A primeira delas é o descontentamento dos súditos a despeito da carga tributária e do peso do governo sobre seus interesses pecuniários (HOBBS, 2002, p. 190-1). A segunda é a ambição daqueles que veem na revolução uma oportunidade para se vingarem e obterem novos bens, cargos e honrarias (HOBBS, 2002, p. 191). A última condição é a esperança do sucesso em conquistarem o poder (HOBBS, 2002, p. 192-3).

A ambição e a esperança do sucesso, ao lado do medo sobrenatural, são impressões capazes de sobreporem o medo da morte violenta e o anseio pela preservação que fundamentam o Estado. Sem nenhuma delas, o descontentamento não seria um incentivo forte o bastante para incitar os indivíduos contra o seu rei. Ao contrário, cada indivíduo “dissimulará o que medita e preferirá suportar o seu fardo atual a arriscar-se a sofrer um peso maior” (HOBBS, 2002, p. 192). Entretanto, para que haja esperança de sucesso na empreitada são necessárias suas próprias condições materiais, a saber: *número de pessoas, instrumentos, confiança recíproca e comandantes* (HOBBS, 2002, p. 192). Aliás, como voltará a discutir-se, o tratamento do assunto sugere que estas condições são os próprios elementos que constituem a

facção. Então, de certo modo, a esperança de sucesso depende de uma facção que agregue esses elementos, ao mesmo tempo que a composição das facções depende da maneira contingente como as condições, dentre elas, a esperança de sucesso, surgem no contexto do estado civil. Logo, o segundo fator e o terceiro fator, que nada mais é do que a própria facção, estão mutuamente conectados.

A organização da sedição ocorre nas entranhas do Leviatã. A mobilização de nenhuma daquelas condições é facilmente pressuposta numa república saudável e sob a vigília de um soberano atento, o que significa que, no mais das vezes, reuni-las requer uma preparação leniente, de tal maneira que os insurgentes esperam, enquanto a eloquência dos oradores enfraquece gradualmente o respeito público à figura do soberano, que a revolta seja realizada no momento em que a facção tenha forças para equilibrar ou sobrepujar em definitivo o poder do governo. Assim, somente quando tomaram as devidas providências, sentem a coragem para “conquistar a administração dos negócios” (HOBBS, 2002, p. 195). Segue daí que a sedição pode desaguar em três desfechos: na mera repressão, quando o soberano age no tempo apropriado ou se a facção é fraca demais; na usurpação, quando um partido conquista o domínio imediatamente e obriga os adversários a se submeterem, sob a ameaça de morte (HOBBS, 2014, p. 584); e na guerra civil, enquanto há um equilíbrio de forças entre as diversas facções contrárias.

Com esta compreensão da sua teoria, a análise hobbesiana assume um aspecto curioso, porque diferente do que se pensa a respeito da sedição, um ato contrário à razão, sua ocorrência supõe um grau de organização das partes que a executam. Entretanto, o fim dela é motivado pelas paixões e, por isso, não deixa de ser cego aos verdadeiros princípios racionais. A tentativa de transferir a autoridade civil para as mãos dos sediciosos tem o mesmo desfecho do mito de Medéia:

o vulgo, desejando por loucura (como as filhas de Peléas) renovar o governo já velho, e arrastado pela eloquência de homens ambiciosos, como elas o foram pelo feitiço de Medéia, divide-se em facções, e o resultado é que mais facilmente consome a república em chamadas de que a reforma. (HOBBS, 2002, p. 195)

A atenção indireta concedida às facções nos seus escritos teóricos pode ser explicada, em parte, pelo caráter individualista da sua antropologia que evita se exprimir com exemplos de ações coletivas, e em parte, pela pretensão de oferecer uma ciência

civil que eliminasse, de uma vez por todas, a disputa política e, para tanto, que estivesse acima dos partidos (KOSELLECK, 1999, p. 26). Quanto a segunda razão, daí a figura do Estado que emerge diretamente da violência do estado de natureza, em vez de criar uma arena institucional de mediação das disputas, tem a finalidade de submeter a pluralidade de opiniões à consciência pública, a qual os súditos aceitaram se submeter. Por isso, todos, exceto o soberano, são chamados de súditos (HOBBS, 2014, p. 148). Como coloca Koselleck (1999, p. 31),

Hobbes introduz o Estado como uma construção política em que as convicções privadas são destituídas de sua repercussão política. [...] O monarca está acima do direito e é sua fonte; ele decide o que é justo ou injusto; é, ao mesmo tempo, legislador e juiz. O conteúdo deste direito, como direito público, não está mais ligado a interesses sociais e esperanças religiosas; para além das igrejas, estamento e partidos, ele marca um domínio formal de decisões políticas.

Em resumo, ele busca solucionar o problema das facções eliminando-as pelas suas raízes, e dado que não pode extirpá-las da natureza humana, pretende impedir ao máximo que se manifestem na sociedade. Comparando com outros autores que desenvolveram teorias sociológicas do facciosismo, como Maquiavel, para o qual as discórdias internas da sociedade civil são partes constituintes do jogo político,³⁹ constata-se que o filósofo inglês não só rejeita a legitimidade das facções, como chega ao extremo de considerá-las inimigas da soberania. Sendo assim, o castigo para tais casos não deve ser baseado na lei civil, mas na lei da natureza, cuja prescrição aos inimigos é a destruição, tal como é no estado de guerra (HOBBS, 2014, p. 269). Contudo, nem todo soberano tem sucesso em reprimir as contestações ao seu direito legítimo – Carlos I não teve, – e daí, as facções dissolvem a república e trazem à tona a guerra civil.

Até agora constatou-se a existências das facções como agentes da sedição, mas não foi explicada, em primeiro lugar, devido a propensão natural à discórdia, a sua atividade na anarquia. Como foi dito, quando a república é dissolvida pela sedição, o cenário seguinte, embora seja o da guerra, não é uma guerra generalizada entre todos os indivíduos. Isto não é apenas uma observação da experiência como é conhecida, mas é uma observação que o próprio filósofo reconhece no *Behemoth* e prevê no *Do Cidadão*

³⁹ Para uma interpretação de Maquiavel que enfatiza o papel do conflito no processo político, ver McCormick (2013)

e no *Leviatã*. Por mais contraintuitivo que seja falar de cooperação em termos hobbesianos, com efeito, é justamente o que ocorre com as facções, ainda que de maneira limitada. O esforço cooperativo das facções pode ser baseado na orientação racional dos indivíduos em prol de um objetivo comum, da mesma maneira que, na ausência da coerção, era possível o agrupamento das ligas de defesa mútua. Portanto, quando os súditos de uma nação conspiram contra o seu soberano legítimo, formam uma facção dentro do corpo político com o interesse comum em tomar o poder para si, o que pode assegurar a “confiança recíproca” dos seus membros, no curto prazo, depois que não haverá mais uma autoridade civil capaz de manter este vínculo. Quanto ao partido defensor do soberano, durante a guerra civil, os súditos leais têm a própria lei da natureza que obriga, *o o v , o* autoridade pela qual é protegido em tempo de paz” (HOBBS, 2014, p. 584).

Porém, não é apenas em analogia com as ligas de defesa que o teórico político define as facções. No *Do Cidadão*, assim esclarece: “chamo de *facção* a uma multidão de súditos reunidos, seja por contratos recíprocos firmados entre si, seja pelo poder de alguém, sem a autoridade daquele ou daqueles a quem cabe a autoridade suprema” (HOBBS, 2002, p. 207). No *Leviatã*, distinguindo os grupos por sua legitimidade, classifica os movimentos facciosos pela categoria de sistemas privados e ilegítimos. Para ele, são sistemas porque trata-se de “um número de homens unidos por um interesse ou um negócio”, são privados porque foram “constituídos pelos súditos entre si”, e são ilegítimos porque têm intenções “malévolas” (HOBBS, 2014, p. 190-1). Ao contrário das ligas de defesa, entretanto, a criação de facções no estado civil jamais é indicada pela lei da natureza, visto que antes de servirem à conservação, a colocam em risco. Somente quando o estado de guerra desponta, então, qualquer medida de preservação passa a ser válida.

Se ficou patente que, do ponto de vista teórico, Hobbes prevê a formação das facções, a serem evitadas pela implementação de medidas ora educativas, ora autoritárias, ainda é preciso enfatizar seus mecanismos e sua dinâmica. Ao comentar as condições da sedição, Hobbes sugere que as facções são compostas, repetindo, pelo número de pessoas, instrumentos, confiança recíproca e comandantes. Segundo o filósofo, “resistir ao magistrado público sem dispor de um grande número não é uma sedição, é desespero” (HOBBS, 2002, p. 192). O número de pessoas que a integram é

reunido dentre as fileiras dos “maldispostos para com o governo” (HOBBS, 2002, p. 195). Em seguida, os conspiradores se certificam de serem os comandantes da facção, a qual os demais, por compartilharem da mesma opinião, concordam em obedecer. Com este componente de união entre si, ainda resta adquirirem os instrumentos de guerra que complementam o poder bélico da facção, a saber: “toda espécie de armas, munições e outras provisões necessárias” (HOBBS, 2002, p. 192). A aquisição destes instrumentos remete à competição de recursos. Apesar de não desenvolver em detalhes como esse processo aconteceria, como se verá adiante, na história inglesa, a disputa envolveu não tanto o financiamento de homens ricos, quanto uma competição jurídica pelo controle dos próprios recursos do Estado. A reunião destes elementos é acompanhada, do surgimento das facções até o momento derradeiro da rebelião, pela eloquência dos oradores e ministros que incitam no povo, ignorante da ciência e da justiça, sentimentos de descontentamento, esperança de sucesso e terror sobrenatural, assim pondo em movimento a perturbação que dilacera o Leviatã de dentro para fora.

Antes de concluir esta seção, vale observar que estas considerações encontram-se, de maneira sucinta, apenas no *Do Cidadão*. Embora estas características da guerra civil sejam uma dedução plausível da sua teoria política, pode-se dizer que foram incorporadas tendo em vista o seu contexto, o que significa que estão longe de serem completamente apriorísticas.⁴⁰ Em 1651, tendo presenciado a sequência completa da sedição e deslocando suas críticas ao poder eclesiástico, limitou a discussão aos obstáculos que o soberano deveria observar na condução da república, sem detalhar os mecanismos sediciosos que poderiam ser usados contra ele. Isto pode explicar a razão porque a omitiu do *Leviatã*, já que nada indica que tenha mudado de opinião, neste intervalo, sobre o perigo das facções e sobre como operavam no estado civil. Outra hipótese provável é que, do ponto de vista prático, em 1642, relacionou a eloquência com a forma de governo democrática e, associando ambas com o problema recorrente do antagonismo faccioso, dispôs de um argumento comum contra as duas (cf. HOBBS, 2002, p. 166-8). Apesar disso, na seção seguinte, o modelo conceitual das facções composto por aqueles quatro elementos, em conjunto com as condições

⁴⁰ O *Do Cidadão* foi concluído alguns meses antes do início da guerra, quando a facção do Parlamento se tornava cada vez mais forte. Por isso, como se verá adiante, o modelo conceitual da facção conecta-se tão bem com o caso do Parlamento. Entretanto, isto não tira o mérito da sua teoria, visto que nem todos os eventos haviam se concretizados.

propiciadas pelas doutrinas sediciosas, se mostrará muito revelador para a compreensão da experiência da guerra civil narrada no *Behemoth*.

III. A Guerra Civil no Behemoth

O *Behemoth*, com seu subtítulo *Do Longo Parlamento*, é um livro enigmático, quer seja por conta do monstro bíblico invocado no título, quer seja por conta das origens do manuscrito, quer seja por conta do gênero literário em forma de diálogo, quer seja sobre o seu lugar no conjunto da obra de Hobbes.⁴¹ Como se sabe, ele nunca recebeu a autorização do rei para publicá-lo. Somente em 1681, o livro foi publicado, postumamente, embora algumas cópias não autorizadas já circulassem antes. A obra divide-se em quatro diálogos entre dois personagens, ambos impessoalmente descritos como A e B. O primeiro é mais velho e experiente, uma provável projeção de Hobbes, e o segundo é mais jovem e se encontra interessado em conhecer as causas por detrás dos eventos que não presenciou. A posição dos dois personagens, evidentemente, reflete o viés do seu autor a favor da memória do rei decapitado.

Sem adentrar em maiores questões epistemológicas que volta e meia são trazidas pelo conteúdo do livro, este artigo considera assentada a discussão sobre o papel da história no esquema científico do filósofo inglês. Johnston (1986, p. 7-11, 23), entre outros comentadores, mostrou que, a despeito das duras críticas aos humanistas, a matéria da história continua desempenhando um papel relevante no seu projeto da ciência civil. Em contraste com o período anterior extremamente avesso à retórica, na composição do *Leviatã*, ele conciliou sua posição com a dos humanistas e restaurou o papel da eloquência – subordinado à filosofia, é verdade, – na função de adornar a razão e ensinar a prudência através de exemplos pedagógicos (cf. HOBBS, 2014, p. 582-3). Por isso, não deve ser visto como uma contradição, quando, já com seus oitenta anos, voltou a escrever uma peça de história.

Feitas estas breves considerações, o objetivo desta seção final é apresentar como o modelo da guerra civil discutido acima aparece no *Behemoth*. Para o teórico político, a guerra civil se iniciou antes do derramamento de sangue, quando as tentativas de

⁴¹ As circunstâncias mencionadas já são bem conhecidas. O leitor pode-se inteirar a respeito delas no artigo de MacGillivray (1970).

conciliação entre o Rei e o Parlamento falharam, devido a ganância do segundo, cujo desejo era “transformar o governo monárquico numa oligarquia” e “a soberania completa e absoluta” e (HOBBS, 2001, p. 120), e ficou evidente a intenção de combate dos dois lados. Isto em janeiro de 1642. O período seguinte, da troca de petições reivindicando, sobretudo, o controle das milícias, até a primeira rodada de confrontos no final de 1642, é chamado de guerra de papéis (HOBBS, 2001, p. 158). Contudo, os antecedentes do conflito, na sua visão, remontam a um passado ainda mais distante, desde os reinados anteriores, que concederam liberdades demais aos ministros presbiterianos e ao Parlamento, contra todas as indicações de um governo absolutista, e, com isso, permitiram que a insolência civil encontrasse um solo fértil.

Por essa razão, suas críticas ocupam-se tanto com os católicos que, embora não tenham sido agentes decisivos na rebelião e nas batalhas, ou sequer tenham se oposto ao rei, na sua visão, foram os primeiros a desenvolverem uma retórica baseada na fé cristã em prol da limitação da soberania, dividindo as repúblicas em poder temporal e, acima deste, em poder espiritual, com a finalidade de expandirem a autoridade papal sobre os reinos cristãos, assim como foram eles que instituíram as universidades, de onde causaram tantas disputas teológicas (HOBBS, 2001, p. 48-9). Com o estabelecimento do protestantismo, a Bíblia foi traduzida para a linguagem vulgar e, daí em diante, muitos homens passaram a acreditar que eram os juízes da matéria religiosa por si próprios. Portanto, Hobbes acreditava que os argumentos e métodos dos presbiterianos foram amplamente apropriados do repertório católico e colocados em prática com o mesmo propósito malévolo que o papa tinha.

Se os grupos religiosos plantaram as sementes da sedição, o Parlamento foi quem colheu os frutos. A relação entre as duas facções, de longe as mais importantes para o desencadeamento da guerra, é tanto de uma origem comum, ambas oriundas das universidades, uma ensinada a repetir os absurdos teológicos dos escolásticos, enquanto outra ensinada a amar as democracias antigas (HOBBS, 2001, p. 56), quanto do interesse comum em causar a mudança de governo. Entretanto, tão logo o Parlamento percebeu que a alternativa defendida pelos bispos presbiterianos concentraria o poder numa assembleia do episcopado, diferente da sua intenção em tomar o poder para si mesmo, acontece a primeira quebra da “confiança recíproca”, de várias outras durante a guerra, com a prisão de diversos bispos presbiterianos (HOBBS, 2001, p. 135).

Assim, em que pese uma censura ao governo de Carlos I, tanto por cercar-se de conselheiros que acreditavam no governo misto, quanto à sua incapacidade de antever o levante contra a Coroa, Hobbes reconhece que sua situação era desfavorável, dado as condições limitadas em que a soberania se encontrava na Inglaterra. Neste cenário, como ele coloca na boca de B, o rei já estava excluído do seu governo (HOBBS, 2001, p. 35). A liberdade, por outro lado, beneficiou a ação dos sediciosos na organização das facções. Segundo Hobbes (2001, p. 32-5), os responsáveis pela guerra se distribuíram em sete grupos: os ministros presbiterianos; os papistas; os anabatistas, independentes e pentamonarquistas, entre outros sectos religiosos menores; os parlamentares da Câmara dos Comuns educados na leitura dos gregos e romanos, também chamados de democratas; os habitantes das grandes cidades comerciais, principalmente, os londrinos; os ambiciosos que esperavam serem empregados e lucrarem com a guerra; e o povo que, desconhecendo a autoridade do rei, se deixava levar pela eloquência dos oradores e alimentava simpatias pelo Parlamento. Além destes agentes, pode se incluir também os escoceses e o exército inglês.

As condições imediatas que levaram, enfim, à complexa sequência de disputas políticas entre o rei e o Parlamento encetaram-se a partir da tentativa do arcebispo da Cantuária impor à Escócia o Livro Comum de Preces, em 1637. A reação contrária dos escoceses gerou uma rebelião, que, apesar de ser prontamente desbaratinada, não foi resolvida. Os parlamentares ingleses viram, neste conflito pendente, uma oportunidade para forçarem o rei a convocar o Parlamento, a qual cabia a aprovação do orçamento dedicado às despesas militares. No início de 1640, os escoceses se rebelam mais uma vez e marcham em direção à Inglaterra. Segundo Hobbes (2001, p. 67), “a verdade é que foram incitados a isso pelos democratas e presbiterianos ingleses, com a promessa de recompensa e a expectativa de pilhagem”. Ou seja, os parlamentares eram ambiciosos ao ponto de provocarem uma guerra entre as duas nações a fim de conquistarem o que desejavam.

Em abril de 1640, carecendo de recursos, o rei convocou o Parlamento, mas, devido à resistência em lhe prestar auxílio, dissolveu aquele que ficou conhecido como o Curto Parlamento. Em novembro do mesmo ano, após o rei, por conta própria, ter lidado com escoceses, em virtude de um acordo realizado com eles, convocou novamente o Parlamento, este que ficou conhecido como o Longo Parlamento, que será

dissolvido apenas em 1653. Este Parlamento, em cerca de seis meses, conseguiu pôr em prática seu plano de conquistar o poder, todavia, não sem o cuidado de antes tornar o rei odioso aos olhos do povo, a fim de que as ações perpetradas contra ele não fossem percebidas como injustas, e também não antes de terem fortalecido sua facção.

Segundo Hobbes, as atividades facciosas do Parlamento, ao longo do seu movimento sedicioso, buscaram enfraquecer o poder do rei em vários aspectos. Em primeiro lugar, anularam o direito real sobre o tributo do *ship-money*. Em segundo lugar, espalharam conspirações de que o rei tinha a intenção de restaurar o catolicismo na Inglaterra. Em seguida, para medir a aprovação popular, libertaram três prisioneiros que haviam sido presos pelo rei. Com a aclamação popular, ficaram convencidos de que tinham à disposição um “partido grande e tumultuoso” (HOBBS, 2001, p. 107). O próximo passo foi privar o rei dos seus principais conselheiros e ministros, episódio que terminou com a decapitação do conde de Strafford e a prisão do arcebispo da Cantuária, ambos acusados de traição. Logo depois, aprovaram uma lei que tornava compulsória a convocação do Parlamento a cada três anos. Enquanto isso, em meados do final de 1641, outra rebelião eclodiu, agora, na Irlanda. O Parlamento, mais uma vez, recusou conceder os recursos financeiros que seriam destinados à defesa da Inglaterra e, no lugar, exigiram que o rei se retratasse por ações passadas, consideradas tirânicas. A tensão escalou de uma vez, quando o próprio rei acusou de traição seis parlamentares, cinco da Câmara dos Comuns e um da Câmara dos Lordes, mas teve sua marcha contra o Parlamento frustrada pela agitação popular e viu-se obrigado a abandonar a cidade de Londres.

Neste momento, Hobbes considera que o estado de guerra se iniciou. O período posterior foi marcado pela disputa acerca das milícias e outras prerrogativas financeiras, ainda que o Parlamento, por meio da sua penetração nas camadas populares e através de subterfúgios legislativos, já possuísse grande parte dos arsenais, fortes, frotas e torres, incluindo o controle da cidade de Londres. A autoridade de comandar a milícia, bem como o direito de recrutá-la, era especialmente crucial nesta disputa, pois, de acordo com a tese hobbesiana, quem detém a espada do reino, “detém a soberania inteira” (HOBBS, 2001, p. 125). O Parlamento, de maneira astuta, preencheu todos os postos com oficiais de sua confiança. Ou seja, se certificaram de deixá-lo “sem governo, sem força, sem dinheiro, sem lei e sem bom conselho” (HOBBS, 2001, p. 132).

A descrição destes eventos serve para demonstrar como as facções, acima de todas, a parlamentar, não ousaram simplesmente fazerem guerra contra o rei, sem antes contarem com as condições necessárias para a sedição. A rebelião foi orquestrada através dos sermões religiosos e panfletos políticos com diligência, primeiro, desgraçando a imagem do rei e alimentando o descontentamento social por meio de acusações e conspirações. Depois disso, criaram uma situação crível para os olhos do povo, em que tivessem um pretexto para agir contra o rei, como se ele tivesse tomado a iniciativa de atacar o Parlamento. E, finalmente, conquistaram os principais recursos estratégicos para a guerra, até o momento em que tivessem uma vantagem para levar adiante sua ambição de darem o golpe final contra a Coroa. Como Hobbes resume, as facções procederam em relação ao rei

como hábeis caçadores: a princípio isolá-lo com a ajuda de homens distribuídos por todos os lados para induzirem-no com seu barulho à clareira, e em seguida, caso ele apenas parecesse virar a cabeça, chamar esse gesto de uma declaração de guerra ao Parlamento (2001, p. 72).

Apesar da desvantagem inicial, o partido do rei conseguiu equilibrar as forças durante a guerra, devido as próprias discórdias internas do partido parlamentar, e graças a isso, prolongou o embate até 1646, quando Carlos I foi capturado, levado ao julgamento e executado em 1649. Neste ínterim, uma nova facção importante surgiu: o exército inglês, sob a liderança de Oliver Cromwell, cuja ambição não era outra, senão transferir o poder para si próprio. Após a execução do rei, a Câmara dos Comuns expulsou os Lordes do Parlamento, assim como Hobbes previra que surgiriam “facções no interior das facções” (HOBBS, 2002, p. 195). O Longo Parlamento passou então a ser chamado de Rabo. Entretanto, ele teve pouca duração, pois, em 1653, Cromwell ascendeu ao poder com o título de Protetor.

A sua tomada do poder seguiu quase a mesma fórmula da sedição anterior. Enquanto o Rabo perdia o prestígio popular, Cromwell se apossava estrategicamente do exército, a qual passou a representar como comandante. Com uma promoção paciente de tenente à general, aos poucos, ele eliminou os obstáculos que estavam no caminho da sua própria ambição. O *Behemoth* encerra a narrativa dos eventos em 1660, no episódio da restauração da monarquia, depois que o herdeiro de Cromwell abdicou e o novo Parlamento convocou o retorno de Carlos II. No fim, Hobbes sugere que, após a

perversa loucura que ocorreu naqueles tempos, quando o ciclo da revolução se completou, os ingleses aprenderam a lição com a violência da guerra civil, pelo menos, enquanto a impressão das suas misérias permanecia vívida em suas memórias (HOBBS, 2001, p. 262).

Conclusão

O presente artigo buscou realizar uma interpretação do *Behemoth*, salientando o modo como a teoria hobbesiana da guerra civil percebe a atividade das facções no ventre do Leviatã. Visto a dificuldade em realizar a síntese entre sua dimensão teórica e sua dimensão histórica, em virtude da ausência de uma conceitualização específica à guerra civil, o artigo ocupou-se, em parte, em distinguir as condições em que a guerra civil se diferencia da guerra no estado de natureza, e em outra parte, em evidenciar as observações da teoria hobbesiana no que se trata da guerra civil como um conflito que ocorre nas condições internas do Estado. Concluiu-se assim que a guerra civil se distingue, sobretudo, pela mobilização bélica de grupos facciosos, e não de indivíduos atomizados. A experiência histórica confirma a possibilidade de associação das facções, mesmo em anarquia, ao mesmo tempo que confirma a fragmentação da sua união ao longo do tempo. Com a suavização da ênfase no individualismo da sua filosofia, foi possível ampliar a interpretação dos seus tratados políticos, de modo que revelou-se, na visão hobbesiana, as condições em que as facções surgem e o processo pelo qual elas dão cabo de destruírem a república e arruinarem a paz.

Finalmente, o artigo dedicou-se a demonstrar como estas considerações teóricas acerca da guerra civil estão presentes na história da Guerra Civil Inglesa narrada pelas lentes do filósofo no *Behemoth*. Como havia previsto, uma vez que as condições propícias ao facciosismo, dentre elas, o número de pessoas, a confiança, os instrumentos de guerra e os comandantes, além do efeito das doutrinas sediciosas, do descontentamento, da esperança e da espreita do momento certo para agir, são satisfeitas, o corpo político se desintegra e a situação deságua em conflito civil. Historicamente, os elementos da facção foram reunidos numa intrincada disputa entre o rei e a facção do Parlamento, cujo resultado foi uma vitória para a segunda, mas a miséria da guerra para o restante dos indivíduos anglo-saxões.

Referências:

- ABIZADEH, Arash. Hobbes on the causes of war: a disagreement theory. **The American Political Science Review**, v. 105, n. 2, p. 298-315, 2011
- AHRENSDORF, Peter J. The fear of death and the longing for immortality: Hobbes and Thucydides on human nature and the problem of anarchy. **The American Political Science Review**, vol. 94, n. 3, p. 579-93, 2000
- BOROT, Luc. Hobbes s Behemoth. In: SORELL, Tom; ROGERS, G. A. J. (Org.). **Hobbes and history**. London: Routledge Press, 2000, p. 135-45
- HOBBS, T. **Behemoth**: ou o longo parlamento. Tradução de Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001
- HOBBS, T. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002
- HOBBS, T. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2014
- HOLMES, Stephen. Does Hobbes have a concept of the enemy?. **The Critical Review of International Social and Political Philosophy**, v. 13, n. 2-3, p. 371-89, 2010
- JOHNSTON, David. **The rhetoric of Leviathan**: Thomas Hobbes and the politics of cultural transformation. Princeton: Princeton University Press, 1986
- KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999
- MACGILLIVRA, Rose. Thomas Hobbes s history of the English Civil War: a study of Behemoth. **Journal of the History of Ideas**, v. 31, n. 2, p. 179-98, 1970
- MALCOLM, Noel. Hobbes s theory of international relations. In: . **Aspects of Hobbes**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 432-56
- MCCORMICK, John P. Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 12, p. 253-98, 2013
- SCOTT, Jonathan. The peace of silence: Thucydides and the English Civil War. In: SORELL, Tom; ROGERS, G. A. J. (Org.). **Hobbes and history**. London: Routledge Press, 2000, p. 111-34

THORNTON, Helen. **State of nature or Eden?:** Thomas Hobbes and his contemporaries on the natural condition of human beings. Rochester: University of Rochester Press, 2005

TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso.** Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

A IMPORTÂNCIA DO ENSINO DE FILOSOFIA E DA PRÁTICA FILOSÓFICA NAS ESCOLAS PARA FORMAÇÃO PEDAGÓGICA E ÉTICA EM SPINOZA

Viviane Silveira Machado*

Resumo O presente artigo tem como objetivo possibilitar uma reflexão aos leitores a partir do pensamento filosófico de Benedictus de Spinoza (1632-1677) sobre a importância do ensino de filosofia e da prática filosófica nas escolas para a formação ético-pedagógica dos indivíduos. Para a efetivação dessa investigação, será feita uma análise crítica das partes II e IV da obra póstuma *Ética*; além de outras obras do autor, comentadores e de autores que tratam sobre a riqueza da filosofia na educação. A filosofia de Spinoza apresenta-nos caminhos pertinentes para enfatizarmos sobre a sua inexorável importância para a formação ética dos indivíduos em sociedade.

Palavras-chave: Educação. Ética. Indivíduos. Filosofia. Spinoza.

L'IMPORTANCE DE L'ENSEIGNEMENT ET DE LA PRATIQUE PHILOSOPHIQUE DANS LES ÉCOLES POUR LA FORMATION PÉDAGOGIQUE ET ÉTHIQUE À SPINOZA

Résumé: Le but de cet article est de permettre aux lecteurs de réfléchir sur la pensée philosophique de Benedictus de Spinoza (1632-1677) sur l'importance de l'enseignement de la philosophie et de la pratique philosophique dans les écoles pour la formation éthique et pédagogique des individus. Pour mener à bien cette enquête, une analyse critique sera faite des parties II et IV de l'ouvrage posthume *Ethics*; en plus d'autres travaux de l'auteur, des commentateurs et des auteurs traitant de la richesse de la philosophie dans l'éducation. La philosophie de Spinoza nous présente des moyens pertinents de souligner son importance inexorable pour la formation éthique des individus dans la société.

Mots-clés : Education. Ethique. Les particuliers. Philosophie. Spinoza.

1. INTRODUÇÃO

A filosofia resiste ao tempo. O movimento do pensamento filosófico nos traz até os dias de hoje grandes questionamentos, reflexões e esclarecimentos. Ensina-nos a observar atentamente os caminhos percorridos e os conceitos pensados objetivando alcançar o conhecimento das coisas, a compreensão do todo e o conhecimento de si. Ao

* Graduada em Filosofia licenciatura plena pela Universidade Estadual do Ceará- UECE; Bolsista de Iniciação Científica – IC-UECE; Membro do GT Benedictus de Spinoza – UECE; Membro do corpo editorial da Occursus - Revista de Filosofia da UECE; Professora Voluntária de Filosofia do Projeto Transpassando – UECE.

longo dos séculos e em meio a tantos acontecimentos nas sociedades a citar, conflitos religiosos, guerras, descobertas científicas, etc.; percebe-se a necessidade de compreender as coisas e os fenômenos, à luz da razão. O filósofo holandês Benedictus de Spinoza⁴² pensou métodos e conceitos para refletirmos sobre o agir humano e o cuidado de si, além de pensar a autonomia humana a partir da reflexão do pensar para a formação do indivíduo ético em sociedade. Sua doutrina filosófica surge de uma *Ética*⁴³ escrita à maneira dos geômetras, que parte do individual para a coletivo onde através da reflexão busca-se o aperfeiçoamento e formação do próprio pensar e do agir humano sobre as ações. Ou seja, um pensar à luz da razão sobre a utilidade das ações e dos afetos sobre si e também sobre a sociedade.

Contemporâneo de Descartes⁴⁴, o filósofo pensa a distinção entre as ideias adequadas e inadequadas. Para ele, as ideias são conceitos formados pela mente. Entretanto, é necessário cautela entre a distinção entre essas ideias; as ideias inadequadas surgem de um conhecimento confuso, vago e mutilado e podem conduzir os homens a superstições e a servidão. Ora, para Spinoza é somente a partir de um conhecimento claro e distinto que as ações podem refletir sobre a vida do indivíduo de maneira positiva através das ideias adequadas. Spinoza pensa a separação da religião e da política devido à grande influência que exercia sobre o povo. Em sua época (século XVII), o jovem judeu foi considerado um herege sendo excomungado por conta de seus pensamentos. Para ele, era equívoco dos homens pensar que Deus fez todas as coisas em função destes.⁴⁵ Ora, dava-se início a uma revolucionária e rica reflexão onde Spinoza a

⁴²“No dia 24 de novembro de 1632, em Amsterdam, nasceu Baruch (ou Bento em português, ou Benedictus em latim). Nasceu marcado pelo conflito de suas origens: judeu, porque recebido na comunidade de Abraão e por receber educação rabínica; português (e com o catolicismo implícito nesse fato), porque seus pais eram emigrantes portugueses, o português sua língua materna; holandês, porque nasceu em Amsterdam, morreu em Haia e porque participou da vida política e cultural dos Países-Baixos.” Cf. CHAU, M. Vida e Obra, *Espinosa*, 1979, p. VI.

⁴³ “Para a citação dessa obra, cuja tradução brasileira foi realizada por Tomaz Tadeu, utilizamos a sigla E (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) com as seguintes abreviaturas: Partes (E1, E2, E3, E4, etc.), Prefácio (Pref), Axiomas (Ax), Definição (Def), Proposição (P), Demonstração (D), Escólio (S), Corolários (C), Postulados (Post.), Definição dos Afetos (AD), Apêndice e capítulo (A1), etc. Exemplo de citação: E3P9S para *Ética*, Parte 3, proposição 9, escólio.”

⁴⁴ “Renatus Cartesius (1496-1650), nascido em La Have (Touraine)[...]. Descartes é considerado o “pai da filosofia moderna” e também embora com menos razão, o fundador do “idealismo moderno.” Em todo caso, seu pensamento e sua obra encontram-se em um momento crucial do desenvolvimento da história da filosofia [...].” Cf. MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I, 2001. p.670.

⁴⁵ “[...] Ora, todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo algum

partir de uma análise exegética das Escrituras Sagradas observaria a influência da religião sobre a política e a sociedade. Na realidade, questões religiosas e políticas marcariam o pensamento do filósofo por boa parte de sua vida. Nosso autor tece críticas à filosofia dogmática e aos teólogos da época, assim como pensa uma política onde todos pudessem pensar os caminhos para uma sociedade menos desigual. Para o filósofo, a sociedade era dominada pelo medo e superstição,⁴⁶ fato que levaria os indivíduos a um estado constante de servidão.

O cerne desse estudo se dará a partir do pensamento filosófico de Spinoza sobre a importância do conhecimento à luz da razão para formação pedagógica e ética dos indivíduos. Embora o mesmo não tenha tratado de forma clara o conceito de educação em suas obras, notamos partes que nos conduziram a reestruturar de forma consciente seu pensamento. Sua filosofia ressalta a importância do verdadeiro conhecimento para conduzir o indivíduo a um caminho reto e seguro; afastando-o da falsidade⁴⁷ e da servidão⁴⁸. Em sua *Ética*, Spinoza apresenta-nos que o homem livre é aquele que vive exclusivamente segundo os ditames da razão⁴⁹. Através das lentes filosóficas do pensador holandês, explicitaremos a possibilidade de uma educação mediada pelo ensino de filosofia e pela prática filosófica nas escolas, onde o indivíduo possa apreender um método seguro para ordenação adequada de suas ideias. Para Rabenort (2016, p. 73), “E desde que Spinoza não dá um tratamento sistemático ou explícito da educação, nossa tarefa envolve a construção da teoria da educação que está implicada na sua filosofia.”

Nosso intuito é tornar esse trabalho útil à sociedade. Pretendemos buscar uma educação⁵⁰ capaz de proporcionar autonomia através do pensamento sobre as ações,

fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem por sua vez, para que este lhe prestasse culto.” Cf. E1AP.

⁴⁶ “[...] Como consequência, cada homem engendrou, com base em sua própria inclinação, diferentes maneiras de prestar culto a Deus, para que Deus o considere mais que os outros e governe toda a natureza em proveito de seu cego desejo e insaciável cobiça. Esse preconceito transformou-se, assim, em superstição e criou profundas raízes em suas mentes, fazendo com que cada um dedicasse o máximo de esforço para compreender e explicar as causas finais de todas as coisas.” Cf. E1A.

⁴⁷ “A falsidade consiste apenas na privação de conhecimento que as ideias inadequadas envolvem [...]” Cf. E4P1.

⁴⁸ “Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos.” Cf. E4Pref.

⁴⁹ “O homem livre, isto é, aquele que vive exclusivamente pelo ditame da razão, não se conduz pelo medo da morte; em vez disso deseja diretamente o bem, isto é, deseja agir, viver, conservar seu ser com base na busca da própria utilidade. Por isso não há nada em que pense, menos que na morte; sua sabedoria consiste, em vez disso, na meditação da vida.” Cf. E4P67D.

⁵⁰ “[...] aqui nos interessam apenas os problemas filosóficos da educação. Eles foram tratados de maneiras muito diversas. [...] Um dos problemas com os quais todo filósofo da educação deve se enfrentar é o de

sobre as causas e os efeitos das coisas no agir humano. Para Rabenort (2016, p. 86), Spinoza “considerou o estudo da filosofia como uma forma apropriada ao esforço humano.” Dado o exposto, é necessário um pensamento crítico-reflexivo para revermos quais os verdadeiros valores que estão em jogo, quais as melhores ideias para pensarmos com segurança o bem da coletividade. A doutrina filosófica⁵¹ de Spinoza enriquecerá nossa análise. O filósofo holandês cita que “as nossas ações - isto é, aqueles desejos⁵² que são definidos pela potência, do homem, ou seja, pela razão - são sempre boas, enquanto as outras tanto podem ser boas como más⁵³.” Spinoza afirma a necessidade de “moderar os afetos.” Analisaremos este estudo de forma sucinta para que se torne “útil⁵⁴” aos leitores e a sociedade como um todo. Coll, Palacios e Marchesi (1995, p.333) citam “a importância da educação para promover, orientar e dotar de conteúdos o desenvolvimento individual dos seres humanos”.

O ensino de filosofia nas instituições de ensino regular pode transformar o pensamento ético-cultural político e social dos indivíduos como um todo. Pensar a filosofia na educação de diferentes formas é ao mesmo tempo pensá-la e compreendê-la de formar plural. Gallo (2012, p.17) pensa a filosofia “como a atividade de criação de conceitos.⁵⁵” Ora, ampliar o pensamento a partir da criação de conceitos é senão combater os preconceitos e evitar a servidão da sociedade. Spinoza, à luz da razão⁵⁶

determinar (seja geral ou em casos concretos) a parte que lhes cabe, ou deve caber, em resgatar a chamada “espontaneidade” do indivíduo (nos muitos sentidos dos vocábulos indivíduo e espontaneidade) , e a parte que lhes cabe, ou deve caber, em resgatar os chamados “ bens culturais” entre os quais vive o indivíduo. Duas teorias radicais e extremas se enfrentam nesse domínio. [...] A primeira teoria oferece tendências chamadas “progressistas”; a segunda, tendências “tradicionalistas” ou “conservadoras.” [...] Cf. MORA, J.F. *Dicionário de Filosofia*. 2001. p.800.

⁵¹ “Ora, se são múltiplas as filosofias, se são variados os estilos do filosofar, múltiplas e variadas são também as perspectivas do ensinar a filosofia e o filosofar. Assim, quando tratamos do ensino de filosofia é necessário que tomemos uma posição, que nos coloquemos no campo de uma determinada filosofia. E, fundamental, que deixemos isso claro; que evidenciemos a posição filosófica com base na qual pensamos e ensinamos.” Cf. GALLO, Silvio. *Metodologia do ensino de Filosofia: Uma didática para o ensino médio*. 2012, p. 39.

⁵²“O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira. Cf. E3DAF1

⁵³ Cf. E4A3.

⁵⁴“Será suficiente aqui que eu tome como fundamento aquilo que deve ser reconhecido por todos, a saber, que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e que todos tendem a buscar o que lhe é útil estando conscientes disso.” Cf. E1A.

⁵⁵ “O percurso aqui trilhado fundamenta-se em uma discussão da atualidade e de suas implicações para o ensino de filosofia nestes “tempos hipermodernos”; transita pelas diferentes compreensões de filosofia e de suas relações com o ensino; toma posição ao defender a filosofia como “a atividade de criação de conceitos; problematiza as noções de problema e de conceito, com vistas ao ensino de filosofia; [...]” Cf. GALLO, Silvio. *Metodologia do ensino de Filosofia: Uma didática para o ensino médio*. 2012.p.17

⁵⁶ “[...] Nada existe que seja mais útil ao homem, para conservar o seu ser e desfrutar de uma vida racional, do que o homem que se conduz pela razão.” Cf. E4A9.

mostra o caminho para alcançarmos a virtude⁵⁷ através do esforço para educarmos o intelecto. Explicitaremos o que Spinoza compreende por ideias adequadas e inadequadas e a potência do intelecto sobre os afetos; a importância da filosofia na educação para o agir humano; a potência do intelecto a partir de uma educação consciente e da servidão à autonomia dos indivíduos a partir da consciência de suas ações. A seguir, falaremos das ideias adequadas e inadequadas e da potência do intelecto sobre os afetos.

2. IDEIAS ADEQUADAS E INADEQUADAS E A POTÊNCIA DO INTELECTO SOBRE OS AFETOS.

Spinoza cita na E2Def3 de sua *Ética* que “a ideia é um conceito da mente que a mente forma porque é uma coisa pensante”. Ou seja, a ação principal da mente é o pensamento⁵⁸ das ideias. Entretanto, para Spinoza, somente as ideias adequadas são capazes de fazer com que os indivíduos sejam autônomos; ou seja, conduzi-los ao conhecimento verdadeiro das coisas e alcançarem suas virtudes⁵⁹. Saber a distinção entre ideias adequadas e inadequadas é de inexorável utilidade. É também fundamental compreender os afetos⁶⁰ para então moderá-los; assim o indivíduo não se submeterá aos comandos dos encontros fortuitos, da fortuna⁶¹ nem viverá segundo seus desejos passivos. Conforme E3Def1 “o desejo é a própria essência do homem.” fundamental compreendermos corretamente o pensamento de Spinoza para conhecermos e compreendermos esses desejos para moderá-los.

O método geométrico no qual Spinoza escreve sua *Ética* a partir de proposições, escólios, apêndices, axiomas etc., possibilitará essa compreensão desde que façamos uma leitura atenta desta. Quando o filósofo se refere a *Deus sive natura*, enfatiza sobre sua infinita potência e que não existe outra potência maior, mas apenas a potência de

⁵⁷ “[...] Em troca, falará longamente sobre a virtude ou a potência humana, e sobre o meio pelo qual ela pode ser aperfeiçoada, a fim de que os homens se esforcem, assim, o quanto puderem, por viver segundo os preceitos da razão, movidos não pelo medo ou pela aversão, mas apenas pelo afeto da alegria.” Cf. E4A25.

⁵⁸ “O pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deu é uma coisa pensante”. Cf. E2P1.

⁵⁹ “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa.” Cf. E4Def8.

⁶⁰ “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.” Cf. E3Def3.

⁶¹ “Pois o homem submetido aos afetos, não está sobre seu próprio comando, mas sob o acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior.” Cf. E4Post.

Deus que produz necessariamente. Conforme E1P17C2, “[...] só Deus é causa livre, pois só Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza, só ele é causa livre.” Ou seja, Deus não pode ser causado por outra coisa exterior a ele, porque ele é a própria causa de si e das coisas que existem. Cita Spinoza, na E1P25 que só “Deus⁶² é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência.” Que sua “potência e essência são a mesma coisa⁶³”. Segundo E1P8, Deus ou substância⁶⁴ é necessariamente infinita. Para Spinoza “à sua natureza pertence o existir.” Conforme E1P8ESC2 “é necessário, pois, reconhecer que a existência de uma substância, assim como a sua essência, é uma verdade eterna.”

Spinoza, portanto, também esclarece que precisamos compreender que Deus é causa livre e absolutamente infinita; já o indivíduo é um modo finito, uma vez que existimos e operamos de maneira definida e determinada⁶⁵. Para o polidor de lentes conforme E2P20 “o pensamento é um atributo de Deus.” Mais ainda, conforme E2P34, “toda ideia, que é, em nós, absoluta, ou seja, adequada e perfeita é verdadeira.” Ora, uma vez que Deus constitui a essência de nossa mente, a ideia que é em nós, absoluta, é adequada e perfeita. Conforme E2P39C, “A mente é tanto mais capaz de perceber mais coisas adequadamente quanto mais propriedades em comum com outros corpos tem o seu corpo.” Importa salientar, segundo Spinoza, que os homens enganam-se ao julgarem-se livres, uma vez que são modos⁶⁶ finitos determinados produzidos pelos infinitos atributos⁶⁷ de Deus, quais sejam a extensão e o pensamento. Portanto, os homens, não são causa de si.⁶⁸ Esses esclarecimentos servem para a compreensão ontológica da imanência de Deus no qual Spinoza expõe em sua *Ética*.

⁶² “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.” Cf. E1Def6.

⁶³ “A potência de Deus é a sua própria essência.” Cf. E1P34.

⁶⁴ “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.” Cf. E1Def3.

⁶⁵ “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada.” Cf. E1Def7.

⁶⁶ “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.” Cf. E1Def5.

⁶⁷ “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência.” Cf. E1Def4.

⁶⁸ “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” Cf. E1Def1.

Para o filósofo, os indivíduos devem se esforçar para sair de sua servidão, ou seja, desprender-se de seus desejos passivos através da luz da razão para que sejam guiados ao conhecimento claro e distinto das coisas e assim reconheçamos⁶⁹ que precisamos uns dos outros para manter a concórdia na sociedade. Segundo Spinoza, nossas ideias influenciam sobre os afetos que sentimos, portanto, precisamos compreender como se formam essas ideias. Conforme E2D3, “por ideia adequada compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira.” Ora, nossas ideias podem se ordenar de forma clara e distinta ou de forma confusa e mutilada. Esta última faz com que o indivíduo padeça ao invés de agir, e assim acaba por ser seduzido por suas paixões e conduzido ao engano e ao erro. A mente humana, portanto, necessita pensar de maneira clara e distinta, ou seja, conhecer às afecções⁷⁰ e compreender o que determina à vontade⁷¹ e de que maneira a vontade pode agir sobre o corpo.

Compreender as causas das ideias significa saber se as causas são adequadas ou inadequadas⁷². É imprescindível ter um determinado conhecimento para compreendermos adequadamente as causas das ideias para pensar de forma clara e sucinta como se dá a potência do intelecto sobre os afetos. Conforme E2P7, “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas⁷³.” Ora, concatenar as ideias a partir de ideias claras e distintas nos ajuda a pensar conforme os ditames da razão buscando através do esforço o caminho virtuoso. Segundo Spinoza, nosso corpo e nossa mente são modos finitos e determinados pertencentes a atributos diferentes. Contudo, exprimem, a essência eterna e infinita dos infinitos atributos de Deus. Para Spinoza, o homem que compreende a verdadeira causa das coisas compreende também seus afetos porque conhece as causas.

⁶⁹ “O reconhecimento é o amor por alguém que fez bem a um outro.” Cf. E3AD19.

⁷⁰ “As imagens das coisas são as afecções do corpo humano, cujas ideias, representam os corpos exteriores como presentes a nós, isto é, cujas ideias envolvem a natureza de nosso corpo, e, ao mesmo tempo, a natureza presente de um corpo exterior.” Cf. E3P27D.

⁷¹ “Por vontade compreendo a faculdade de afirmar e de negar, e não o desejo. Compreendo, repito aquela faculdade pela qual a mente afirma ou nega o que é verdadeiro ou o que é falso, e não o desejo pelo qual a mente apetece ou rejeita as coisas. Cf. E2P48S.

⁷² “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.” Cf. E3Def1.

⁷³ “[...] por isso que Deus, enquanto consiste de infinitos atributos, é realmente causa das coisas tais como elas são em si mesmas. [...]” Cf. E2P7S.

Para Spinoza, uma causa adequada faz o homem agir; já uma causa inadequada faz o homem padecer⁷⁴ porque é guiado por suas paixões⁷⁵ passivas. Dessa maneira, os indivíduos que possuem ideias adequadas, possuem a verdadeira autonomia porque são guiados à luz da razão; já os que têm ideias inadequadas padecem, porque se tornam servos de seus próprios desejos passivos. Ora, para Spinoza, a sociedade também pode agir ou padecer através das ideias da mente nas relações sociais já que somos afetados de diversas maneiras, posto que nosso corpo e nossa mente podem ser afetados por um único e mesmo objeto de formas diferentes. Para o filósofo holandês, é de fundamental importância que o homem saia de seu “estado inato de ignorância.” Ou seja, conhecer a verdadeira causa das coisas para que assim possam através do esforço viver em concórdia.

Conforme o Apêndice da Parte I de sua *Ética* os homens preferem acreditar em alguns “preconceitos comuns” e por isso costumam atribuir determinados acontecimentos ruins como “tempestades, terremotos, doenças etc.,” como sendo “cólera dos deuses diante das ofensas que lhe tinham sido feitas pelos homens ou diante da falta cometida em cultos divinos.” Entretanto, para o filósofo holandês, isso é um grande engano; e adverte que o mesmo esforço que a mente⁷⁶ dos homens faz para ignorar a utilidade das coisas, assim como, a ordem da natureza destas; poderia ser pensada de forma útil compreendendo assim a verdadeira causa das coisas. Ademais, faz advertências aos que ignoravam a verdadeira causa das coisas e enfatiza que o homem necessita abandonar seu “estado presente e inato de ignorância para pensar em algo novo.⁷⁷” De fato, sua *Ética* estabelece pressupostos imprescindíveis de como

⁷⁴ “Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos, quando, em nós sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo que não somos causa senão parcial.” Cf. E3Def2.

⁷⁵ “O afeto que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra. Cf. E3ADG1.

⁷⁶ “A essência da mente é constituída de ideias adequadas e de ideias inadequadas. Ela se esforça, pois, por perseverar em seu ser, que enquanto tem as últimas, quer enquanto tem as primeiras, o que ocorre por uma duração indefinida. Ora, como a mente, por meio das ideias das afecções do corpo, está necessariamente consciente de si mesma, ela está consciente, portanto, de seu esforço.” Cf. E3P9D.

⁷⁷ “[...] Foi-lhes mais fácil, colocar-lhes, essas ocorrências na conta das coisas que desconheciam e cuja utilidade ignoravam, continuando, assim, em seu estado presente e inato de ignorância, do que destruir todas sua fabricação e pensar em algo novo. [...]” Cf. E1A.

aprender através do esforço da mente novas possibilidades de viver bem⁷⁸ em sociedade.

Para Spinoza, aqueles que pensam segundo a razão encontram a norma de verdade logo se conduzem “ao verdadeiro conhecimento das coisas”. Dessa maneira, essas são as contribuições que julgamos úteis para a compreensão do método⁷⁹ ao qual o filósofo holandês se refere; capaz de conduzir os indivíduos ao conhecimento claro e distinto das coisas. Apresentaremos a seguir, a importância do ensino de filosofia nas escolas de ensino regular assim como da importância também da prática filosófica como ferramentas imprescindíveis para o conhecimento verdadeiro das causas das coisas assim como para a construção da educação do intelecto. Deveras, o pensamento crítico-reflexivo e filosófico pode ser útil à sociedade como um todo. Explicitaremos a seguir, a importância da Filosofia na educação para o agir humano sobre as lentes do brilhante gênio que se guiou a partir do pensamento reflexivo mostrando um caminho onde a filosofia apresenta -se como “um pensar novo.”

3. A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA NA EDUCAÇÃO PARA O AGIR HUMANO

Conforme cita Spinoza, “a mente humana é capaz de perceber muitas coisas⁸⁰.” Entretanto é necessário cautela para pensar. Muitos educadores, a citar Gallo (2012, p.23) enfatizam que “exercitar o filosofar em nossos dias é, pois, uma forma de resistir a essa aceleração, a essa fluidez, a essa falta de tempo para o conceito.” Ora, o ensino da filosofia e o exercício da prática filosófica se dão a partir da reflexão onde é necessário um esforço para pensar e concatenar ideias, ou seja, pensar de forma clara e sucinta

⁷⁸“Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil.” Cf. E4Def1.

⁷⁹ Consequentemente, como a verdade não exige signo algum, mas é suficiente ter as essências objetivas das coisas, ou, o que é o mesmo, as ideias, para que se elimine toda dúvida, segue-se disso que o verdadeiro método não é buscar um signo da verdade depois da aquisição das ideias, mas o verdadeiro método é a via para que própria verdade, ou as essências objetivas das coisas, ou as ideias(tudo isso significa o mesmo), sejam buscadas na devida ordem. O Método, ainda uma vez, necessariamente deve falar do raciocínio ou da intelecção, isto é, o Método não é o próprio raciocinar para entender o que seja uma ideia verdadeira, distinguindo-a das demais percepções e investigando sua natureza, para que daí conheçamos nossa potência de entender e assim coibamos a mente para que ela entenda conforme aquela norma todas as coisas que são a entender, trazendo como auxílios regras certas e também fazendo com que a mente não se fatigue com inutilidades. Donde se colige que o Método nada mais é que o conhecimento reflexivo. Cf. SPINOZA, *Tratado da emenda do intelecto*. 2015, p.47.

⁸⁰ “A mente humana é capaz de perceber muitas coisas e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu o corpo pode ser arranjado.” Cf. E2P14.

como a filosofia pode nos ajudar a pensar sobre diversas questões e diversos conceitos para a vida em coletividade. Pensar a filosofia sobre as lentes de Spinoza é determo-nos à reflexão do pensamento, para compreender que “não é pelas armas, que se pacificam os ânimos, mas pelo amor e pela generosidade⁸¹.” também pensar as virtudes do pensamento sobre o agir humano.

Spinoza pensou uma sociedade autônoma capaz de decidir de forma consciente a melhor maneira de manter a concórdia⁸² entre todos. Seu pensamento filosófico nos desperta para buscarmos os caminhos da razão⁸³. Observamos que o exercício da filosofia e a prática do filosofar podem em muito nos ajudar. Nosso ponto de partida se dará a partir da análise de sua *Ética* uma vez que estabelece pressupostos imprescindíveis para a compreensão de seu pensamento. Ora, resistir à modernidade onde a praticidade é um fator coadjuvante nos dias de hoje é sem dúvida um desafio fascinante! A filosofia mostra-se como uma forma de resistência e pode ser pensada como possibilidade de consciência e autonomia. Abrir caminhos para esse pensamento dentro das escolas através do ensino de filosofia e da prática filosófica é propor aos estudantes uma forma para pensar uma pluralidade de pensamentos.

Segundo Spinoza, é necessário pensar com clareza e distinção. Ou seja, pensar com cautela para que a certeza da verdade seja ter uma ideia verdadeira; uma ideia adequada. Conforme cita, a certeza é, pois, a essência objetiva da coisa⁸⁴. Sendo assim, nossa análise se dará a partir de sua obra *Ética*, escrita à maneira dos geômetras; em especial às partes II e IV. Todavia, utilizaremos outras partes da obra para uma melhor compreensão dessa análise, dentre outros materiais de apoio. Ora, a *Ética* com toda sua riqueza de detalhes, a citar, proposições, demonstrações, corolários, escólios, apêndices, etc. também pode ser pensada como uma proposta pedagógica; porque ensina-nos à luz da razão de forma clara e sucinta o método adequado para compreendermos a verdadeira causa das coisas.

⁸¹ Cf. E4A11.

⁸² “ útil aquilo que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz com que os homens vivam em concórdia e, inversamente, é mau aquilo que traz discórdia à sociedade civil.” Cf. E4P40.

⁸³ “Tudo aquilo pelo qual, em virtude da razão, nós nos esforçamos, não é senão compreender; a mente, à medida que utiliza a razão, não julga ser-lhe útil senão aquilo que a conduz ao compreender.” Cf. E4P26.

⁸⁴ “Daqui fica patente que a certeza, nada é além da própria essência objetiva; isto é, o modo pelo qual sentimos a essência formal é a própria certeza.” Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da emenda do intelecto*. 2015, p.367.

Spinoza nos apresenta a importância do conhecimento verdadeiro da razão sobre as ideias,⁸⁵ assim como da potência do intelecto sobre as ações e sobre os afetos e do quanto o esforço dos indivíduos pode refletir de maneira positiva sobre a sociedade. Conforme E2P49. “essa doutrina é útil para a vida social à medida que ensina a ninguém a odiar, desprezar, ridicularizar, invejar, nem com ninguém irritar-se. [...]” Sua *Ética* traz uma reflexão a respeito do agir humano e da importância das ideias claras e distintas, do cuidado de si. Ora, o ensino de filosofia através da educação pode construir de forma fundamental problemas filosóficos a partir do cotidiano dos alunos, para que esses pensem de forma clara e distinta sobre questões que podem dar um novo sentido para suas ações, assim como novos modos de vida em coletividade. Ou seja, nas escolas, nas reuniões entre empresas ou em conversas de grupos, entre pessoas, no trabalho em equipe, entre as nações, etc.

Conforme Aristóteles (2012, 980 a22. p.41), “todos os seres humanos naturalmente desejam conhecimento.” Isso mostra que é necessário conhecer para saber. Trabalhar o pensar dos estudantes nas escolas e estabelecer relações de confiança e de amizade mútua entre os demais pode nos conduzir para um “princípio correto de viver⁸⁶”. Ou seja, através de nossas virtudes podemos pensar diversas possibilidades para a união e a concórdia entre todos. No *Tratado da Emenda do Intelecto* (obra inacabada), Spinoza já demonstrava interesse em fazer com que os indivíduos à luz da razão compreendessem o que é útil⁸⁷, ou seja, através de uma devida ordem nas ideias para chegar de forma segura “a essência objetiva das coisas.⁸⁸” Spinoza enfatiza a necessidade de se voltar o pensamento onde a reflexão fosse o elemento primordial para a luz do conhecimento que conduzirá o indivíduo ao caminho da verdade. Cita Oliveira (2016, p.45) que:

⁸⁵ “Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante.” Cf. E2Def3.

⁸⁶ “O primeiro e único fundamento da virtude ou do princípio correto de viver (pelo corol. da prop. 22 e pela prop. 24 da P.4) consiste em buscar aquilo que é útil para si.” Cf. E5P41D.

⁸⁷ [...] “Pois, se também tivermos à disposição o princípio de nossa verdadeira utilidade, assim como a do bem que se segue da amizade mútua e da sociedade comum; e se considerarmos além disso, que a suprema satisfação do ânimo provém do (pela prop.52 da P.4); e que os homens agem como as outras coisas, em virtude da necessidade da natureza,; então a ofensa - ou seja, o ódio que costuma dela provocar ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente superada.[...]” Cf. E5P10S.

⁸⁸ “[...] E a partir disso, mais uma vez, fica patente que ninguém pode saber o que seja a suma certeza a não ser quem tem uma ideia adequada ou essência objetiva de alguma coisa; [...]” Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da emenda do intelecto* / Espinosa. 2015, p.367.

O Tratado da Emenda do Intelecto é retomado no ponto em que aborda o problema da cura pela decisão pela cura do intelecto; Espinosa, como conhecemos, afirma que em função de ser necessário viver enquanto a mente vai sendo, aos poucos, curada e conduzida ao bom caminho, o homem carece de certas regras de vida.

A construção desse alicerce através do ensino de filosofia e da prática filosófica pode se dar a partir da reflexão do pensamento que reflete sobre a vida dentro e fora das escolas na coletividade. A filosofia de Spinoza abre fronteiras para o sujeito perceber-se na sociedade como ser consciente de si e consciente do outro; o conhecimento reflexivo pode nos conduzir ao caminho virtuoso. A preocupação do polidor de lentes ao estabelecer alguns ditames para manter uma certa moderação na vida fazem do filósofo um pensador que estruturou uma filosofia voltada para a meditação da vida⁸⁹. Uma filosofia que eduque e apresente a verdadeira utilidade e necessidade que temos um do outro. Ora, a amizade mútua da qual fala Spinoza é um bem que pode se estender a todos se educarmos nossas atitudes através de uma educação de qualidade pensada para os indivíduos em sociedade a partir da reflexão sobre nossas vivências dentro das escolas para organizarmos soluções úteis pra agirmos de maneira consciente em nosso dia a dia.

Conforme cita Gallo (2012, p.30), “[...] uma filosofia criativa, voltada para problemas vividos visando equacioná-los conceitualmente, pode ser potencialmente revolucionária.” Trabalhar a educação a partir do ensino de filosofia nas escolas é ao mesmo tempo trabalhar simultaneamente o equilíbrio do corpo⁹⁰ e da mente, isto porque são trabalhadas as ideias do pensamento assim como as ações. Ora, isso é senão educar-se de maneira “produtiva”⁹¹ e útil preparando-se para a vida tanto individual quanto coletiva. Para Spinoza o aperfeiçoamento “tanto quanto pudermos do intelecto ou razão, e nisso exclusivamente consiste a suprema felicidade ou beatitude do homem”, conforme “E4A4”. A seguir, esclareceremos através do pensamento de Spinoza, a potência do intelecto a partir de uma educação consciente, que seja capaz de trazer

⁸⁹ “Não há nada que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida.” Cf. E4P67.

⁹⁰ “Cada corpo humano mantém relações diferentes com um número maior ou menor desses corpos circundantes que se assemelham ou se diferem de acordo com o número de elementos comuns ou com a semelhança entre suas respectivas leis de união e relação.” Cf. RABENORT. *Spinoza como educador*, 2016. p.109.

⁹¹ “Devemos apostar e investir na presença de uma filosofia viva, produtiva e criativa, não um arremedo de almanaque, algo como “tudo que você precisa saber sobre filosofia...[...].” Cf. GALLO. *Metodologia do ensino de Filosofia: Uma didática para o ensino médio*. 2012, p. 28.

ideias adequadas sobre os afetos e do quanto o pensamento claro e distinto pode influenciar sobre o agir humano.

4. A POTÊNCIA DO INTELLECTO SOBRE UMA EDUCAÇÃO CONSCIENTE.

Spinoza explicita, em sua *Ética*, a necessidade de compreendermos a potência do intelecto e de como funcionam e se desenvolvem as ideias através do pensamento. Ora, é importante que sejam compreendidos os afetos e a potência que há neles. Conforme, E2Ax4 “sentimos que um certo corpo é afetado de muitas maneiras.” Assim “com efeito, a ideia de qualquer coisa causada depende do conhecimento da causa da qual ela é o efeito⁹².” importante, portanto, o conhecimento verdadeiro das causas das coisas; educar o intelecto abre caminhos e possibilidades para se construir enquanto ser racional, social, cultural, ético e político. Portanto, a compreensão que o indivíduo busca a partir de um pensar reflexivo, claro e distinto do conhecimento das causas das coisas, de si; assim como de suas afecções; abre fronteiras para uma conexão melhor e maior com os outros indivíduos e com o mundo.

Coll, Palacios e Marchesi (1995, p. 334) citam que “O desenvolvimento é um processo social e culturalmente mediado, e a função da educação consiste nada menos do que em realizar esse trabalho de mediação entre o indivíduo e seu grupo social”. Ora, educar é também pensar de forma adequada ideias e meios para que essa mediação seja plenamente efetivada. O exercício do pensamento em coletividade pode construir possibilidades para extrairmos o que se tem de mais valioso e útil para a preservação e desenvolvimento de nossa espécie: a valorização da vida e dos seres humanos. Faz-se necessário pensar práticas para vivermos em concórdia além de meios que nos conduzam à boa sociabilidade. Cita Spinoza, em E4A4 que “o mais importante da vida é o útil aperfeiçoamento do intelecto ou da razão⁹³.” A filosofia na educação são ferramentas imprescindíveis para o bom convívio em sociedade onde relações sociais podem ser alicerçadas de forma útil e respeitosa.

No *Tratado da Emenda do Intelecto*, Spinoza explicita a importância de uma “Doutrina da Educação para as crianças”. Entretanto, não foram localizados escritos

⁹² Cf. E2P7D.

⁹³ “Por isso, o fim último que se conduz pela razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas pelo seu intelecto.” Cf. E4A4.

concernentes à fundamentação da doutrina mencionada em sua obra. Ele observou que de fato seria necessária uma doutrina. Importa-nos estruturar a filosofia de forma criativa para educar e incentivar a reflexão da criança, assim como dos jovens e adultos sobre si e sobre o mundo que os cerca para que observem “a verdadeira causa das coisas”. Importa saber, que a dedicação maior de Spinoza foi escrever a obra magna *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*; foram longos anos meditando sobre qual seria um caminho seguro e reto. Para Spinoza, é através de um pensar racional que os indivíduos podem alcançar a consciência e autonomia mantendo a concórdia em coletividade porque se esforçam pelo bem comum e liberdade todos. Ora, podemos observar que esse esforço é algo necessário para que o homem seja capaz de formar um pensamento ético.

Ademais, o ensino da filosofia nas instituições de ensino regular pode trazer possibilidades de se potencializar o pensamento ético e filosófico de modo que a educação dos indivíduos também se transforme em uma prática, consciente e livre. É interessante mencionarmos que vários filósofos e pensadores desempenharam esse trabalho na busca de uma educação para a formação humana dentre os quais podemos citar Matthew Lipman (1923-2010); Paulo Freire (1921-1997); Anísio Teixeira (1900-1971); John Dewey (1859-1952); Jean Jacques Rousseau (1712-1778); Immanuel Kant (1724-1804); Platão (428/427-348/347), dentre outros. Ou seja, a educação parece se fazer presente no desenvolvimento das sociedades desde os primórdios, tanto para adultos quanto para jovens e crianças. Essas fases da educação como proposta para formação humana foram ganhando maiores proporções a partir dos avanços tecnológicos assim como da globalização entre a modernidade e a contemporaneidade.

Para Spinoza, a servidão imposta pelo medo é na verdade a ausência de um conhecimento claro e distinto das coisas. Isso faz do indivíduo servo de seus desejos passivos pois não conhece a realidade que o cerca. Segundo o pensador holandês, a sociedade não deveria ser governada a partir do medo, pois o medo leva os homens à servidão e a uma obediência forçada. Cita Lima (2016, p. 90), “tal liberdade não se aplica a sua existência mesma, mas sim à suas ações, na medida em que a mente conceba de forma adequada a sua potência de agir e compreenda sua submissão às leis da natureza infinita da qual ela é apenas um modo.” Ora, a falta de um conhecimento

verdadeiro faz com que os indivíduos sejam levados por imaginações⁹⁴ e superstições, fato que os leva a se agitarem desordenadamente como as ondas do mar em uma tempestade; fazem os homens habitarem em uma sociedade insegura e submissa que é guiada através do medo. Conforme E3Def13, “O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.”

Conforme cita Cerletti (2009, p.53), “é essencial que haja um lugar e um momento para que, jovens e adultos, possamos pensar o mundo que vivemos e decidir como nos situarmos nele.” Ora, a escola é um ambiente favorável para a prática do saber através da reflexão. Podemos observar a importância do pensamento e do quanto a reflexão do pensamento pode ser utilizada em uma sala de aula⁹⁵ para a formação de um sujeito consciente, ético e autônomo. É necessária a formação do pensamento, ou seja, o exercício do pensar através da mediação do educador para que o estudante perceba a importância da reflexão do pensamento dentro das escolas. É difícil pensar uma sociedade democrática para todas as classes sociais, e mais complexo ainda, aprender a exercitar o filosofar sem uma mediação adequada que possa fazer o estudante perceber a necessidade de se pensar de forma clara e distinta caminhos que os conduzam a verdadeira liberdade em sociedade.

A filosofia é a via pela qual o sujeito pode ter sua formação ética voltada para o coletivo, porque reflete os meios possíveis para manter uma boa relação entre as pessoas. Vale ressaltar que também é imprescindível conhecer a história da filosofia, assim como os costumes de cada sociedade para compreendermos o desenvolvimento das civilizações, assim como o pensamento filosófico de cada época. Ora, como poderemos nos educar para uma boa convivência em sociedade sem antes reestruturarmos o ensino da filosofia nas escolas e sem aprendermos a exercitar e também reestruturar o pensamento de forma reflexiva? Como a atividade prática do filosofar se dará sem o ensino da filosofia nas escolas? Isso porque, antes de tudo, para toda ação justa é necessário reflexão para pensar. Cita Lipman (2000, p.11):

⁹⁴ “[...] E como aqueles que não compreendem a natureza das coisas nada afirmam sobre elas, mas apenas as imaginam, confundindo a imaginação com o intelecto, eles creem que existe firmemente que existe uma ordenação nas coisas, ignorando tanto a natureza das coisas quanto a sua própria. [...]” Cf. E1A.

⁹⁵ “A aula escolar é um enorme campo de pressupostos que, se não forem explorados, condenarão a filosofia, efetivamente, à trivialidade, à pedantaria ou a uma muito ostensiva “inutilidade” prática.” Cf. CERLETTI, Alejandro. O ensino de filosofia como problema filosófico. 2009. p.53.

A reconstrução da filosofia cria, por sua vez, a possibilidade de uma reestruturação da educação. Ela propõe uma educação que não buscará “proteger” as crianças contra as ideias, mas que saberá tirar proveito do prazer que os jovens têm em examinar as ideias, os princípios e os valores que lhe pedimos que aceitem para responder as suas responsabilidades social e intelectual. Essa reestruturação da educação haverá de se centrar na organização de comunidades de investigação, na prática reflexiva e na busca da excelência no domínio do pensamento crítico e criador.

Desenvolver um pensamento crítico e reflexivo através da filosofia de forma ativa dentro das escolas constrói possibilidades para aprendermos a caminhar de mãos dadas com a pluralidade de pensamentos, com a reflexão reestruturada a partir do pensamento crítico sobre as ações, além de uma visão crítica sobre a própria filosofia para que assim possamos aprender o que é conhecimento. Ou seja, qual a verdadeira utilidade de nossas ações como seres humanos. O ensino de filosofia nas escolas abre horizontes para a institucionalização de uma sociedade democrática que pensa a partir de sua própria autonomia e de suas potencialidades. E, embora encontrem conceitos distintos dos seus, essa sociedade pensante pode ao mesmo tempo compreender que os conceitos de alguma forma estão interligados porque envolvem uma sociedade que é guiada pela razão. Ou seja, consciente de si e do outro.

O movimento dialético é também uma base necessária e potencializadora para a compreensão e a formação desses pensares e saberes plurais na sociedade. É importante observar o valor de sempre exercitarmos o respeito e a tolerância no âmbito social. Dessa maneira, a sociedade separa-se da servidão, da superstição e do medo. Conforme Cerletti (2009, p.52):

Pensar a filosofia como reflexão do presente e de suas condições de possibilidade supõe pôr em julgamento as consequências da velha herança da filosofia como a “mãe de todas as ciências” e que hoje somente contribui para desmerece-la ou tirar seu valor específico. [...] Uma filosofia preocupada com as condições de seu presente situa os outros saberes, não como uma absurda competência, mas como o material de base de sua reflexão.

Importa saber que, desde o nascimento da filosofia na Grécia, podemos observar através de papiros e de obras uma quantidade significativa de registros de pensamentos filosóficos concernentes à preocupação em educar a sociedade para manter uma devida sociabilidade entre as mesmas. Séculos se passaram e a educação veio tomando seus

moldes e vem até os dias de hoje passando por transformações. Importa saber que o cristianismo se encarregou de trazer a educação para o Brasil através do ensino dos jesuítas⁹⁶. Entretanto, com a eclosão dos avanços tecnológicos advindos de um novo mundo prático, plural e moderno⁹⁷ surgem novos significados nas esferas sociais, políticas e educacionais e seguem a modelar a história de nossa sociedade. Ora, a sociedade se comporta através das relações sociais entre as pessoas. Esse convívio necessita ser colocado de forma ética e harmoniosa. É necessário aprender a pensar de forma autônoma, buscando meios para viver em sociedade da melhor maneira possível. Ora, conquistar a harmonia para si e para os outros a partir da educação, é pensar a filosofia dentro e fora das escolas

5. DA SERVIDÃO À AUTONOMIA DOS INDIVÍDUOS A PARTIR DA CONSCIÊNCIA DE SUAS AÇÕES.

A filosofia na educação pode ocupar um lugar de grande importância no cotidiano dos indivíduos até mesmo nas coisas mais simples. Embora o mundo moderno⁹⁸ nos impulse para o mais prático possível obtendo sempre o melhor resultado, precisamos de forma criativa pensar novos conceitos de ensino que sejam eficientes e agreguem a interação entre pessoas. O olhar humano ético e profissional do educador é um fator imprescindível para compreender as pessoas como elas são e ao mesmo tempo convidá-las a olhar o mundo através da reflexão. Se faz necessário trabalhar filosófico, social e culturalmente a conscientização também fora das escolas para que os alunos se sintam a vontade com seus familiares. Ou seja, estabelecer uma conexão de confiança que possa contribuir na diminuição das dificuldades de aprendizagem de cada um conhecendo um pouco de suas vidas bem como de seus

⁹⁶“Com o cristianismo, a educação passa as mãos dos eclesiásticos e tende a formalizar-se, a constituir-se como “arte que existe de *per si*” e que deve ser mantida com métodos. Ela se torna assim especialmente nas mãos dos jesuítas.” Cf. CAMBI, 1999, p. 459.

⁹⁷ Mas, com o nascimento do mundo moderno os eclesiásticos são expropriados da tarefa de educar: “Uma grande batalha entre tantas, talvez maior que qualquer outra, foi travada em nossos dias e quase vencida: a educação pode-se dizer tirada das mãos do clero”. Cf. CAMBI. 1999, p.459.

⁹⁸ Cita Ferrari (2008), “Para o pragmatismo, o mundo em transformação requer um novo tipo de homem consciente e bem preparado para resolver seus próprios problemas acompanhando a tríplice revolução da vida atual: intelectual pelo incremento das ciências; industrial, pela tecnologia; e social, pela democracia.” Disponível em: < <https://novaescola.org.br/conteudo/1375/anisio-teixeira-o-inventor-da-escola-publica-no-brasil>. Acesso em: 26 abr.2020.”

anseios, culturas, etc., e assim ajudá-los em seu processo de autonomia a partir das relações sociais. Coll, Palacios e Marchesi (1995, p. 334) afirmam:

O desenvolvimento é um processo social e culturalmente mediado, e a função da educação consiste nada menos do que em realizar esse trabalho de mediação entre o indivíduo e seu grupo cultural. Essas afirmativas, que se inspiram em proposições fundamentalmente vygotskyanas, servem para qualquer relação educativa, seja para as que ocorrem entre a criança e seus pais ou para outras que ocorrem entre alunos e educadores, em contextos escolares ou não.

São necessárias políticas públicas que atendam não somente o desenvolvimento e progresso econômico. Mas, que atue na formação e no desenvolvimento ético e política da sociedade que se adequem à pluralidade cultural existente em nosso país. Ora, é através de uma educação filosófica voltada para um pensamento reflexivo que poderemos pensar sobre as melhores ações, assim como da verdadeira utilidade das coisas para as pessoas. É importante que o Estado desenvolva ações que busquem a valorização do pensamento consciente independente de qualquer cultura; que busque o verdadeiro valor das pessoas, porque na verdade uma sociedade justa só pode se constituir através da igualdade da sociabilidade. Uma educação de qualidade interligada ao pensamento filosófico dentro das escolas é o fio para guiar os indivíduos ao pensamento reflexivo de si e do outro.

Entretanto, para filosofar é necessário um esforço da mente, ou seja, é necessária uma potência.⁹⁹ Ora, é essa potência de agir que pode proporcionar ao indivíduo o verdadeiro conhecimento. Esse caminho, para Spinoza, se dá através da reflexão do pensamento sobre as ideias. Portanto, se faz necessário pensar políticas públicas que planejem uma educação adequada que possa viabilizar estratégias através de um ensino de qualidade para crianças jovens e adultos que não seja voltada apenas para dogmas e costumes, ou, tão somente uma educação para formar profissionais; mas, para uma formação ética onde sejam escutados os pensamento plurais onde seja facilitado o acesso às mais diversas culturas. Isso trará às sociedades mais tolerância e empatia pelos outros.

Para Spinoza (2004, p. 384), “o mais violento dos Estados, é, pois, aquele que nega aos indivíduos a liberdade de dizer e de ensinar o que pensam; pelo contrário,

⁹⁹“Resta, portanto, somente buscar [saber] por qual potência nossa mente pode formá-las e até onde essa potência se estende; pois, descoberto isso, facilmente veremos o sumo conhecimento a que podemos chegar.” Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da emenda do intelecto*. 2015, p.71.

aquele onde a liberdade é concedida a cada um é um Estado moderado.” Para tanto, se faz necessário educar-se a partir de uma educação plural, onde seja possível uma liberdade de pensar. Ora, os primeiros anos de vida são a oportunidade para que a criança observe com naturalidade culturas diferentes para que possa manter um bom desenvolvimento. Ou seja, o respeito às diferenças precisa ser trabalhado pelos pais com responsabilidade de forma criativa e lúcida desde cedo para que assim seus filhos compreendam que embora existam diferenças é possível manter o respeito e boa convivência em sociedade. Conforme citam Coll, Palacios e Marchesi (1995, p. 332):

A interação do ser humano com o seu meio é mediada pela cultura, desde o momento do nascimento, sendo os pais, os educadores, os adultos, em geral, os outros seres humanos com os quais cada um entra em relação significativa, os principais agentes mediadores entre o indivíduo e a cultura.

Sabemos que a educação é a forma mais resistente de luta por dias melhores e por oportunidades maiores. É imprescindível refletirmos com maior profundidade sobre esses assuntos; não será difícil observar que uma crise no ensino de filosofia, assim como na área de humanas poderá levar o país para um caminho contrário ao que explicitamos como pressupostos necessários para o desenvolvimento ético, político e social de uma sociedade. Conforme E4P73D, “[...] logo, o homem que se conduz pela razão, deseja, a fim de viver mais livremente, observar os direitos comuns da sociedade civil.” Ora, são através das relações sociais que o indivíduo se constrói e se constitui, ou seja, em determinadas situações do cotidiano, da vida profissional ou até mesmo a partir da simplicidade de se observar um pássaro levar pequenos alimentos para alimentar seus filhotes em seu ninho. Ou seja, nas relações de encontros com outros corpos.

É necessário fazermos alguns ajustes; em específico aprender qual a melhor forma de colocarmos esse plano em ação. Spinoza cita em E2Ax2, que “o homem pensa.” Ou seja, os indivíduos podem ampliar seus conhecimentos na medida em que lhe são lançados desafios e metas e, maiores são as possibilidades de serem desenvolvidas suas potencialidades. Contudo, existe uma habilidade que necessita manter uma pluralidade simultânea com o pensar: o agir. Pensar uma educação de qualidade para todos é ao mesmo tempo pensar na sociedade como um todo. Ora, é a

partir da união e através da igualdade de classes¹⁰⁰ e de oportunidades que agiremos pelo bem de todos. Sabemos, dessa maneira, que descobrir e pensar sobre essas descobertas fazem parte do processo da aprendizagem humana, portanto, extremamente necessárias no processo de formação e desenvolvimento do indivíduo. Se faz necessário aprender a praticar o exercício do pensar, e isso só se dá a partir da mediação de educadores capacitados para prática de ensino e aprendizagem em filosofia, o pensamento precisa ser mediado. Para que esse pensar não seja mera opinião.

Ora, podemos pensar que uma estiagem pode ser um castigo divino, mas também podemos refletir que a estiagem decorre da falta de cuidado com a natureza, ou devido as estações do ano, ou, do quanto à mão humana por não utilizar-se de uma ideia adequada pode em muito prejudicar a sociedade como um todo e ao ecossistema do planeta. Ora, os homens ao passo que destroem o que está ao seu redor também destroem um pouco de si a cada dia. Podemos observar o quanto a filosofia se mostra importante posto que está presente em nossas vidas a todo momento; do quanto à filosofia pode organizar nosso pensamento, traçar ideias, criar caminhos que nos ajudem a pensar problemas de difícil solução. Se levarmos em conta que países de primeiro mundo onde a formação educacional é algo mais que necessário para a formação do indivíduo perceberemos o quanto se mostra útil uma boa qualidade de ensino e do quanto são necessárias durante toda a vida do ser humano e não somente durante o processo de formação e desenvolvimento humano que se dá a partir da infância.

Importa saber que a política é um campo para a excelência do planejamento de ações, ideias e práticas que podem proporcionar a sociedade o bem-estar social para que assim vivam em harmonia, em igualdade porque nada lhes falta. E o desenvolvimento educacional, profissional, científico, intelectual, pessoal, sociocultural e humano precisa fazer parte desse planejamento. O desenvolvimento da sociedade sobre a problemática aqui tratada é também de inexorável importância para as famílias, pois é o lugar onde nascem os primeiros laços afetivos. Na verdade, os seres humanos ao se relacionarem uns com os outros geralmente estabelecem normas e criam leis para que essa harmonia

¹⁰⁰ “[...] Quer dizer, superada a sociedade de classes chegando o momento histórico em que prevalecem os interesses comuns, a dominação cede lugar à hegemonia, a coerção à persuasão, a repressão se desfaz, Prevalecendo a compreensão. Aí sim, estarão dadas historicamente as condições para ao pleno exercício da prática educativa.” Cf. SAVIANI, 2008, p.69.

seja preservada. Como dito anteriormente, desde a antiguidade já se pensava uma educação adequada para a formação humana. Ou seja, uma educação que pudesse formar o cidadão para a sociedade, ou seja, que o orientasse para as executar corretamente seus deveres. É importante ressaltar que a educação ocupa um espaço primordial na formação das sociedades.

Werner Jaeger¹⁰¹ descreve que, na antiguidade, a poesia foi algo fundamental a educação e a formação do homem grego. As epopeias também ocuparam um papel de inextinguível importância, assim como, o teatro e os contos mitológicos; mas foi a partir do surgimento da filosofia que esse pensamento se tornou importante para a formação pedagógica do homem grego¹⁰². Dado os fatos, podemos observar que a educação, o pensamento e a filosofia parecem estar interligados em busca de um mesmo objetivo, ou seja, tornar a sociedade melhor. De fato, a educação ocupa um lugar importante no pensamento humano assim como a filosofia ocupa um lugar essencial para o pensamento. É a partir da qualidade de nossos pensamentos que saberemos através das ações a utilidade dos mesmos. Ora, as ações virtuosas podem educar de forma positiva e incentivar diversas pessoas ao nosso redor.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar o ensino de filosofia nas escolas para a educação e a formação humana é sem dúvida uma ideia que pode contribuir para uma sociedade mais consciente. Spinoza traz consigo inextinguíveis pressupostos para acreditarmos indubitavelmente em um caminho novo e seguro porque nos conduz à reflexão e ordenação clara das ideias, para que, assim, possamos observar atentamente qual o verdadeiro valor e utilidade dos pensamentos sobre o agir humano. O pensamento reflexivo nos ajuda a compreender o que são as ideias verdadeiras, qual a verdadeira origem dos afetos, como moderá-los e

¹⁰¹ “(1881-1961) [...] Jaeger distinguiu-se como historiador da filosofia em vários trabalhos. Em primeiro lugar, em suas investigações sobre a evolução do pensamento de Aristóteles. [...] Em segundo lugar, em seus estudos sobre a cultura grega como forma total de vida. Por fim, em suas investigações sobre a teologia dos pré-socráticos, que jogaram uma nova luz sobre aspectos até a época desconsiderados na visão de mundo nesses filósofos.” Cf. MORA, 2001. p.1572.

¹⁰² [...] “Já os antigos dedicavam atenção extrema à educação dos meninos que deviam ser cidadãos, segundo convinha as várias formas dos Estados e ao espírito que os regia.” Em tal contexto social, “a educação pública seguia as normas prescritas pelos legisladores; a privada era confiada aos exemplos das famílias”. Entretanto, o princípio era único: “formar para o Estado”, embora a formação fosse fornecida só para aqueles que possuíam o “estado” de cidadãos, “nunca para os escravos e a ínfima plebe”. Cf. CAMBI, 1999, p.459.

quais os caminhos que podem conduzir os indivíduos a liberdade e autonomia. Ora, essa liberdade consiste em buscar o bem de todos, a paz, a justiça, a concórdia e o amor. Entretanto, pensar com cautela sobre nossos desejos e afetos e do quanto é importante compreendê-los é indubitavelmente imprescindível. Como cita Spinoza, é possível alcançar a beatitude e o bem supremo. É necessário, entretanto, nos educarmos em um esforço contínuo para alcançarmos essa realidade.

Sua *Ética* nos faz compreender o valor da filosofia para a educação dos indivíduos em sociedade. Ora, uma das questões principais do filósofo holandês trata da busca pelo conhecimento verdadeiro. Considerado por muitos estudiosos e admiradores um dos grandes gênios da filosofia racionalista, seu pensamento permanece vivo em nossa atualidade mesmo após tantos séculos servindo como âncora. Cujo método à luz da razão apresenta-nos a necessidade para educar o intelecto de forma útil. É necessário conhecer e compreender as ideias e as coisas. Conforme E5P21E, “a potência da mente é definida, entretanto, exclusivamente pelo conhecimento, enquanto sua impotência ou paixão é medida exclusivamente pela privação de conhecimento, isto é, por aquilo em função do qual as ideias são ditas inadequadas.” Educar, é, pois, conduzir os indivíduos ao verdadeiro conhecimento da natureza e das causas das coisas.

Através da análise crítica aqui apresentada e a partir da visão de Spinoza observamos que se torna demasiadamente complexo pensar a educação dos indivíduos sem que a filosofia faça parte dessa construção de pensamentos. É necessário ampliar o ensino da filosofia dentro e fora das escolas. Possibilitar uma educação filosófica é antes abrir caminhos que dão acesso a um pensamento crítico dentro das instituições e também fora delas. A filosofia vista como um pensar que educa e conscientiza, é, na realidade, uma forma útil de construir pilares necessários para a formação do indivíduo ético em sociedade, uma vez que contribui para seu desenvolvimento como pessoa que reflete sobre o bem para si, para o outro e para o mundo que os cerca. É necessário sermos pessoas melhores, educarmo-nos.

Como afirma Spinoza em E4P22C, “o esforço por se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude. [...]”. Assim, demonstra à maneira dos geômetras, que é através do conhecimento verdadeiro dos afetos e das ideias que podemos desejar o que é útil e alcançar grandes alegrias através do esforço em buscar suas virtudes. Como cita o filósofo, em E4A9, “[...] em coisa alguma pode alguém mostrar mais sua destreza no

engenho e na arte do que em educar [*educandis*] os homens para que vivam por fim sob o império próprio da razão.”

É através do ensino de filosofia nas escolas de ensino regular ou básico e do exercício da prática filosófica a partir de reflexões do cotidiano das pessoas que poderemos pensar de forma consciente uma vida útil e feliz em sociedade. A classe docente ocupa um papel de extrema importância, ou seja, de mediadores na condução dessa incrível jornada que se dará pelo encandeamento das ideias, do incentivo à reflexão através da prática filosófica dentro e fora das escolas. Embora atualmente o momento seja delicado para essa missão, é necessário resistirmos e acreditarmos que existem caminhos e formas pelos quais a educação filosófica pode ser o norte para construirmos uma sociedade melhor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARISTÓTELES (384-322a.C) *Metafísica*. Tradução, textos adicionados e notas Edson Bini – 2. Ed. São Paulo: Edipro, 2012. (Série Clássicos Edipro).

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. – São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999 – (Encyclopaideia). p.459.

CERLETTI, Alejandro. *O ensino de filosofia como problema filosófico*. Trad. Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2009. (Ensino de Filosofia).

CHAUÍ, M Vida e Obra. In: SPINOZA, B. *Espinosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores), p. VI.

COLL, César et all. Desenvolvimento Psicológico e Processos Educacionais. In: *Desenvolvimento psicológico e educação*. Vol. 1. César Coll, Jesús Palácios, Alvaro Marchesi (organizadores); Tradução: Marcos A. G. Domingues; Consultoria, supervisão e revisão técnica desta edição: Francisco Franke Settinieri. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

DANIEL, Marie-France. *A filosofia e as crianças*; Prefácio de Matthew Lipman; Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo-SP. Editora Nova Alexandria, 2000.

FERRARI, Márcio. *Anísio Teixeira, o inventor da escola pública no Brasil*. Nova escola. 02 out. 2008. Disponível em: <<https://novaescola.org.br/conteudo/1375/anisio-teixeira-o-inventor-da-escola-publica-no-brasil>> Acesso em: 26 abr.2020 .

GALLO, Silvio. *Metodologia do ensino de Filosofia: Uma didática para o ensino médio*. Campinas, SP: Papyrus, 2012.

LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa. *Esperança e liberdade na constituição do Estado em Benedictus de Spinoza*. Pref. Emanuel Ângelo da Rocha Frago. – Fortaleza: EdUECE, 2016.

MORA, J.F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I. (A-D). Ed. Marcos Marcionílio. Trad. Maria Stela Gonçalves; Adail Sobral; Marcos Bagno; Nicolás Nyimi Campanário. Rev. Renato da Rocha Carlos. Edições Loyola. Ipiranga. São Paulo-SP. 2001.

MORA, J.F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo II. (E-J). Ed. Marcos Marcionílio. Trad. Maria Stela Gonçalves; Adail Sobral; Marcos Bagno; Nicolás Nyimi Campanário. Rev. Renato da Rocha Carlos. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MORA, J.F. *Dicionário de Filosofia*. Tomo III. (K-P). Ed. Marcos Marcionílio. Trad. Maria Stela Gonçalves; Adail Sobral; Marcos Bagno; Nicolás Nyimi Campanário. Rev. Renato da Rocha Carlos. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

SAVIANI, Dermeval. *Escola e Democracia*. Campinas-Sp: Autores Associados, 2008. – (Coleção educação contemporânea).

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SPINOZA, Benedictus de. 1632-1677. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução: Cristiano Novaes de Rezende – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

SPINOZA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. 3ª ed. Lisboa: Casa da Moeda. Departamento Editorial da INCM, 2004.

RABENORT, William Louis, 1870-1938. *Spinoza como educador*. Pref. Juliana Merçon; introd. Trad. Brasileira Fernando Bonadia de Oliveira; tradução para o

português GT Benedictus de Spinoza; coordenação Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso
/ Francisca Juliana Barros Sousa Lima. – 1. Ed. Fortaleza: EdUECE, 2018.

O CONCEITO DE TEMPO EM KANT E BERGSON: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Roberto Pereira Veras*

Resumo: Este trabalho tenciona explicitar de maneira propedêutica, como o conceito de *tempo* - *καιρός/κρόνος* é paulatinamente comentado na história da filosofia. Para tanto, iremos utilizar a noção instituída por Immanuel Kant (1724-1804), em sua obra *Crítica da Razão Pura* de 1781, tal como sua relação com a concepção do filósofo francês Henri Bergson (1859-1941), em *O Pensamento e o Movimento* de 1934. Por conseguinte, procuraremos apresentar algumas notas de modo hermenêutico, sobre essa dúplice perspectiva de modo amplo, para uma melhor compreensão do tema proposto, que ainda se encontra em aberto nos dias atuais. Assim procedendo, utilizaremos alguns comentadores e outras obras para edificação de nosso posicionamento ante as múltiplas concepções acerca da temporalidade na história da filosofia.

Palavras-chave: conceito. filosofia. tempo.

THE TIME CONCEPT IN KANT AND BERGSON: SOME CONSIDERATIONS

Abstract: This work intends to explain in a propaedeutic way, how the concept of time - *καιρός/κρόνος* is gradually commented on in the history of philosophy. For that, we will use the notion instituted by Immanuel Kant (1724-1804), in his work *Critique of Pure Reason* of 1781, as well as his relation with the conception of the French philosopher Henri Bergson (1859-1941), in *The Thought and the Movement* of 1934. Therefore, we will try to present some notes in a hermeneutic way, about this double perspective in a broad way, for a better understanding of the proposed theme, which is still open today. In doing so, we will use some commentators and other works to build our position in view of the multiple conceptions about temporality in the history of philosophy.

Keywords: concept. philosophy. time.

1. INTRODUÇÃO

A problemática do tempo - *καιρός/κρόνος* consegue ser resolvida em alguma área do conhecimento? Sabemos que contemporaneamente esta questão permanece em aberto e merece ser genuinamente investigada, uma vez que durante a história da humanidade várias perspectivas foram apresentadas de maneira satisfatória durante toda a história da filosofia, mostrando aspectos, opiniões e múltiplas discussões acerca do conceito da temporalidade.

* Doutor em Ciências das Religiões pela UFPB. Professor de Filosofia do Instituto Federal do Acre – IFAC. Líder do grupo de pesquisa NEPAI/IFAC/CNPq. Membro da Associação Brasileira de Filosofia da Religião – ABFR. E-mail: roberto.veras@ifac.edu.br

Essa problemática surge explicitamente no mundo clássico quando os gregos, por meio da poesia, apresentam inicialmente uma explicação teorizante através da mitologia como sendo elemento fundante para as respostas da realidade vivida. Nesse aspecto, identificamos de maneira sumária o fator da razão como condição de desenvolvimento para uma busca do ser humano em determinado *tempo* e *espaço*. Existem dois tipos de *tempos* que podemos caracterizar no mundo antigo o *Chronos* - *Κρόνος* e o *Kairós* - *Καιρός*.¹⁰³ O primeiro *tempo* é o que pode ser medido, calculado e avaliado. Ele é regido por um Deus. Por outro lado, o segundo *tempo* é indeterminado, isto é, quando algo especial acontece fora do comum proporcionando uma potência de ruptura absoluta.¹⁰⁴ Assim sendo, podemos apontar de modo amplo para o entendimento de nossa proposta o pensamento alguns Pré-socráticos, a saber, o filósofo Parmênides de Eleia (530 - 460 a.C), como sendo logicamente um dos pioneiros a tentar apresentar considerações plausíveis acerca da questão da temporalidade com a utilização dos conceitos metafísicos do *Ser* e *Não-Ser*. O *tempo*, segundo ele, poderia se mostrar como sendo apenas uma transformação causal das manifestações da natureza apenas em nossa mente. Em outras palavras, o conceito de *tempo* parmenidiano pertence ao não existir, uma vez que a realidade seria indivisível e imutável, características substancialmente apresentadas na matéria.

Adiante, podemos assinalar o pensamento filosófico de Zenão de Eleia (505 - ? a.C),¹⁰⁵ discípulo de Parmênides, que apresentou uma impossibilidade de representação do *tempo*, uma vez que ele sendo subdividido em múltiplas partes torna-se apenas uma ilusão, ou seja, a temporalidade não também existe. Para representarmos essa conjectura, temos como principal exemplo, a flecha lançada de um ponto A em destino ao B, no qual a anterioridade do ponto B necessariamente perpassa pelo ponto A e assim sucessivamente. Todavia, para Platão (427-348 a.C), seu conceito de ideia é apresentar um modelo filosófico a respeito da problemática do *tempo*. Para ele existe a edificação do *tempo* enquanto formação de unidade ontológica, isto é, através de um

¹⁰³ *Chronos* (em grego Κρόνος, que significa *tempo*; em latim *Chronus*) era a personificação do tempo. Esse tempo é sequencial e pode ser medido segundo os gregos. O tempo *Kairós* (em grego καιρός), advém da linguística grega clássica, cujo significado tende a ser um tempo certo, oportuno ou supremo ante a simultaneidade dos fatores reais.

¹⁰⁴ Podemos destacar no âmbito das Ciências das Religiões, quando o referido tempo *Kairós/Kaiρός* se estabelece como a experiência do sagrado ao produzir uma narrativa mítica. Isso porque somente o mito é capaz de fornecer e captar o tempo vivido de forma sagrada.

¹⁰⁵ Note que existe uma interrogação na data de histórica de Zenão pelo fato de algumas obras pré-socráticas se destruírem com o tempo, bem como a grande perda de material na biblioteca de Alexandria.

espectro demiurgo - *δημιουργός*.¹⁰⁶ Em termos mais específicos, um ser divino consegue organizar o caos primitivo ordenando tanto o tempo *Chronos* - *Κρόνος* quanto o *Kairós* - *Καιρός*.

De modo condensado, na Idade Média, por sua vez muito foi ilustrado pelos padres da patrística o conceito de *tempus* no campo da religiosidade, sobretudo nos aspectos do cristianismo. A influência greco-romana também subjaz uma base sólida de afirmações abstratas oriundas do mundo *suprassensível*. Contudo, para Aurelius Augustinus Hipponensis (354-430 d.C), a interinidade é obra de Deus. Para o filósofo africano, o *tempus* é o fragmento da eternidade oriunda do ser celestial.

“Nenhuns tempos Vos são coeternos porque Vós permaneceis imutável, e se os tempos assim permanecessem, já não seriam tempos. Que é, pois, o tempo? [...] Vós sois, antes de todos os tempos, o eterno Criador de todos os tempos. Estes não podem ser coeternos convosco, nem nenhuma das outras criaturas, ainda que haja algumas que preexistem aos tempos”. (AGOSTINHO, 1981, p. 30)

Agostinho de Hipona em sua obra autobiográfica *Confissões* - 400, mais exatamente no Livro XI, propõe uma compreensão da eternidade sendo uma dádiva do criador –, Deus. Por ele nossa vida é estabelecida dentro do *tempo* e *espaço* que se moldam através de sua conveniência celeste. Isso ocorre devido nossa dependência mutável e periférica. Já o Altíssimo, o ser supremo que tudo pode sendo causa de si mesmo é indivisível, portanto é dele o tempo eterno e todos os outros possíveis - *passado*, *presente* e *futuro*. Ninguém atravessa o mar dos séculos se não for ela fé em Deus.

De maneira resumida, o que propomos foi uma pequena reminiscência sobre os primeiros registros históricos-filosóficos sobre o conceito de tempo no mundo Ocidental. Não é nosso intuito estabelecer um fio condutor sobre o tempo no medievo, mas de sinalizar sua corroboração na história racional da humanidade. Feito isso, buscamos entender seu papel importante no escopo da realidade de seu valor enquanto problema funcional da filosofia. De modo horizontal, buscaremos estabelecer na modernidade dois recortes analíticos sobre as obras de Immanuel Kant e Henri Bergson, vislumbrando, não obstante, seus principais conceitos e perspectivas basilares sobre o tema proposto.

2. O CONCEITO DE TEMPO EM IMMANUEL KANT

¹⁰⁶ Entenda demiurgo - *δημιουργός* em Platão como sendo um artífice que promove toda uma estruturação física e metafísica do mundo. Assim podemos caracterizar uma condição de existência das coisas por meio de uma criatura onipotente.

A questão do tempo é bastante complexa para tentarmos solucionar rapidamente. Como a própria introdução nos apresenta, a questão do *tempo* é um tema bastante complexo para resolvermos com apenas dois autores. Nesta seção iremos apenas apresentar o pensamento filosófico de Immanuel Kant (1724-1804), e sua contribuição sobre o conceito da temporalidade do sujeito transcendental. Primeiramente, após esta breve introdução do tema iremos fazer um recorte em direção ao período moderno buscando estabelecer diretrizes para o desenvolvimento de respostas acerca do tempo. Todavia, afirmamos anteriormente que o pensador proposto foi Kant, cuja contribuição merece ser inexoravelmente apreciada. E para uma análise hermenêutica utilizaremos a filosofia proposta por Henri Bergson (1859-1941), que no advento da contemporaneidade mostra uma tese a respeito do tempo com outros aspectos utilizando em sua filosofia: biologia, sociologia e espiritualidades exibindo o conceito de *Duração*.

Temos a filosofia proposta por Kant em sua obra máxima *Crítica da Razão Pura* de 1781, que aparece como um divisor de águas no pensamento Ocidental. Isso porque sua tese tinha como principal objetivo elevar os limites da razão até onde poderia ser possível o pensamento puro e racional do mundo fenomênico. O sujeito transcendental¹⁰⁷, por sua vez é aquele que ultrapassa os limites da razão chegando até a *coisa-em-si*¹⁰⁸, pois o mundo, para Kant é composto de fenômenos nos quais conseguimos acessar cotidianamente através das nossas estruturas do conhecimento.

O filósofo alemão apresentou nesse aspecto uma “crítica” como forma de examinar os limites da atuação da competência intelectual no processo epistemológico do saber; isto é, avaliar a competência das faculdades do *ânimo* (*gemüt*). Nesse sentido existe uma grande diferença sob a metafísica dogmática tradicional, ao passo que para ele não podemos tentar compreender a *coisa-em-si*, ou seja, somente podemos conhecer os fenômenos representativos. “Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori* mediante os conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este

¹⁰⁷ Cf. A percepção; eu; sujeito; objetos e sujeitos transcendentais. KANT, E. *Dicionário Kant*, Tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p. 300.

¹⁰⁸ Cf. Arquétipo; *coisa-em-si*; inteligível; *noúmeno*; objeto e sujeitos transcendentais. KANT, E. *Dicionário Kant*, Tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p. 301.

pressuposto”. (KANT, 1994, p.20) Assim, os critérios de conhecimento do sujeito transcendental transformam-se em diferentes aspectos; isso porque, segundo o modelo filosófico kantiano a estrutura do conhecimento proveniente do próprio homem estabelece critérios específicos em cada parcela de desenvolvimento intelectual.

Em termos kantianos, podemos afirmar que esse modo de pensar se caracteriza por estar inserido no âmbito do *eu* transcendental. Para ele, o sujeito possui condições de acesso ao próprio conhecimento, na medida que o sujeito tem a capacidade cognitiva de extrair a essência dos objetos oriundos do mundo de forma desordenada chamadas de mundo desordenado ou noumeno - *νοούμενον*”. Ademais, nossa cognoscibilidade realiza etapas que possibilitam o conhecimento prévio de nossas representações que, não obstante, esse procedimento é feito pelas sensações empíricas atuando constantemente nas formas puras de conhecimento que estabelecem formas ao mundo exterior do eu cognitivo. Com isso, o conhecimento para Kant começa na experiência, de tal modo como Aristóteles¹⁰⁹, mas para o filósofo alemão podemos ir além, chegando à transcendência.

Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podemos prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo no que se diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como eles se poderia conhecer algo a priori; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição posso perfeitamente representar essa possibilidade. (KANT, 1994, p. 20)

¹⁰⁹ O pensamento aristotélico foi fundamental para o desenvolvimento da metafísica enquanto ciência das primeiras causas e princípios. Dessa maneira, os estudos sobre a temática do tempo eram pesquisados constantemente nas suas teorias filosóficas. Assim, o conhecimento das coisas se faz necessário para o entendimento da questão do tempo, cuja sua essência se torna metafisicamente representada por conceitos abstratos. Nesse Sentido, a experiência, tão quanto em Kant é condição *sine qua non* para o desenvolvimento parcial do processo de conhecimento do sujeito que é motivado pelo mundo. “Todos os homens, têm por natureza, desejo de conhecer: uma prova disso é as sensações, pois fora até sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras, as visuais. Com efeito, não só para agir, mas até quando não nos propomos operar coisa alguma, preferimos por assim dizer, a vista aos demais. A razão é que ela é, de todos os sentidos, o que melhor nos faz conhecer as coisas e mais diferenças nos descobre” Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Tradução de Zinzenzo Cocco, São Paulo: Victor Civita, 1984, p. 11.

Desse modo conseguimos caracterizar um primeiro momento da filosofia kantiana, cuja propedêutica metafísica encontra-se inserida no sujeito transcendental, uma vez que todo conhecimento depende da elaboração cognitiva do sujeito. De modo vasto, podemos afirmar que através das faculdades do conhecer, o sujeito pensante se direciona para o mundo e representa-o de maneira conveniente.

Nesse aspecto localizamos na primeira parte da *Crítica da Razão Pura* - 1787, a estética transcendental que inicia a explicação acerca do desenvolvimento intelectual do sujeito pensante. No princípio da formatação do conhecimento é a faculdade da sensibilidade responsável pelo primeiro contato com o mundo externo. Ela possui a capacidade de receber objetos por meio da intuição, ou seja, de maneira imediata ao ter o primeiro contato com os dados da experiência que são provenientes das sensações. Por isso, através da sensibilidade produzimos representações de maneira ainda não intelectualizadas logicamente.

A intuição empírica tem uma forma representativa, ela se vincula aquilo que o fenômeno aparece por meio de caracteres empíricos. Em outras palavras, ela faz parte daquilo que se encontra depois de toda experiência, cuja materialidade é sua principal característica, ou seja, *a posteriori* que é representativa na intuição. A forma, entretanto, é aquilo que organiza a multiplicidade na unidade de maneira pura, fora de toda empiria, ela possibilita o conhecimento dos fenômenos da experiência. Assim, o criticismo kantiano propõe uma conexão entre os elementos da sensibilidade com o entendimento, isso porque todo conhecimento implica numa relação – ou melhor, numa correlação – entre o sujeito e o objeto. Desse modo, somente conhecemos o *ser* das coisas na medida em que surge para o receptor, ou seja, o sujeito do conhecer. O produto do conhecer torna-se a dar forma a uma matéria. A matéria é *a posteriori* e a forma é *a priori*.¹¹⁰

¹¹⁰ Decidimos explicitar nesse momento a expressão latina *a priori* que discrepa em relação *a posteriori*, na medida em que a primeira significa o conhecimento puro das coisas antes de qualquer experiência sensível. Por outro lado, *a posteriori* tem como significado o conhecimento de todas as coisas depois da experiência. Com esses dois termos foram designados os elementos das três distinções seguintes: 1 a distinção entre a demonstração que vai da causa ao efeito e a que vai do efeito à causa; 2a a distinção entre os conhecimentos que podem ser obtidos com a razão pura e os conhecimentos que podem ser obtidos com a experiência; 3S a distinção entre tautologias e verdades empíricas. A noção kantiana de *a priori* como conhecimento independente da experiência, mas não precedente (no sentido cronológico) à própria experiência, é, sob certo aspecto, a mesma de Leibniz e dos wolffianos. "Existem", dizia Leibniz, "ideias que não nos vêm dos sentidos e que encontramos em nós sem formá-las, ainda que os sentidos nos deem ocasião de apercebê-las" (*Nouv. ess.*, I, 1, § 1). Kant deu mais rigor a essa noção, distinguindo os conhecimentos *a priori puros*, que, além de não dependerem absolutamente de nenhuma experiência, são desprovidos de qualquer elemento empírico. P. ex., acrescentava ele, a proposição "Toda mudança tem sua causa" é uma proposição *a priori*, mas não é pura, porque mudança é um conceito que só pode ser

“Como corolário do conhecimento *a priori* os juízos analíticos, a saber, (todos os corpos são extensos) ou os sintéticos (todos os corpos são pesados)”. (LEITE, 2007, 39-41) Portanto, os juízos analíticos não precisam de experiências para comprovação de sua validade, eles são aprioristicamente concedidos. Por outro lado, os juízos sintéticos possuem algo de experimentação, nesse caso faz necessário examinar o conteúdo da proposição. Nesse último exemplo os juízos *a posteriori*, são comprovados pela observação do sujeito transcendental.

A faculdade da sensibilidade é a primeira atuante no processo de desenvolvimento do conhecer. Nela situam-se o *espaço* e o *tempo* de forma pura *a priori*. “Denomina-se *a priori* o conhecimento que distingue do empírico, cuja sua origem e *a posteriori*, ou seja, na experiência”. (KANT, 1994, p.37) Para Kant, a estética transcendental é uma condição pura de acesso a outras representações, isso porque ele não é um conceito empírico retirado da experiência, bem como disponibiliza uma forma pura e universal como condição pura do conhecimento. O espaço da sensação não é um conceito que pode ser discutido, antes de mais nada é proveniente de intuição pura.

Designo por *estética transcendental* uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*. Tem que haver, pois, uma tal ciência, que constitui a primeira parte da teoria transcendental dos elementos, em contraposição à quem contém os princípios do pensamento puro e que se denominará lógica transcendental. Na estética transcendental, por conseguinte, isolaremos primeiramente a sensibilidade, abstraindo de tudo o que o entendimento pensa com os seus conceitos, para que apenas reste a intuição empírica. Em segundo lugar, apartaremos ainda desta intuição tudo o que pertence à sensação para restar somente a intuição pura e simples, forma dos fenômenos, que é a única que a sensibilidade *a priori* pode fornecer. (KANT, 1994, p. 62-63)

extraído da experiência (*Crít. R. Pura*, intr., 1). Mas a originalidade da noção kantiana está na função atribuída a *a priori*, que não constitui um campo ou domínio de conhecimentos à parte, mas a condição de todo conhecimento objetivo. *A priori* é a forma do conhecimento, assim como *a posteriori* é o conteúdo. Em *a priori* fundam-se os conhecimentos da matemática e da física pura; mas o *a priori* por si mesmo não é conhecimento, mas a função que condiciona universalmente qualquer conhecimento, tanto sensível quanto intelectual. Os juízos sintéticos *a priori* são, com efeito, possíveis, em virtude das formas *a priori* da sensibilidade e do intelecto. O *a priori* é, para Kant, o elemento formal, isto é, ao mesmo tempo o que condiciona e fundamenta todos os graus do conhecimento; e não só do conhecimento, já que também no domínio da vontade e do sentimento subsistem elementos *a priori*, como demonstram a *Crítica da Razão Prática* e a *Crítica do Juízo*. A noção kantiana de *a priori* foi adotada ou pressuposta por boa parte da filosofia moderna. Cf. ABBAGNAMO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 76-77.

Dessa forma podemos de maneira segura adentrar aos pensamentos kantianos mais peculiares da faculdade da sensibilidade. Anteriormente, conseguimos compreender como é estabelecida a primeira faculdade do conhecimento para o filósofo de Königsberg.

O *espaço* puro, *a priori*, não é considerado um conceito empírico, isso porque não podemos extrair experiências externas do espaço sem antes apresentar no próprio sujeito uma condição pura para a representação. Nesse sentido, o espaço tende a ser uma representação necessária para o fundamento dos elementos externos. Também não podemos acrescentar conceito discursivo ao espaço, tão qual sua origem, pois somente existe um espaço puro segundo os termos kantianos. Nesse aspecto, a condição de existência do espaço é representada de maneira infinita. “Todavia, é assim que o espaço é pensado (pois todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito). Portanto, a representação originária de espaço é *intuição a priori* e não conceito”. (KANT, 1994, p. 66) Adiante, como podemos perceber, o espaço estabelecido por Kant não é constituído de fundamentações conceituais, bem como de representações geométricas concretas. Antes disso, o espaço é puramente intuição.

Nesse momento iremos introduzir a problemática do *tempo* que é nosso objeto de pesquisa neste trabalho. Doravante iremos compreender a necessidade de adentrar nos temas que fundamentam o criticismo kantiano. A questão do conceito de tempo para a filosofia torna-se um ponto arquimediano no sentido metafísico do *ser*. Em outras palavras, o problema do *tempo* percorre todo um universo metafísico, no qual que faz necessário uma contribuição histórica e imparcial para tentarmos apresentar pontos satisfatórios sobre o tema. Podemos apontar uma definição que segundo Carlos Reis (1994, p. 9-10): “que o tempo para o filósofo grego, não pode ser dividido mesmo composto, então é fato afirmarmos que o tempo é inexistente, uma vez que as partes do tempo participam umas do passado outras do futuro”. Então o que seria o tempo para Kant? “Não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer. Porque nem a simultaneidade nem a sucessão surgiriam na percepção se a representação do tempo não fosse o seu fundamento *a priori*”. (KANT, 1994, p. 70) Contudo, para o filósofo alemão, o *tempo* é puro por si mesmo em sua natureza transcendente.

Nesse âmbito, o *tempo* é dado puro, longe de toda a experiência, somente nele que existe a condição que possibilita a realidade dos fenômenos. Com isso, podemos

afirmar que no contexto kantiano, o *tempo* não pode ser discursivo, pois ele é necessariamente forma de pura, ou seja, intuição do sujeito transcendental. A realidade do tempo conceitual subjaz o elemento matéria enquanto fundamento da sensibilidade. Logo, podemos afirmar que o *tempo* tem apenas uma dimensão, isto é, existem tempos diferentes, mas não são simultâneos, são sucessíveis. “A infinitude do tempo nada mais significa que qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único que lhe serve de fundamento. Portanto, a representação do tempo originária do tempo terá de ser da como ilimitada”. (KANT, 1994, p. 71) O resultado desse processo intelectual é que o *tempo* seja como um fator do sentido interno, isto é, da intuição enquanto mecanismo para o conhecimento. Ele em sua magnitude não pode ser divisível por fatores matemáticos, bem como por regras gerais do entendimento. O sujeito pensante do conhecimento é quem determina a relação das representações em nossa interioridade. O *tempo*, no sentido metafísico do *ser*, constitui-se apenas na ótica kantiana como uma condição *sine qua non* de possibilidades para o sujeito de forma introspectiva, proporcionando fundamentos primários na produção de informações dos fenômenos aparentes. A impossibilidade do acesso a *coisa-em-si* mantém uma grande lacuna, pois a faculdade da sensibilidade não proporciona o acesso as realidades suprassensíveis, como por exemplo: Deus, alma e cosmologia do mundo.

Todavia, apresentarmos nas próprias palavras do filósofo alemão essa afirmação sobre o conceito de tempo em seu pensamento:

O tempo é, pois simplesmente, uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (porque é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados pelos objetos) e não é nada em si, fora do sujeito. Contudo, não é menos necessariamente objetivo em relação a todos os fenômenos e, portanto, a todas as coisas que se possam apresentar a nós na experiência. Não podemos dizer que as coisas estão no tempo porque faz abstração, no conceito de coisas em geral, de todo o modo de intuição é, prioritariamente, a condição própria pela qual o tempo pertence à representação dos objetos. Mas, se a condição for acrescentada ao conceito e dissermos: todas as coisas, enquanto fenômeno (objetos da intuição sensível), estão no tempo, o princípio adquire a conveniente validade objetiva e universalidade *a priori*. (KANT, 1994, p.74)

O *tempo* puro, para Kant, nesse aspecto pode ser observado de maneira subjetiva e que não é divisível conforme o tempo *Chronos* apresentado anteriormente. Isso porque segundo o filósofo de Königsberg, a transcendentalidade do sujeito admite um *tempo* legítimo, perceptível para estruturação dos elementos oriundos da intuição. Nesse sentido, o *tempo* na universalidade não pode ser subjugado, isto é, indivisível, pois isso promove indubitavelmente uma sucessão de eventos que não cabe no modelo de teses kantianas sobre a estrutura do sujeito transcendental. “O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral”. (KANT, 1994, p. 73) Para Kant, o *tempo* não é um fenômeno, pois antes de tudo ele é condição primeira para a edificação do conhecimento no âmbito físico.

Nossa primeira perspectiva basilar foi anunciada como o *tempo* puro do sujeito transcendental kantiano. Este como sendo indivisível e necessário para formulação do conhecimento do mundo sensível. Doravante iremos perceber a conceptualização filosófica proposta por Bergson para uma melhor narrativa do tema.

3. O CONCEITO DE TEMPO EM HENRI BERGSON

Adiante, no segundo momento demonstrativo buscaremos tratar do posicionamento filosófico estabelecido pelo filósofo francês Henri Bergson (1859-1941), sobretudo em sua obra *O Pensamento e o Movente* de 1934, que constitui uma reflexão sobre os métodos filosóficos utilizados anteriormente pela tradição. Isso porque o sistema tradicional uma exatidão na expressão de termos estáticos, bem como a submissão da linguagem em conceitos meramente cristalizados nos quadros fixos axiomáticos. A principal maneira de combater isso segundo Bergson, foi denunciando o distanciamento da realidade promovido pelos sistemas filosóficos através da linguagem e dos conceitos estagnados na concepção dos pesadores.

Dessa forma, o filósofo francês não admite, em sua tese, um conhecimento pautado na pluralidade de cadeias racionais ou sistemas lógico-matemáticos concatenados em série. Para ele, antes de mais nada, é necessária uma libertação intelectual desse modelo de estruturação reflexiva. Bergson tem como subterfúgio o método de empirismo verdadeiro, ou seja, a intuição como forma de conhecimento real do mundo. Nesse sentido ocorrerá inexoravelmente um confronto entre a pseudofilosofia como forma de harmonizar uma realidade filosófica mais acessível ante condições encontradas anteriormente pelos “Conceitos usuais transmitidos pelas palavras”. (BERGSON, 1950, p. 44-45) Um ponto nuclear e filosófico que Bergson se atenta é a problemática do *tempo*. Ele parte da natureza e tenta compreender esse fator por meio das análises conceituais de seu contemporâneo Space¹¹¹. Mas, como seria possível conhecer o *tempo* partindo daquilo que é móvel? Para o filósofo francês, essa questão era muito complexa, pois a teoria spenceriana não poderia distinguir o evolucionismo de forma concreta.

A filosofia de Spencer visava tirar o recalque das coisas e modela-se pelo detalhe dos fatos. Sem dúvida, ainda procurava um ponto de apoio em generalidade vagas. Sentíamos perfeitamente a fraqueza dos Primeiro Princípios. Mas essa fraqueza parecia-nos dever-se ao fato de que o autor, insuficientemente preparado, não havia podido aprofundar as “ideias últimas” da mecânica. [...] Sabíamos perfeitamente, desde nossos anos de colégio que, a duração é medida pela trajetória de um móvel, e que o tempo matemático é uma linha; mas ainda não havíamos que essa operação destoa radicalmente, pois não se exerce sobre um aspecto ou efeito representativo daqui que se quer medir, mas sobre algo que exclui. A linha que medimos é imóvel, o tempo é mobilidade. A linha já é algo já feito, o tempo é aquilo que se faz e, mesmo, aquilo que se faz de modo que tudo se faça. A medida do tempo nunca versa sobre a duração enquanto duração; contamos apenas um certo número de um certo número de extremidades de intervalos ou de *momentos*, isto é, em suma, paradas virtuais no tempo. (BERGSON, 2006, p. 04-05 [grifo do autor])

¹¹¹ Pensador contemporâneo a Bergson que se preocupa com as questões que envolvem o evolucionismo. Cf. SPENCER, H. *Fist Principles*, Cap.3.

Desse modo, podemos afirmar que o *tempo* matematizado não pode ser caracterizado universalmente. A filosofia proposta por Bergson tem como principal objetivo apresentar o momento inteiro que é a *Duração*. Mas o que seria a *Duração* para Bergson? A *Duração* é o conceito empregado por Bergson para demonstrar o *tempo* na realidade efetiva das coisas. Ela é o percorrer do tempo uno e interpenetrado, totalmente oposto ao tempo físico ou a sucessão divisível que é passível de ser calculado pelas ciências práticas. “A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu deixa de viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os interiores”. (BERGSON, 1993, p. 72) A *Duração* é um fato que podemos sentir e viver através da experiência, e, não por meio de um conceito. “Pois, se a duração, ou o tempo real, é, para Bergson, a própria realidade, é justamente porque o sentido do tempo real é esse novo sentido do ser.” (CAPPELLO, 2005, p. 187) Assim, conseguimos compreender que o método intuitivo promove uma ruptura com a tradição filosófica da metafísica, ao passo que os conceitos não proporcionam uma condição para o desenvolvimento de verdades, bem como de realizações no campo da verdade enquanto forma de conhecimento. Em outros termos, a filosofia bergsoniana, não afirma a verdade, pois a mesma posiciona métodos para alcançar padrões sobre a verdade. Bergson utiliza o *eu exterior* e *eu interior*, na proporção de um mesmo *eu*¹¹². Para tanto, ele posiciona esses conceitos “suaves e simples” como forma de identificar o próprio desenvolvimento da vida por meio da consciência. Isso porque, a consciência é temporalidade se relacionando consigo mesma. Ele tenta compreender a espiritualidade do homem conseguindo afirmar que não é possível através da análise estudar o misticismo humano. “[...] esse algo que transborda do corpo por todos os lados e que recriamos a si mesmo cria atos é o “eu”, é a “alma”, é o espírito – sendo o espírito precisamente uma força que pode extrair de si mesma mais do que contém, devolver mais do que recebe [...]” (BERGSON, 2009, p.31) Podemos caracterizar a intuição como método filosófico proposto por Bergson para a busca da realidade espiritual, assim consequentemente uma compreensão daquilo que seja real em si mesmo, a saber: *Duração*.

¹¹² E o que é o *eu*? Alguma coisa que parece, com ou sem motivo, transbordar de todas as partes do corpo que está ligado a ela, ultrapassá-lo tanto no espaço como no tempo. Cf. BERGSON, H. *A energia espiritual*, Tradução de Rosemary Costhek Abílio, São Paulo: Martins fontes, 2009, p. 30.

É verdade que contamos os momentos sucessivos da duração e que, pelas suas relações com o número, o tempo nos surge, em primeiro lugar, como uma grandeza, mensurável, completamente análogo ao espaço. [...] A verdadeira duração, a que a consciência percebe, deveria portanto classificar-se entre as grandezas ditas intensivas, no caso as de intensidades se poderem chamar de grandezas [...] (BERGSON, 1993, p. 77-78)

A sensação é o acesso imediato da consciência para a concepção do *tempo* fragmentado e percebido matematicamente. Para Bergson a realidade são fatos despedaçados de uma realidade uma. Os critérios de plausibilidade com relação ao *tempo*, para ele, fazem parte de um escopo totalmente intrínseco à luz da própria sinergia consoante a *Duração*. Esta como sendo uma unidade indivisível presente em toda dimensão que caracteriza a realidade única e indivisível matematicamente como acontece no *tempo* cronológico.

Portanto, a temporalidade em sua magnitude não pode ser subdividida em categorias fracionárias, antes de tudo, ele é universalmente linear e concreto. Desse modo, conseguimos destacar o papel fundamental das impressões imediatas na corroboração do acesso ao conhecimento não somente do mundo, mas das questões abstratas produzidas pela própria consciência. Tanto o tempo quanto o espaço são imprescindíveis no plano fenomenológico de acesso ao mundo sensível no qual teorizamos e distinguimos a todo momento.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

De modo sintético, tentamos apontar neste trabalho dois posicionamentos filosóficos das formas conceituais de *tempo* de modo sucinto no âmbito do pensamento moderno e contemporâneo. Nesse aspecto conseguimos sumariamente obter resultados divergentes através da duplicidade argumentos fornecidos em suas vertentes filosóficas. Através do método hermenêutico percebemos duas as teorias fazendo uma reestruturação sobre o problema com o conceito de *tempo* do mundo antigo.

Nesse ponto obtivemos resultados satisfatórios, cuja dimensão foi alcançada. Não queríamos resolver o problema do *tempo*, pois é uma investigação ainda muito pertinente para os dias atuais. Ademais, seria muito interessante a compreensão do leitor apenas do posicionamento histórico-filosófico e conceitual dos termos empregados nesse texto, uma vez que o problema foi exposto e direcionado com ênfase para a

problemática do *tempo* como fator predominante da filosofia apresentada em teorias dos respectivos autores.

O *tempo Kairós/ Καίρός*, enquanto unidade permanente e indivisível é predominante na concepção filosófica tanto de Kant quanto Bergson. Percebemos que em Kant, o *tempo* é uma condição necessária para o desenvolvimento do processo de conhecimento estabelecido pelo sujeito transcendental. Sem a forma da temporalidade não existiria o espaço de maneira pura, que tem como principal objetivo em conjunto, fundamentar a possibilidade de compreensão da realidade fenomênica.

Por outro lado, Bergson afirma em sua teoria máxima o desenvolvimento único da intuição como forma de acesso a realidade espiritual que, segundo o autor, proporciona o conhecimento daquilo que subjaz toda a realidade atemporal da existência, a *Duração*. Essa, por sua vez, não é fracionada matematicamente e por isso não se enquadra no tempo *Chronos/ Χρόνος*, a *Duração* é interpenetrada, pois ela basta por si mesmo. O *tempo*, segundo Bergson, é um fator indivisível, assim como também para Kant na estrutura transcendental.

Em síntese, o problema do *tempo* teve grandes avanços no âmbito da filosofia pela noção de Kant do transcendentalismo e Bergson com a *Duração*. A temporalidade subdividida ficou aparte das ciências exatas que desenvolveram um rigor e relativismo desnecessário para a compreensão metafísica das coisas. As formas de entendimento do *tempo* não estabelecem respostas acentuadas. Porém, cabe a filosofia o aprofundamento dessas questões sob uma perspectiva plenamente racional-intuitiva plenamente humanizada.

REFERÊNCIAS

ABBAGNAMO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO, S. **O Homem e o Tempo**. In: Confissões. 10. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1981.

ARISTÓTELES. **Metafísica**, Tradução de Zinzenzo Cocco, São Paulo: Victor Civita, 1984.

BERGSON, H. **La pensée et le Mouvant**. Paris: PUF, 1950

_____. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.** Tradução de João Gama. São Paulo: Edições 70, 1988.

_____. **O pensamento e o movente.** Tradução de Bento Prado Neto, São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Tópicos)

_____. **A energia espiritual.** Tradução de Rosemary Costhek Abílio, São Paulo: Martins fontes, 2009.

CAPPELLO, M. **Crítica e ontologia na filosofia de Bergson.** 199f. Tese de Doutorado - (Universidade de São Paulo). São Paulo. 2005.

KANT, E. **Crítica da razão pura.** Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. **Dicionário Kant,** Tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

LEITE, F. **10 lições sobre Kant.** Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

REIS, J. **Tempo, história e evasão.** São Paulo: Papyrus, 1994.

A ONTOLOGIA DA CONSCIÊNCIA E SUAS CARACTERÍSTICAS SOB A ÓTICA DO NATURALISMO BIOLÓGICO

Andre Renan Batistella Noara*

Resumo: O presente estudo tem por objetivo elaborar uma análise referente ao modo com o qual o filósofo americano John Rogers Searle (1932) concebe e define os fenômenos conscientes. Para tanto, será feito uso de duas obras consideradas fundamentais: *A Redescoberta da Mente* (1997) e *O Mistério da Consciência* (1998). A metodologia se dará da seguinte forma: primeiramente será investigado os argumentos em prol da irreducibilidade ontológica. Posteriormente será analisada a definição de consciência em Searle. Por fim será analisado as características da consciência. Acredita-se que o presente estudo trará para o leitor uma interessante compreensão do naturalismo biológico.

Palavras-chave: Mente. Subjetivo. Objetivo. Cérebro. Emergente.

ONTOLOGY OF CONSCIOUSNESS AND ITS CHARACTERISTICS UNDER THE VIEW OF BIOLOGICAL NATURALISM

Abstract: This study aims to elaborate an analysis about the way that the American philosopher John Rogers Searle (1932) understands the idea of consciousness. So, Searle works used for the development of this study are *The Rediscovery of the Mind* (1997) and *The Mystery of Consciousness* (1998). The methodology will be as follows: first will be investigated the arguments for ontological irreducibility. After, will be analyzed Searle's definition of consciousness. In the end, will be analyzed the characteristics of consciousness. It is believed that this study will bring a interesting comprehension about the biological naturalism.

Key-words: Mind. Subjective. objective. Brain. Emerging.

1- INTRODUÇÃO

Todos nós, muito provavelmente, já montamos um quebra-cabeça quando crianças. No início da montagem de um quebra-cabeça não há, claramente, nenhuma

* Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Campus Chapecó, na linha de pesquisa "Conhecimento, Linguagem e Realidade". Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal Da Fronteira Sul, Campus Erechim (ano de conclusão: 2018). Principais áreas de interesse: Filosofia da Mente, Lógica e Filosofia da Linguagem. Projeto de pesquisa intitulado "Seria o Naturalismo Biológico de J. Searle um Epifenomenalismo?". Bolsista do(a): Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, Brasil. E-mail: E-mail: andre_noara@hotmail.com.

imagem formada. Contudo, ao colocarmos cada peça no seu devido lugar, aos poucos, uma imagem vai ganhando forma. E assim procederá até o momento em que o quebra-cabeça estiver completamente montado. Quando totalmente montado, uma imagem completa poderá ser visualizada. Assim sendo, é possível afirmarmos que a completude da imagem é o resultado da união de cada uma das peças que compõem o quebra-cabeça, visto que, singularmente, cada uma das peças é insuficiente para formar a totalidade da imagem.

Há certa semelhança no conceito base deste exemplo do quebra-cabeça quando o pensamos em analogia à teoria da consciência de John Searle. A imagem, tal qual a consciência, também é um resultado advindo da organização causal dos elementos que compõem o quebra-cabeça — do nível micro para o nível macro. Não há dúvida de que a complexidade dos casos é incomparável, porém o intuito do exemplo é apenas facilitar o entendimento acerca da base teórica pensada por Searle em sua teoria da consciência. A existência da consciência, tal qual a imagem, é dependente da organização causal dos elementos que compõem o sistema cerebral. Os neurônios, singularmente, não são conscientes, do mesmo modo que as peças, singularmente, não produzem a imagem em sua completude.

Contudo, há uma diferença radical entre a consciência e a imagem do quebra-cabeça: a imagem formada pelo quebra-cabeça pode ser reduzida, ontologicamente, a cada uma de suas partes, mas o fenômeno consciente de ver a imagem formada pelo quebra-cabeça não pode ser reduzido, ontologicamente, a cada um dos elementos que compõe o sistema cerebral. Ou seja, a consciência é irreduzível, ontologicamente, a seus elementos subjacentes — o que não é o caso do quebra-cabeça. No momento em que a consciência emerge, cria-se uma realidade de primeira pessoa, a qual não pode ser reduzida, ontologicamente, ao âmbito de terceira pessoa. Essa realidade é um fenômeno biológico natural irreduzivelmente subjetivo, o qual Searle descreve através de doze características.

O objetivo geral do presente estudo será analisar o modo com o qual John Searle opera e defende, através de seus argumentos, o conceito de irreduzibilidade ontológica da consciência, definindo-a enquanto um fenômeno biológico. Ainda enquanto objetivo deste estudo, investigaremos as doze características da consciência descritas por Searle.

Para tanto, o estudo se dará do seguinte modo: primeiramente, serão analisados a impossibilidade de redução ontológica e os argumentos desenvolvidos por Searle com vista a defender tal irreducibilidade. Em um segundo momento, investigaremos a forma com a qual John Searle define a consciência. A próxima etapa do estudo será analisar, individualmente, as doze características da consciência descritas por Searle e os elementos que definem cada uma dessas características. Passamos nossa análise ao primeiro ponto.

2 - A REDUÇÃO ONTOLÓGICA NÃO SE APLICA À CONSCIÊNCIA

Façamos um experimento: ao pressionarmos com os dentes nossa língua, o que acontece? Searle nos diria que:

Primeiro, e mais importante, há o fato de que você está neste momento tendo determinadas sensações conscientes desagradáveis, e está experimentando essas sensações a partir de seu ponto de vista de primeira pessoa, subjetivo. São essas sensações que são constitutivas de sua presente dor. Mas a dor é também causada por determinados processos neurofisiológicos subjacentes que consistem, em grande parte, de disposições de descargas de neurônios dentro do tálamo e outras regiões de seu cérebro. (SEARLE, 1997, p.169-170).

A partir do exemplo, podemos perceber que dois eventos ocorrem no mesmo instante. Um dos eventos é a sensação de dor correspondente a um estado qualitativo de primeira pessoa, e o outro evento refere-se aos processos cerebrais objetivos de terceira pessoa. Ou seja, ocorrem dois eventos ontologicamente distintos de modo simultâneo.

A categoria na qual esse primeiro evento se enquadra, a saber, aquela na qual correspondem todas as experiências conscientes qualitativas de primeira pessoa, Searle vai denominar enquanto uma ontologia de primeira pessoa. A ontologia de primeira pessoa proposta por Searle é irreduzível às propriedades de terceira pessoa. Ou seja, o fenômeno consciente dor, por exemplo, não pode ser reduzido, ontologicamente, aos processos cerebrais. Esses processos são a causa do fenômeno consciente dor, mas, devido à sua forma de existência, tal fenômeno não se reduz a eles, pois, como observamos no exemplo acima, junto aos processos cerebrais objetivos ocorre uma sensação, neste caso, a sensação desagradável de dor, subjetiva de primeira pessoa, e irreduzível, ontologicamente, aos processos cerebrais.

Esse caráter subjetivo e qualitativo não se reduz, ontologicamente, ao objetivo — processos cerebrais —, pois, ressalta Searle¹¹³, se afirmássemos que a dor é “nada exceto”¹¹⁴ determinados processos cerebrais, estaríamos abandonando as características fundamentais da própria sensação de dor; as qualidades subjetivas da dor. Ou seja, não podemos reduzir, ontologicamente, nossa sensação de dor aos processos cerebrais. Tal sensação, assim como todos os demais eventos subjetivos que fazem parte de nossa vida consciente, corresponde a uma ontologia de primeira pessoa, distinta e irreduzível a uma ontologia de terceira pessoa — nesse caso, os processos cerebrais.

Percebemos, assim, que na perspectiva de Searle a consciência não pode ser reduzida, ontologicamente, aos processos cerebrais, pois as características fundamentais que constituem a consciência — qualidades subjetivas — só ocorrem enquanto consciência. Ou seja, após a emergência da consciência, cria-se uma realidade¹¹⁵ de primeira pessoa qualitativamente subjetiva. Essa realidade subjetiva e qualitativa da consciência não pode ser reduzida, ontologicamente, ao sistema cerebral, pois tal realidade corresponde a uma ontologia cujo modo de ser se restringe, unicamente, à própria consciência. Essa realidade subjetiva e qualitativa constitui a ontologia de primeira pessoa proposta por John Searle.

Para aclarar ainda mais o porquê dessa irreduzibilidade, tendo como intuito frisar a ideia central posta em análise na presente seção, elaboro o seguinte argumento:

¹¹³ “[...] se tentássemos tal redução ontológica, as características essenciais da dor seriam deixadas de lado. Nenhuma descrição dos fatos de terceira pessoa, objetivos, fisiológicos comunicariam o caráter subjetivo, de primeira pessoa, da dor, simplesmente porque as características de primeira pessoa são diferentes das características de terceira pessoa.” (SEARLE, 1997, p.170).

¹¹⁴ Essa afirmação nos forçaria a sustentar uma teoria da identidade — fisicalismo. Contudo, esse não é o intuito de John Searle, visto que, para Searle, a consciência corresponde a uma ontologia de primeira pessoa irreduzível a um âmbito de ontológico de terceira pessoa.

¹¹⁵ Há, em Filosofia da Mente, uma ramificação do materialismo conhecida como materialismo eliminativo. Na concepção do materialismo eliminativo, a mente não constitui uma realidade; a mente é negada pela corrente materialista eliminativista. “Em sua versão mais sofisticada, o materialismo eliminativo argumenta como segue: nossas crenças de senso comum sobre a mente constituem uma espécie de teoria primitiva, uma “psicologia popular”.” (SEARLE, 1997, p. 70) O casal Paul e Patrícia Churchland são reconhecidos defensores dessa perspectiva eliminativista acerca dos fenômenos mentais. Em um de seus trabalhos, publicado pelo *The Journal of Philosophy*, em 1981, intitulado *Eliminative Materialism and Propositional Attitudes*, o casal Churchland visa sustentar sua posição eliminativista, afirmando que a mente é uma *Folk Psychology* (psicologia popular). Contudo, Searle, em um apêndice do segundo capítulo da obra *A Redescoberta da Mente*, desenvolve uma argumentação com vistas a refutar a hipótese levantada pelo casal Churchland. Para Searle, do mesmo modo que a psicologia popular criou conceitos para uma banheira ou para uma partida de futebol, ela também os criou para dores, desejos, amores, e tudo aquilo que faz parte, unicamente, do “conjunto ontológico” que corresponde aos fenômenos mentais. Analogamente ao fato de uma banheira existir sem o conceito de banheira, a mente existe sem o conceito de mente elaborado pela psicologia popular. Logo, a mente não pode ser, simplesmente, eliminada.

P¹__ Todos os estados conscientes constituem-se enquanto características subjetivas de primeira pessoa.

P²__ Nenhuma característica subjetiva de primeira pessoa pode ser reduzida, ontologicamente, às características objetivas de terceira pessoa.

P³__ Todos os processos cerebrais constituem-se enquanto características objetivas de terceira pessoa.

C__ Logo, nenhum estado consciente pode ser reduzido ontologicamente aos processos cerebrais.

Após apresentado os argumentos em favor da irredutibilidade da consciência, voltemos nossa investigação para o modo com o qual John Searle define a consciência.

2.1 - CONSCIÊNCIA ENQUANTO UM FENÔMENO BIOLÓGICO

Os fenômenos conscientes são, para Searle, tanto um fenômeno mental, com características subjetivas e qualitativas, quanto uma parte natural do mundo físico. A consciência, desse modo, é um fenômeno mental qualitativo subjetivo de primeira pessoa e, ao mesmo tempo, um fenômeno físico e objetivo de terceira pessoa. Contudo, como observamos, as características de primeira pessoa não podem ser reduzidas, ontologicamente, às características de terceira pessoa.

A tese acerca da consciência¹¹⁶, proposta por John Searle, requer, fundamentalmente, o abandono dos conceitos tradicionais relacionados aos termos “mental” e “físico”, os quais vinculam-se à um sentido de contraposição. Para Searle, a mente é um fenômeno mental e, ao mesmo tempo, físico. Em busca de uma

¹¹⁶ Faço aqui uma pequena ressalva em relação ao conceito de consciência que, dentro dos estudos de Searle, distingue-se do conceito de autoconsciência: a maior parte dos estados conscientes, como, por exemplo, sentir dor, não implica necessariamente em autoconsciência. A autoconsciência seria o fato de ser consciente de si, “Por exemplo, quando alguém se preocupa com sua tendência de se preocupar demais [...]”. (SEARLE, 1998, p.33) Este seria um exemplo de fenômeno consciente de autoconsciência. O conceito acerca da consciência trabalhado por Searle abrange um campo mais amplo, não se restringindo ao fenômeno consciente de autoconsciência — ser consciente de si. Dentro desta perspectiva, todos os demais seres vivos que possuem qualquer tipo de fenômeno consciente, como o fenômeno de dor, por exemplo, já se enquadram enquanto animais dotados de consciência. Ou seja, todos os estados conscientes caracterizam-se enquanto consciência.

ressignificação para os termos “mental” e “físico”, Searle propõe uma analogia entre a consciência e a liquidez da água:

A consciência é uma propriedade emergente, ou de nível superior, do cérebro, no sentido absolutamente inócuo de “de nível superior” ou “emergente”, no qual a solidez é uma propriedade emergente de nível superior de moléculas de H₂O quando estas estão em uma estrutura cristalina (gelo), e a liquidez é, de forma semelhante, uma propriedade emergente de nível superior de moléculas de H₂O quando estas estão, falando *grosso modo*, girando em torno uma das outras (água). A consciência é uma propriedade mental, e portanto física, do cérebro, no sentido em que a liquidez é uma propriedade de sistemas de moléculas. (SEARLE, 1997, p.25-26).

Searle visa, a partir dessa analogia, nos colocar a pensar as moléculas de H₂O de modo análogo aos neurônios. Isto é, a consciência, para Searle, é uma propriedade emergente, ou de nível superior¹¹⁷ do cérebro, tal qual a liquidez da água é uma propriedade emergente ou de nível superior das moléculas de H₂O. Entendamos por “propriedade emergente” tudo aquilo cuja explicação pode ser dada a partir do comportamento dos elementos que compõem o sistema¹¹⁸. As características da propriedade emergente são definidas pelo comportamento dos elementos que compõe o sistema. Isto é, a liquidez da água é uma propriedade emergente cuja explicação é dada pelo comportamento das moléculas de H₂O. A liquidez é uma característica que emerge em decorrência do comportamento das moléculas de H₂O. Dependendo do comportamento de tais moléculas, a propriedade emergente pode resultar com características distintas: solidez ou liquidez. Contudo, nenhuma molécula de H₂O pode ser considerada, individualmente, sólida ou líquida. A liquidez ou solidez é, necessariamente, uma característica do sistema como um todo.

De acordo com Searle, da mesma forma que ocorre com a liquidez da água, ocorre também com a consciência. A consciência é defendida por Searle enquanto uma propriedade emergente dos elementos que compõem o sistema cerebral. A consciência se mostra, assim, enquanto uma condição do cérebro; enquanto um resultado necessário da atividade neuronal. Tal qual ocorre com um sistema de moléculas de H₂O, que pode

¹¹⁷ Muitas vezes Searle utiliza também a expressão “de nível macro” no mesmo sentido em que utiliza a expressão “de nível superior”.

¹¹⁸ O comportamento dos elementos do sistema é denominado por Searle enquanto “nível inferior” “nível micro”.

passar de estado líquido para sólido, dependendo do comportamento das moléculas, ocorre também com o sistema cerebral, o qual pode passar de um estado consciente para um estado inconsciente¹¹⁹, dependendo do comportamento dos neurônios. Assim, para Searle, a consciência é uma propriedade emergente tão física quanto qualquer outro fenômeno biológico¹²⁰. A consciência é uma propriedade mental e inteiramente física, emergente do sistema cerebral, tal qual a liquidez da água.

É a partir do abandono dos conceitos tradicionais de mental e físico, na visão de Searle, equivocados¹²¹, que se torna possível o desenvolvimento de uma nova significação para tais termos, e, a partir de então, a possibilidade de uma nova definição para a consciência. Abandonar as tradições clássicas da Filosofia da Mente e redefinir o sentido dos termos “mental” e “físico” é um movimento crucial para o sucesso de Searle em sua proposta acerca da consciência enquanto um fenômeno biológico ontologicamente irreduzível¹²².

Assim sendo, Searle (1997) passa a caracterizar a consciência enquanto uma propriedade mental e, portanto, física¹²³, provinda da organização causal dos neurônios

¹¹⁹ A noção de inconsciente utilizada por Searle não é a mesma noção da qual a psicanálise faz uso. Searle dedica boa parte do capítulo VII da obra *A Redescoberta da Mente* para tratar acerca do inconsciente. De forma breve, poderíamos afirmar que Searle define os estados mentais inconscientes enquanto estados que correspondem a características cerebrais objetivas, características objetivas de terceira pessoa potencialmente capazes de causar pensamentos conscientes subjetivos.

¹²⁰ “Um dos principais objetivos deste livro é tentar remover esse obstáculo, trazer a consciência de volta ao objeto da ciência como um fenômeno biológico semelhante a qualquer outro.” (SEARLE, 1997, p. 127).

¹²¹ Cf. SEARLE, 1997, p.26-27.

¹²² Por tradições clássicas entendamos as duas grandes correntes da Filosofia da Mente, a saber, monismo e dualismo. Monismo e dualismo são duas correntes cujos pressupostos teóricos se contrapõem. Contudo, apesar de manterem posturas contrárias, tanto monistas, quanto dualistas, aceitam a significação tradicional acerca dos termos “mental” e “físico”.

¹²³ Essa afirmação de Searle acerca de uma identidade entre mental e físico aparece claramente na página 26 e também em outras passagens de sua obra *A Redescoberta da Mente*. Há algo bem interessante para pensarmos acerca disso: se Searle afirma que estados mentais são idênticos a estados físicos, como é possível inferir que os mesmos são irreduzíveis ontologicamente aos processos cerebrais? Ou seja, se a mente é idêntica aos processos cerebrais responsáveis pela sua emergência, como é possível operar o conceito de irreduzibilidade ontológica do mental ao físico? Parece que há, aqui, certa lacuna no naturalismo biológico de John Searle. Por mais que concebamos os fenômenos mentais enquanto propriedade emergente dos processos cerebrais, a irreduzibilidade ontológica parece contradizer a inferência de Searle acerca de uma identidade entre mental e físico. Em suas duas primeiras obras, a tratar especificamente do problema da mente, a saber, *O Mistério da Consciência* e *A Redescoberta da Mente*, John Searle não demonstra em momento algum atenção para esta problemática. Contudo, em uma obra posterior, intitulada *Mente: Uma Breve Introdução* (2004), Searle demonstra conhecimento desta lacuna explicativa. Nessa obra, Searle afirma que devemos abandonar o conceito tradicional de identidade, pois, devido ao caráter subjetivo da consciência, tal conceito não se aplica. “De acordo com Searle, no caso dos eventos mentais, não seria possível encontrar critérios claros de identidade, em virtude de uma ambiguidade fundamental: tais eventos possuiriam tanto propriedades neurobiológicas quanto propriedades subjetivas. (PRATA, 2011, p.11) Assim sendo, Searle passa a defender outra forma de

que compõem o sistema cerebral (emergente), e a define enquanto um fenômeno biológico natural. Vejamos uma passagem na qual Searle faz essa afirmação:

Consciência, em resumo, é uma característica biológica de cérebros de seres humanos e determinados animais. É causada por processos neurobiológicos, e é tanto uma parte da ordem biológica natural quanto quaisquer outras características biológicas, como a fotossíntese, a digestão ou a mitose. (SEARLE, 1997, p. 133 grifo do autor).

Percebemos, a partir da citação acima, que, para Searle, a consciência é um fenômeno biológico natural¹²⁴ tanto quanto os demais fenômenos biológicos. A consciência deve ser aceita enquanto um fenômeno biológico genuíno, emergente dos processos cerebrais. Este fenômeno biológico natural apenas distingue-se dos demais fenômenos biológicos naturais pelo simples fato de, necessariamente, ocorrer em primeira pessoa e possuir determinadas qualidades, constituindo-se, assim, enquanto uma ontologia de primeira pessoa. Não é possível encontrar uma ocorrência deste fenômeno biológico que não esteja vinculado ao âmbito de primeira pessoa e desprovido de alguma qualidade. Analogamente, assim como a consciência é uma consequência emergente enquanto condição dos processos cerebrais, o âmbito de primeira pessoa é uma consequência condicionada à própria consciência. A consciência é, necessariamente, subjetiva e qualitativa.

Todos os fenômenos conscientes ocorrem, necessariamente, quando experimentados por alguém — por uma primeira pessoa —, e cada um deles possui determinadas qualidades identificadas por esse alguém. Por exemplo, quando bebemos cerveja, experimentamos um fenômeno consciente cujas qualidades são, para cada um de nós — primeira pessoa —, o fenômeno consciente de beber cerveja. Beber cerveja

identidade entre mente e processos cerebrais: “O caso é um pouco como o exemplo de Jaegwon Kim para a identidade de ocorrências. Toda ocorrência de objeto colorido é idêntica a uma ocorrência de objeto dotado de forma. Não há dúvida de que isso é verdadeiro, mas isso não mostra que ser colorido e ter uma forma são a mesma coisa. Do mesmo modo, podemos ter uma noção de processo neurobiológico grande o suficiente de modo que toda ocorrência de processo de dor é uma ocorrência de processo neurobiológico no cérebro, mas disso não se segue que a sensação dolorosa de primeira pessoa é a mesma coisa que o processo neurobiológico de terceira pessoa” (SEARLE, 2004, apud PRATA, 2011, p.11).

¹²⁴ Este fenômeno biológico natural, como vimos na citação acima, é uma característica de cérebros de seres humanos e determinados animais. Searle usa a expressão “determinados animais” pelo fato de não ser possível afirmar até que ponto a escala filogenética da consciência se estende. Segundo ele, é possível questionar: “As pulgas, por exemplo, são conscientes?” (SEARLE, 1998, p.33). Contudo, ele acrescenta afirmando não ser tão importante nos preocuparmos com essa questão, pois nosso conhecimento acerca da biologia é insuficiente para fornecer com precisão onde o ponto de desligamento se encontra.

possui qualidades radicalmente distintas das qualidades que experimentamos quando, por exemplo, estamos declarando nosso imposto de renda — isto, sem dúvida, se evidencia pela própria experiência de beber cerveja e declarar o imposto de renda. Ou seja, cada fenômeno consciente é, necessariamente, subjetivo, pois precisa ser experimentado por alguém, e qualitativo, pois cada experiência trás consigo certas qualidades. Todo estado de consciência é um estado de consciência de alguém. É necessário existir esse alguém, “essa primeira pessoa”, experimentando os fenômenos conscientes qualitativos de beber cerveja e de declarar o imposto de renda, para existir este estado consciente. Por isso, todo fenômeno consciente é, estritamente, subjetivo e qualitativo.

O termo “consciência”, ressalta Searle¹²⁵, é realmente difícil de ser cientificamente definido. Contudo, Searle (1998, pp. 32-33) nos apresenta uma definição de senso comum razoavelmente satisfatória para o termo “consciência”: a consciência refere-se a todos os estados de sensibilidade e ciência — todos os fenômenos mentais; emoções, sensibilidade, percepção — que iniciam-se quando acordamos de um sono sem sonhos e permanecem até dormirmos novamente ou entrarmos em coma ou morrermos ou ficarmos inconscientes. Todos estes eventos conscientes são qualitativos e ocorrem em primeira pessoa, sendo assim, estritamente subjetivos.

A partir desta definição, é possível percebermos que, na perspectiva de Searle¹²⁶, os sonhos também representam estados de consciência, ainda que distintos quanto ao seu grau de intensidade quando comparados aos estados conscientes que ocorrem nos momentos em que estamos plenamente despertos. Contudo, os graus de intensidade da consciência também podem ocorrer mesmo em estado de vigília; enquanto estamos acordados há estados de intensidade de consciência que variam desde a sonolência até o totalmente desperto. Ou seja, existem graus de consciência¹²⁷.

¹²⁵ Cf. SEARLE, 1998, p.33.

¹²⁶ Cf. SEARLE, 1998, p.33.

¹²⁷ É-nos possível pensar os graus de intensidade de consciência em diversas circunstâncias, além do estado de sonolência e de completa vigília. Existe, por exemplo, uma grande diversidade de tipos de substâncias que visam a provocar alterações na consciência. As bebidas alcoólicas, por exemplo, exercem perfeitamente esta função. Quando, por exemplo, ingerimos certa quantidade de bebida alcoólica, percebemos que nossos sentidos já não estão mais tão aguçados como antes. Ou seja, já não estamos totalmente atentos ao que ocorre em nossa volta. Nesse caso, nossa consciência se encontra em menor intensidade.

Além de a consciência oscilar em graus de intensidade, percebemos que a mesma pode ou não ocorrer; dependendo do comportamento dos elementos que compõem o sistema cerebral, o fenômeno biológico consciência pode ou não existir, isto é, podemos passar de um estado de consciência para um estado de inconsciência ou de inconsciência para consciência. A consciência, desse modo, pode ser entendida enquanto um “interruptor”, ora ligado, ora desligado. Os processos cerebrais são os responsáveis por fazer essa função de ligar e desligar “o interruptor da consciência”. Quando estamos em estado de sono, sem sonhos, por exemplo, a consciência se ausenta, restando apenas o inconsciente. Na perspectiva de Searle¹²⁸, o inconsciente nada mais é do que processos cerebrais objetivos com potencialidade de causar consciência. Isto é, o inconsciente corresponde à possibilidade de emergência de estados conscientes.

Após esta definição geral acerca da consciência, apresentada a partir dos escritos de Searle, investigaremos agora como a mesma se estrutura, elencando cada uma de suas principais características, fundamentadas por Searle no sexto capítulo da obra *A Redescoberta da Mente*.

2.2 - A ESTRUTURA DA CONSCIÊNICA

No sexto capítulo da obra *A Redescoberta da Mente*, Searle elenca doze características estruturais da consciência¹²⁹. Ciente da importância de cada uma destas características por ele fundamentadas, dedicarei esta seção do trabalho para tratar, individualmente, a respeito de cada uma delas. Vamos à primeira.

1. Modalidades finitas

¹²⁸ Searle, no sétimo capítulo de sua obra *A Redescoberta da Mente*, desenvolve um estudo aprofundado a respeito da relação que há entre consciência e inconsciente. Searle, nesse capítulo, fundamenta sua perspectiva em relação à conexão entre os estados mentais inconscientes e a consciência, em que tece algumas críticas à ciência cognitiva — inclusive a Freud.

¹²⁹ Antes de iniciar o estudo acerca da primeira característica, Searle faz uma ressalva: “Dois tópicos são cruciais para a consciência, mas terei pouco a dizer sobre eles porque ainda não os compreendo suficiente bem. O primeiro é a temporalidade. Desde Kant, estamos cientes de uma assimetria no modo como a consciência se relaciona com o espaço e com o tempo. [...] Sabidamente, o tempo fenomenológico não corresponde exatamente ao tempo real, mas não sei como explicar o caráter sistemático das disparidades. O segundo tópico negligenciado é a sociedade. Estou convencido de que a categoria de “outras pessoas” desempenha um papel especial na estrutura de nossas experiências conscientes, um papel diferente daquele de objetos e estados de coisas [...] Mas ainda não sei como demonstrar essas asserções, nem como analisar a estrutura do elemento social na consciência individual.” (SEARLE, 1997, p. 183-184).

O primeiro ponto explorado por Searle é o número de modalidades pelas quais a consciência é manifestada. Segundo ele, a consciência é composta por oito modalidades, das quais cinco são os sentidos que já conhecemos, a saber: visão, tato, olfato, paladar e audição. Além destes cinco sentidos, Searle elenca um sexto sentido, sendo este o “sentido de equilíbrio¹³⁰”. Completando as oito modalidades, temos as sensações corporais e o fluxo de pensamento.

Por sensações corporais, Searle não se refere apenas às sensações físicas que se apresentam para nós enquanto óbvias, como as sensações de dor, por exemplo, mas também ao fato de haver em nós conhecimento sensorial. O conhecimento sensorial é responsável por informar à consciência coisas como: posição dos braços, posição das pernas, possíveis sensibilidades do corpo, entre outros¹³¹. Quanto ao fluxo de pensamento, Searle refere-se não só às palavras e imagens que estão presentes em grande parte de nossos pensamentos, mas também aos pensamentos que ocorrem de modo súbito, “num lampejo”, de tal modo que não se dão através de palavras ou imagens. O fluxo de pensamento inclui também os sentimentos (emoções); em meio ao fluxo de pensamento é possível sentir uma onda repentina de raiva ou alegria, ou, por exemplo, de desejar um copo de suco.

De acordo com Searle, há uma característica que acompanha cada uma das modalidades, a saber, o aspecto de agrado ou desagradado. A maneira com a qual o aspecto de agrado ou desagradado se dá é, geralmente, específica da modalidade. Por exemplo, uma melodia não é agradável do mesmo modo que um pensamento é agradável, mesmo sendo um pensamento relacionado à própria melodia, assim como um

¹³⁰ Searle não chega a desenvolver o conceito por ele pensado acerca do “sentido de equilíbrio”. Contudo, tendo a pensar que tal conceito pode ser entendido a partir de nosso conhecimento de senso comum, no qual o termo “equilíbrio” é entendido enquanto algo em uma posição na qual não sofra oscilações. Poderíamos pensar um exemplo para ilustrar a ideia: imaginemos um equilibrista sobre uma corda bamba. O ponto de equilíbrio do mesmo ocorre no momento em que a corda não sofre oscilações em direção às suas laterais. Ou seja, no momento em que a corda permanece parada, o equilibrista está em posição de equilíbrio. Já no momento em que a corda desenvolve movimentos laterais, o equilibrista está desequilibrado e buscando o ponto de equilíbrio. Relacionando o exemplo com o “sentido de equilíbrio”, poderíamos pensar que, quando nos falta equilíbrio — quando estamos desequilibrados — possuímos um fenômeno qualitativo interno distinto do fenômeno qualitativo de estar em posição de equilíbrio. Ou seja, o equilíbrio ou a ausência de equilíbrio é percebido pela consciência a partir de fenômenos qualitativos distintos, cuja manifestação decorre do “sentido de equilíbrio”, que percebe as possíveis oscilações do corpo.

¹³¹ Um termo presente na obra e que descreve esta modalidade é “propriocepção”. De acordo com o Dicio — Dicionário Online de Português — o termo “propriocepção” é um substantivo feminino que significa sensibilidade própria aos ossos, músculos, tendões e articulações e que fornece informações sobre a estática, o equilíbrio, o deslocamento do corpo no espaço etc.

aroma não é agradável do mesmo modo que uma bela vista é agradável. Ou seja, o aspecto agrado ou desagradado ocorre em todas as modalidades, porém de modo específico a cada uma delas.

Outro ponto interessante destacado por Searle é que, com frequência, mas nem sempre, o aspecto de agrado ou desagradado nas modalidades conscientes vincula-se a uma forma de intencionalidade¹³². A dor, por exemplo, pode ser experimentada desprovida de intencionalidade. No entanto, o desagradado da dor se encontra em meio a uma variável, advinda dos gêneros de intencionalidade associados. Por exemplo, “Se acreditamos que a dor está sendo infligida injustificadamente, esta é mais desagradável do que se acreditamos que esteja sendo infligida, por exemplo, como parte de um tratamento médico necessário.” (SEARLE, 1997, p.186).

Essas são as oito modalidades da consciência apresentadas por Searle. Essas modalidades indicam o modo com o qual a consciência humana é manifestada¹³³. Após essa breve análise em relação à primeira característica da consciência — oito modalidades —, veremos agora a segunda característica da consciência elencada por Searle.

2. Unidade

A característica da unidade refere-se ao fato de os estados conscientes ocorrerem de modo unificado. Para melhor ilustrar a ideia, proponho um pequeno experimento mental: imaginemo-nos estarmos sentados no sofá da sala bebendo cerveja, comendo pipoca e vendo um jogo de futebol no televisor. Tudo ao nosso redor nos afeta de tal modo a criar um campo unificado de consciência: o sabor da cerveja, o som e a imagem da televisão, a pressão de nosso corpo sobre o sofá, a temperatura do ambiente, o aroma

¹³² Na modalidade da visão, por exemplo, Searle acredita que o que torna uma experiência agradável ou desagradável “[...] é a intencionalidade intrínseca às experiências visuais, e não seus aspectos puramente sensoriais.” (SEARLE, 1997, p. 186) Abro aqui um pequeno parêntese para observarmos uma implicação com o campo da estética. A partir desta perspectiva, todas as experiências estéticas ocorrem de modo intrinsecamente intencional. Ou seja, dentro desta perspectiva estética, a concepção de Searle concordaria com a concepção de Kant em relação ao belo, pois, na perspectiva kantiana, o belo é um juízo de gosto inferido pelo observador e não algo intrínseco do objeto; “[...] a um a cor violeta é suave e amena, a outro morta e fenecida”. (KANT, 2002, p.57).

¹³³ Searle ressalta que a consciência humana é manifesta através dessas modalidades devido ao modo com o qual ocorreu a evolução humana. Segundo ele, “[...] não há nenhuma razão pela qual a consciência deveria restringir-se a essas formas [...] Há bons indícios de que algumas outras espécies tenham outras modalidades sensoriais”. (SEARLE, 1997, p.184).

da pipoca, a sensação de equilíbrio, o fluxo de pensamento decorrente do jogo de futebol — as emoções ao acompanhar a partida —, as demais sensações corporais, o fato de sabermos que a janela está aberta e que estamos em um domingo a tarde vestindo, por acaso, uma camiseta colorida e meias listradas. Tudo faz parte de um grande campo unificado de consciência. As modalidades que compõem a consciência, observadas anteriormente, se manifestam neste campo unificado de consciência. Ou seja, não podemos ter, exatamente, a experiência de, por exemplo, beber cerveja ou comer pipoca. Beber cerveja ou comer pipoca é apenas parte do grande campo unificado de consciência que se compõe pelas modalidades de consciência de determinado momento.

Ainda em relação à unidade dos estados conscientes, Searle a divide em duas dimensões: unidade horizontal e unidade vertical. A unidade horizontal refere-se à organização das experiências conscientes em curto prazo. O exemplo pensado por Searle, tendo como intuito esclarecer o conceito, refere-se ao ato de proferir ou pensar uma sentença: quando proferimos ou pensamos uma sentença, mesmo que longa, a parte inicial da mesma, apesar de não estar mais sendo proferida ou pensada, ainda é objeto de nosso conhecimento. Isso constitui a unidade horizontal da consciência e é de grande importância para o campo consciente unificado, pois é a partir dessa unidade que as experiências são organizadas. Já a unidade vertical refere-se ao fato de estarmos conscientes, de modo simultâneo, de todas as características de qualquer estado consciente¹³⁴. Na perspectiva de Searle, essas duas unidades são características fundamentais para a compreensão do sentido de nossas experiências¹³⁵.

Após compreendido o conceito acerca da característica unidade e suas duas dimensões, veremos agora a terceira característica elencada por Searle, sendo esta, a característica da intencionalidade.

3. Intencionalidade

¹³⁴ “Temos pouca compreensão de como o cérebro leva a cabo essa unidade. Em neurofisiologia, ela é denominada “o problema da junção”, e Kant denominou o mesmo fenômeno “a unidade transcendental de apercepção”.” (SEARLE, 1997, p.188).

¹³⁵ Segundo Searle, “Isto é ilustrado pelas várias formas de patologia, tais como os fenômenos de cérebro fragmentado (Gazzaniga,1970) e a síndrome de Korsakov (Sacks,1985)”. (SEARLE, 1997, p.188).

A característica intencionalidade está presente na maior parte dos estados conscientes. Os estados conscientes, em sua maioria, são intencionais¹³⁶. Ou seja, grande parte dos estados conscientes é dirigido a algo, mesmo que esse algo exista apenas enquanto conteúdo mental. O fato de nos dirigirmos a algo demonstra o caráter intencional do fenômeno consciente. Contudo, na minoria das vezes, pode haver casos em que os estados conscientes são desprovidos de intencionalidade. Poderíamos pensar, por exemplo, nos estados conscientes em que nos encontramos fortemente deprimidos ou em estado de êxtase, sem saber o motivo pelo qual nos encontramos de tal modo. Este seria um exemplo de estado consciente não intencional, um estado não intencionado por algo em particular. Contudo, os pensamentos em geral são sempre direcionados a algo, sendo, deste modo, intencional.

Um ponto ressaltado por Searle, em relação aos estados intencionais, é que todos eles se dão dentro de uma forma aspectual. Descrevo um dos exemplos oferecido por Searle para ilustrar o conceito de forma aspectual: segundo ele¹³⁷, a crença de que a Torre Eiffel está em Paris representa condições de satisfação, em relação à forma aspectual, distintas da crença de que a estrutura de ferro mais alta construída na França antes de 1900 localiza-se na capital francesa, por mais que admitamos que a referência de ambos os termos, “Torre Eiffel/estrutura de ferro mais alta construída na França antes de 1900” e “Paris/capital francesa”, são idênticos entre si.

Ou seja, as experiências conscientes se dão sempre em perspectiva, a partir de certo ponto de vista. Quando observamos um objeto, por exemplo, o observamos sob determinados aspectos e não sob outros¹³⁸. Ou quando ouvimos um som, ouvimos apenas determinados aspectos dele e de determinada direção. Do mesmo modo que ocorre com as experiências advindas dos sentidos da visão e da audição, ocorre também com as demais experiências sensoriais. Contudo, os objetos de nossas experiências não possuem em si nenhuma perspectiva. Toda perspectiva é decorrente das representações que fazemos dos objetos, e sempre se dão sob uma determinada forma aspectual. No

¹³⁶ O termo “intencionalidade” não possui aqui o sentido que comumente empregamos em nosso cotidiano, a saber, a vinculação entre ação e intenção — ação voluntária —, mas sim ao fato de os estados conscientes estarem dirigidos a algo.

¹³⁷ Cf. SEARLE, 1997, p.223.

¹³⁸ Trago aqui um exemplo para aclarar o conceito: quando olhamos para uma esfera, não conseguimos observar o todo da esfera, mas sim parte dela. Se imaginarmos uma esfera colorida, veremos apenas parte das cores da esfera e não a esfera colorida como um todo. Deste modo, a intenção de observar a esfera se dá sob uma forma aspectual. Observamos a esfera sob determinados aspectos da mesma.

exemplo da Torre Eiffel, a representação consciente do fato de a “estrutura de ferro mais alta construída na França antes de 1900 localizar-se na capital francesa” possui uma forma aspectual diferente da representação consciente do fato de que a “Torre Eiffel está em Paris”. As condições de satisfação das representações conscientes não são as mesmas.

Em resumo, a característica intencionalidade pode ser expressa a partir do seguinte argumento: todo estado intencional ocorre a partir de experiências conscientes. As experiências conscientes se dão, em sua maioria, a partir de uma perspectiva, sob determinado aspecto. Logo, os estados intencionais ocorrem, em sua maioria, a partir de uma perspectiva, possuindo, assim, uma forma aspectual.

Compreendidos os critérios que fundamentam o conceito de intencionalidade e sua relação com a forma aspectual enquanto uma das características da consciência, passamos agora nossa investigação à quarta característica elencada por John Searle.

4. Sensação subjetiva

A sensação subjetiva é uma das mais importantes características da consciência, e é vista por Searle enquanto a característica responsável, mais do que qualquer outra, pelo embaraço filosófico que concerne à consciência. A sensação subjetiva dos estados conscientes corresponde ao aspecto de sentir-se-como¹³⁹. Para compreender, precisamente, determinado estado consciente, é necessário ter a experiência deste determinado estado consciente, é necessário sentir-se-como este estado consciente. Por exemplo, jamais iremos compreender, plenamente, o que é voar feito um pássaro. No

¹³⁹ Cito aqui uma passagem do artigo “What is it like to be a bat?” de Thomas Nagel (1937), em que fica extremamente claro o conceito de subjetividade, a necessidade de sentir-se-como para a compreensão do próprio estado subjetivo: “Afirmo que a essência da crença segundo a qual os morcegos têm experiência é haver algo que é ser como um morcego. Sabemos agora que na sua maioria, os morcegos (os microchiroptera, para ser mais preciso) percebem o mundo exterior sobretudo através de um sonar, ou eco localização, detectando a ressonância dos seus próprios trissos de alta frequência, rápida e sutilmente modulados, a partir de objetos dentro do seu alcance. Os seus cérebros foram feitos para correlacionar os impulsos de saída com os ecos subsequentes, e a informação assim adquirida permite aos morcegos discriminar com precisão a distância, dimensões, forma, movimento, textura, de um modo comparável ao que fazemos com a visão. Mas o sonar dos morcegos, embora seja claramente uma forma de percepção, não é similar no seu funcionamento a qualquer sentido que tenhamos, e não há razão para supor que é subjetivamente semelhante a seja o que for de que possamos ter experiência ou imaginar.” (NAGEL, 1974, p.438 – Tradução nossa) A partir desta passagem, observamos claramente que, seguindo o exemplo, para compreender exatamente a experiência subjetiva de ser um morcego, é preciso ser um morcego. Ou seja, é uma experiência estritamente subjetiva, é necessário sentir-se-como um morcego para compreender com precisão o que é ser um morcego.

entanto podemos especular como seria voar feito um pássaro. Podemos voar de asa-delta, parapente, parapente e outros equipamentos similares que nos possibilitam planar ao ar livre. São possibilidades de nos aproximarmos do sentir-se-como voar feito um pássaro, ou de, pelo menos, imaginarmos como seria voar feito um pássaro. Contudo, o pleno fenômeno consciente de voar feito um pássaro é inalcançável por nós humanos, pois é algo subjetivo e restrito à biologia do pássaro¹⁴⁰.

Entendido os fundamentos que concernem às sensações subjetivas, voltemos nosso estudo para a quinta característica da consciência apresentada por John Searle.

5. A conexão entre consciência e intencionalidade

Nesta característica da consciência, Searle afirma existir uma conexão entre consciência e intencionalidade. Essa conexão refere-se ao fato de, necessariamente, a intencionalidade ocorrer em estados conscientes ou potencialmente conscientes¹⁴¹. Ou seja, a intencionalidade pode se expressar de dois modos: enquanto estados intencionais conscientes e enquanto estados intencionais inconscientes, mas potencialmente conscientes. Os estados intencionais conscientes são dependentes de um estado de consciência. Ou seja, não possuímos nenhum estado intencional consciente quando estamos, por exemplo, em estado de sono — sem sonhos — ou em estado de coma. Contudo, existe a categoria dos estados intencionais inconscientes. Os estados intencionais inconscientes, para existirem, não precisam da consciência em estado de “atividade”, no entanto precisam ser potencialmente conscientes.

Elaboro um exemplo para compreendermos melhor o conceito de estado intencional inconsciente. Pensemos na seguinte crença: “Paris é a capital da França”.

¹⁴⁰ O aspecto *sentir-se-como* de estados conscientes é algo característico da subjetividade. Quando compreendemos que há estados conscientes em pássaros, por exemplo, tentamos extrair o aspecto *sentir-se-como* um pássaro. Onde não acreditamos haver estados conscientes não é possível pensarmos no aspecto *sentir-se-como*: “[...] não posso especular sobre como é *sentir-se-como* uma telha pregada num telhado por anos a fio, porque no sentido em que estamos empregando essa expressão não há absolutamente nada parecido com o *sentir-se* como uma telha, porque telhas não são conscientes. (SEARLE, 1997, p.190).

¹⁴¹ Searle defende, no sétimo capítulo de *A Redescoberta da Mente*, que a intencionalidade não pode ser separada da consciência. Várias tentativas de separação intencionalidade/consciência ocorreram, na filosofia, na ciência cognitiva e na linguística, segundo Searle, “[...] pelo fato de não sabermos explicar a consciência, e de desejarmos ter uma teoria da mente que não seja desacreditada pelo fato de carecer de uma teoria da consciência. A ideia é tratar a intencionalidade “objetivamente”, tratá-la como se as características subjetivas da consciência realmente não tivessem importância para ela.” (SEARLE, 1997, p. 220).

Mesmo em estado de coma, de inconsciência, existe em nós a crença de que “Paris é a capital da França”. Ou seja, a crença “Paris é a capital da França”, mesmo que inconsciente, é potencialmente consciente, pois nada impede de trazermos tal crença, quando conscientes, para a consciência. Este é um exemplo de estado intencional inconsciente. Compreendidas as facetas fundamentais desta característica, passamos agora a investigar a sexta característica elencada por Searle.

6. A estrutura figura-fundo, gestáltica, da experiência consciente

Searle, nesta característica, afirma haver certa familiaridade entre a psicologia da Gestalt¹⁴² e o modo com o qual as experiências perceptivas se apresentam para nós, a saber, enquanto uma imagem contra um pano de fundo. Para compreendermos melhor a ideia central desta característica elencada por Searle, proponho que pensemos no seguinte exemplo: imaginemos um lápis sobre uma folha de papel, estando esta, sobre uma mesa. Ao vermos o lápis, vemo-lo sobre um pano de fundo: a folha de papel. Contudo, a folha de papel também está sob um pano de fundo, sendo este a mesa, e esta, por sua vez, é vista sob outro pano de fundo, o chão, e assim sucessivamente até atingirmos os limites de nosso campo visual. Esse pano de fundo, presente em nossas experiências visuais, de modo semelhante, acredita Searle, está presente também nas experiências conscientes em geral. Ou seja, aquilo tudo em que focarmos nossa atenção estará sempre sob um pano de fundo que não é ele mesmo o centro de nossa atenção. Isto é, todos os estados de consciência nos quais estamos focando nossa atenção se encontram sob um pano de fundo. O pano de fundo, no caso da consciência em geral, corresponde a todo o restante da experiência consciente que não está no centro de nossa atenção¹⁴³.

¹⁴² Gestalt é um termo que tem origem na língua alemã de difícil tradução. Normalmente os termos mais utilizados para tradução são forma e configuração. Porém, a tradução é normalmente evitada, pois não traz com precisão o significado do termo utilizado pela psicologia. “A Gestalt entende que é de suma importância a disposição em que são apresentados à percepção os elementos unitários que compõem o todo. Uma de suas formulações bastante conhecidas é a de que “o todo é diferente da **soma** das partes”. Ou seja, a percepção que temos de um todo não é o resultado de um processo de simples adição das partes que o compõem.” (BOCK, 2004, p.50-57).

¹⁴³ O exemplo que utilizamos na característica da Unidade — acompanhar a partida de futebol pela televisão comendo pipoca e bebendo cerveja — pode ser pensado aqui para ilustrar a característica figura-fundo. Se acompanhar a partida de futebol, por exemplo, for o centro de nossa atenção, todas as demais partes que compõe esse grande campo unificado de consciência, serão o pano de fundo da experiência de acompanhar a partida de futebol.

Outro ponto levantado por Searle, relacionado à estrutura figura-fundo das experiências conscientes, é que nossas percepções são estruturadas de modo a se organizarem em objetos e características de objetos. Isto é, todo ato de ver ou perceber, por exemplo, é um ato de ver como ou perceber como. Toda consciência de algo é consciência deste algo de tal e tal modo¹⁴⁴.

Assim sendo, podemos perceber que Searle nos apresenta dois aspectos que, apesar de distintos, se relacionam: a estrutura figura-fundo da percepção e da consciência em geral e o modo com o qual organizamos nossas experiências perceptivas — objetos e características de objetos. Compreendidas as facetas fundamentais desta característica, voltemos nossa investigação para a sétima característica.

7. O aspecto da familiaridade

O aspecto da familiaridade, a meu ver, é a característica mais complexa da consciência, fundamentada por Searle. Esta característica envolve algumas das outras características já por nós investigadas. Desse modo, opto por trazer ao texto uma passagem da obra de Searle que, apesar de longa, expressa de modo sistemático os fundamentos desta característica. Nas palavras de Searle:

O argumento, em poucas palavras, é: todo ato de percepção é perceber como e, de modo mais geral, toda consciência *de* é consciência *como*. Para ser consciente de algo, você tem que ser consciente dele como algo (novamente, salvo patologia etc.), mas perceber como, e outras formas de consciência como, requerem categorias. Contudo, as categorias preexistentes implicam familiaridade anterior com as categorias, e disso decorre que as percepções estão sob o aspecto do familiar. *Portanto, essas categorias são coerentes entre si: estruturalidade, percepção como, a forma aspectual de toda intencionalidade, categorias e o aspecto da familiaridade. Experiências conscientes apresentam-se a nós como estruturadas, essas estruturas permitem-nos perceber coisas sob aspectos, mas esses aspectos estão sujeito ao domínio, por nossa parte, de um conjunto de categorias, e essas categorias, sendo familiares, permitem-nos, em graus variados, assimilar nossas experiências, por mais originais que sejam, ao familiar.* (SEARLE, 1997, p. 196, grifo do autor).

¹⁴⁴ Essa asserção aparecerá de modo mais claro e exemplificado no estudo da próxima característica.

A partir da passagem acima, podemos perceber que a característica do aspecto da familiaridade se faz presente em todas as nossas percepções — exceto, em casos patológicos, como afirma Searle. Como vimos na característica anterior — sexta característica — nossas percepções se organizam em objetos e características de objetos, de modo estruturado. A possibilidade de organização e estruturação, em sua maior parte, só se dá devido ao fato de possuímos o aspecto da familiaridade enquanto uma das características da consciência. Organizamos os objetos e suas características de modo a categorizarmos sob o aspecto da familiaridade. É importante destacarmos aqui, para compreendermos corretamente o raciocínio, que, na passagem acima, Searle está utilizando o termo “categorias” para fazer referência a dois âmbitos distintos: um deles diz respeito à organização de objetos e características de objetos em categorias de objetos e características de objetos, e o outro refere-se a categorias da consciência — estruturalidade, percepção como, a forma aspectual de toda intencionalidade, categorias e o aspecto da familiaridade. Ou seja, categorias faz parte das categorias da consciência.

Como vimos anteriormente — terceira característica —, todo fenômeno consciente de algo, é um fenômeno consciente deste algo de tal e tal modo; suas características se apresentam para a consciência de determinada maneira, a partir de determinado ponto de vista, sob certa perspectiva, sob certo aspecto. Todo fenômeno consciente de ver ou perceber, por exemplo, é um fenômeno consciente de ver como ou perceber como. Esses fenômenos conscientes de ver como e perceber como são organizados em certas categorias. Para melhor ilustrar a ideia proponho um exemplo: imaginemos que viajássemos para outro país, o Japão, por exemplo. Lá iremos nos deparar com vários objetos de experiência: carros, casas, lixeiras, ruas, calçadas, entre outros. Apesar de serem objetos de experiência com características diferentes dos objetos presentes em nosso cotidiano, iremos, ainda assim, perceber o aspecto da familiaridade¹⁴⁵ em tais objetos. Iremos, de imediato, categorizá-los de acordo com o

¹⁴⁵ O aspecto da familiaridade ainda pode se apresentar em graus variados, enquanto um fenômeno escalar. “No topo da escala da familiaridade estão os objetos, cenas, pessoas e visão de minha vida cotidiana, ordinária. Mais abaixo estão as cenas estranhas nas quais objetos e pessoas são, não obstante, facilmente reconhecíveis e categorizáveis por mim. Ainda mais abaixo estão cenas em que encontro pouco que seja reconhecível e categorizável. Estas são as cenas retratadas por pintores surrealistas.” (SEARLE, 1997, pp.194-195) Searle ainda conclui afirmando que caso houvesse uma circunstância em que o aspecto da familiaridade não estivesse presente em nenhuma escala, seria um caso patológico ao extremo.

aspecto de familiaridade ali presente: carro enquanto carro, lixeira enquanto lixeira e assim por diante.

Desse modo, percebemos que as experiências conscientes acerca dos objetos japoneses irão se apresentar para nós como já estruturadas, decorrentes da familiaridade em relação à estruturalidade, percepção como, forma aspectual de toda intencionalidade, categorias e o aspecto da familiaridade presente nos objetos japoneses. É por este motivo que Searle conclui que as categorias da estruturalidade, percepção como, forma aspectual de toda intencionalidade, categorias e o aspecto da familiaridade são coerentes entre si. Compreendidos os conceitos dessa característica da consciência, vamos à próxima.

8. Transbordamento

A característica da consciência, cujo termo utilizado por Searle é “transbordamento”, diz respeito ao fato de os estados conscientes fazerem referência a mais do que aquilo que se apresenta enquanto conteúdo imediato. Ou seja, o conteúdo imediato tende a extravasar, de modo a associar-se a outros pensamentos que, de certa forma, eram parte do conteúdo imediatamente nos dado, mas que, de outra forma, não eram. Para ilustrar a ideia presente aqui, apresento um dos exemplos oferecidos por Searle¹⁴⁶: Searle afirma que ao olhar pela sua janela é possível observar árvores e um lago. Caso alguém o questionasse a respeito do que vê, Searle afirma que sua resposta teria uma extensibilidade ilimitada. Ele poderia afirmar que não vê as árvores apenas como árvores, mas sim enquanto pinheiros, pinheiros semelhantes aos pinheiros da Califórnia, porém diferentes em certos aspectos, e semelhantes em outros e assim por diante. Isto é, a característica transbordamento traz como ideia central o fato de que os estados conscientes não se restringem aos conteúdos percebidos de imediato; eles vão além. Compreendido o conceito chave desta característica, passamos nossa investigação à próxima.

9. O centro e a periferia

¹⁴⁶ Cf. SEARLE, 1997, pp.197-198.

Como vimos anteriormente — segunda característica —, os estados conscientes ocorrem de modo unificado. Contudo, em meio a essa unidade, há *o centro e a periferia* da consciência. Searle, nesta característica, quer destacar que o centro de nossa consciência se dá em relação àquilo que, em determinado momento, é o centro de nossa atenção, e que a periferia é tudo o que está fora do centro de nossa atenção. Pensemos no seguinte exemplo: neste momento estou digitando estas palavras que você, nesse momento posterior, está lendo. Minha atenção, agora, está voltada para a explanação dos conceitos filosóficos que estou investigando. Ou seja, o centro de meu estado consciente, neste momento, é o entendimento e a explanação de determinados conceitos. Porém, neste mesmo momento, estou consciente, mesmo que de modo desatento, de outros fenômenos que fazem parte de minha sensibilidade consciente: o encosto de minhas costas sobre a cadeira; as roupas sobre meu corpo; os sapatos calçados em meus pés; o relógio preso em meu pulso; entre outros. Tudo isso também faz parte de meu atual campo de consciência, porém enquanto fenômenos periféricos.

Um ponto crucial ressaltado por Searle, e que devemos compreender aqui, é que precisamos explicitar a distinção contida entre os conceitos “centro-periferia da atenção” dos “estados de consciência-inconsciência”. Do fato de minha atenção não estar voltada para o relógio que está em meu pulso, não decorre que eu não esteja consciente acerca dele. Isto é, periféricamente estou consciente de que estou usando um relógio, do mesmo modo que estou consciente de estar vestido e sentado em uma cadeira. Contudo, o nível de consciência acerca desses fenômenos periféricos não se iguala ao nível de consciência dos fenômenos presentes no centro de minha atenção. Porém, se neste momento eu viesse a cair da cadeira ou o relógio se desprendesse de meu pulso, o centro de minha consciência se voltaria para esses fenômenos, e aquilo que, até então, era o centro de minha atenção — o entendimento e a explanação dos conceitos — agora retirar-se-ia para o campo periférico de minha consciência. Ou seja, eu não estava inconsciente para o fato de estar sentado, vestido, calçando sapatos e usando relógio, estes fenômenos conscientes apenas não estavam no centro de minha atenção¹⁴⁷. Em outras palavras: estamos conscientes de todos os fenômenos que fazem parte da unidade dos estados de consciência¹⁴⁸, seja de modo central ou periférico¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Para melhor ilustrar a ideia, cito aqui um dos exemplos oferecidos por Searle: “O carpinteiro, enquanto crava os pregos, pode estar pensando em sua namorada ou no almoço, e não concentrando toda sua atenção no ato de martelar. Ainda assim, porém, é totalmente errado insinuar que esteja inconsciente do

10. Condições de limites

Nesta característica, Searle sustenta a ideia de que os estados conscientes são caracteristicamente localizados. Isto é, o dia do mês, a época do ano, o país que sou cidadão, meu nome, meu passado, a hora do dia, o lugar onde estou, entre outros, tudo isso faz parte da localização espaço-temporal-sócio-biológica de meus estados conscientes. Contudo, a localização em si não é, de modo necessário, objeto da consciência, nem enquanto fenômeno consciente periférico¹⁵⁰. Dito de outra maneira: a localização espaço-temporal-sócio-biológica está presente nos fenômenos conscientes, mas pode não ser ela mesma objeto da consciência. Compreendido esta asserção, vamos à próxima característica.

11. Humor

O humor, na visão de Searle (1997), é uma característica que perpassa todos os estados conscientes. Contudo, apesar de o humor fazer parte dos estados de consciência, o mesmo não é, necessariamente, intencional. Podemos nos encontrar em estado eufórico ou deprimido sem, necessariamente, estarmos conscientemente voltados para alguma satisfação intencional. O humor, mais precisamente, fornece a “cor” ou “tonalidade” que caracteriza determinado estado consciente ou determinada sequência de estados conscientes. Seguindo o exemplo de Searle¹⁵¹, para um homem que se encontra em estado de humor eufórico, a visão da árvore, da paisagem e do céu é uma fonte de grande alegria. Já para um homem cujo humor encontra-se deprimido, essa mesma visão produz ainda mais depressão.

ato de martelar. A não ser que seja um completo zumbi ou uma máquina inconsciente, ele está inteiramente consciente de sua ação de martelar, embora isto não seja o centro de sua atenção.” (SEARLE, 1997, p.199-200).

¹⁴⁸ Cf. *supra*, segunda característica.

¹⁴⁹ Muitas vezes, em nossa linguagem coloquial, ouvimos ou falamos que determinada ação ocorreu de modo inconsciente. Se considerarmos a característica fundamentada por Searle, o centro e a periferia da consciência, falar que alguém agiu inconscientemente é um grande equívoco.

¹⁵⁰ “Uma forma de observar a difusibilidade do limite da consciência é em casos de sua interrupção. Há, por exemplo, um sentimento de desorientação que toma conta de nós quando subitamente somos incapazes de recordar em que mês estamos, ou onde estamos, ou qual é a hora do dia.” (SEARLE, 1997, p.201).

¹⁵¹ Cf. SEARLE, 1997, p.202.

Contudo, o humor nem sempre aparece em sua totalidade. A euforia ou depressão representa, de certo modo, os dois extremos dessa totalidade. Sabemos “na prática” que nosso humor pode oscilar, gradativamente, de um extremo ao outro. Porém a presença de alguma “tonalidade” de humor, seja “para cima” ou “para baixo”, permeia todos os nossos estados conscientes¹⁵²; o humor faz parte de nossa vida consciente. Compreendidas as facetas fundamentais da característica humor, vamos à última característica elencada por Searle.

12. A dimensão prazer-desprazer

A dimensão prazer/desprazer, juntamente com a característica humor, é observada por Searle enquanto uma característica que permeia todos os nossos estados conscientes. De acordo com Searle¹⁵³, sempre podemos questionar ou sermos questionados se algo foi divertido ou entediante, se estávamos felizes ou tristes, irritados ou encantados, incomodados, entretidos, entusiasmados, entre outros. Ou seja, a dimensão prazer-desprazer acompanha nossa vida consciente o tempo todo, e, do mesmo modo que a característica humor, a dimensão prazer-desprazer possui muitas subdimensões, podendo assim, se fazer presente em maior ou menor grau.

Esta foi a última característica elencada por Searle ao descrever a estrutura da consciência¹⁵⁴. Havendo-nos a compreensão dos fundamentos das doze características

¹⁵² “Quando nosso estado de espírito normal é radicalmente alterado, quer para cima quer para baixo, quer para a euforia inesperada quer para uma depressão, subitamente nos tornamos cientes do fato de que estamos sempre com algum humor [...]” (SEARLE, 1997, p.202).

¹⁵³ Cf. SEARLE, 1997, p.203.

¹⁵⁴ A partir dessa explanação, nos foi possível perceber os critérios que fundamentam cada uma das doze características descritas por Searle. Chamo a atenção aqui para três das características apresentadas: modalidades finitas — primeira característica —; humor — décima primeira característica —; a dimensão prazer-desprazer — décima segunda característica. Entre a característica humor e a característica prazer-desprazer, é possível notarmos certa semelhança, visto que ambas podem oscilar em graus de intensidade. Podemos supor, ainda, que ambas descrevem um fenômeno interno parecido. Na característica modalidades finitas, também nos é possível encontrar elementos semelhantes às características de humor e prazer-desprazer, visto que há, em sua estrutura, as características de agrado-desagrado. Searle não aprofunda sua investigação a ponto de comparar tais características e definir os motivos pelos quais elas se distinguem. Contudo, acredito que podemos, após nossa investigação, fazer algumas asserções: com base em nosso conhecimento prático — o conhecimento acerca de nossos fenômenos conscientes —, poderíamos afirmar que é possível estarmos desenvolvendo uma atividade desagradável com humor elevado. Por exemplo: poderíamos pensar em alguém trocando um dos pneus de seu carro em um dia chuvoso, — o que, creio eu, não é algo agradável — e, ao mesmo tempo, estar em estado eufórico, pelo simples fato de saber que está a caminho da concessionária, onde irá deixar seu carro usado e realizar o sonho de comprar um carro novo. Ou seja, é possível concebermos que há diferenças entre as características humor e agrado-desagrado. Poderíamos afirmar, também, que trocar pneu em um dia

responsáveis pela estruturação da consciência, creio que já possuímos, minimamente, um “mapa geral” do modo como se dão e se estruturam os fenômenos conscientes na filosofia de Searle.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do presente estudo nos foi possível perceber que Searle define a consciência enquanto um fenômeno biológico natural, constituído por doze características irreduzivelmente subjetivas. Vimos que essa dúzia de características é o que dá forma à consciência e condiciona seu modo de ser ao âmbito de primeira pessoa, implicando, necessariamente, na impossibilidade de operar uma redução ontológica na mesma. Assim sendo, percebemos que a consciência é tida enquanto um fenômeno biológico natural — ou uma propriedade emergente — resultante de uma ontologia objetiva e ontologicamente irreduzível à ontologia objetiva que a precede. Ou seja, vimos que, para Searle, a consciência emerge dos processos cerebrais objetivos, mas, devido a seu caráter subjetivo, não se reduz a eles.

Desse modo, percebemos que, mesmo concebendo o mental enquanto físico, Searle ainda defende uma dualidade ontológica: uma de primeira pessoa, e outra, de terceira pessoa. Essa dualidade ontológica, defendida por Searle, consiste, como vimos, em duas realidades: realidade objetiva — processos cerebrais — e realidade subjetiva — fenômenos conscientes. Assim sendo, estaria Searle aceitando alguma forma de dualismo entre processos mentais e processos cerebrais, visto que a consciência é ontologicamente irreduzível ao cérebro? Tal questão serve de ensejo a nossas futuras pesquisas.

chuvoso não é algo prazeroso. Logo, é possível concluirmos que a característica humor distingue-se, também, da característica prazer-desprazer. Quanto às características agrado-desagrado e prazer-desprazer, creio que poderíamos afirmar a existência de uma maior proximidade entre ambas, proximidade esta, que não me permite, no momento, encontrar um exemplo suficientemente eficaz para distingui-las.

REFERÊNCIAS:

BOCK, B. M. A. **Psicologias. Uma introdução ao estudo de psicologia**. São Paulo: Saraiva, 2004. pág.50-57. Disponível em: <<https://chasqueweb.ufrgs.br/~slomp/gestalt/gestalt-poligrafo.pdf>>. Acesso em: 23/07/2018.

CHURCHLAND, P. M. Eliminative materialism and the propositional attitudes. *Journal of Philosophy*, 1981, 78: 67-90.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do juízo**. Tradução de Valerio Rohden e Antônio Marques. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

NAGEL, Thomas. What Is It Like to Be a Bat?. *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), pp. 435-450. Disponível em: <https://warwick.ac.uk/fac/cross_fac/iatl/activities/modules/ugmodules/humananimalstudies/lectures/32/nagel_bat.pdf>. Acesso em: 27/06/2018.

PRATA, T. A. **O caráter dualista da filosofia da mente de John Searle**, *Discusiones Filosóficas*. Ano 15 N° 25, julio – diciembre 2014. pp. 43-62. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v15n25/v15n25a04.pdf>>. Acesso em: 10/08/2018.

PRATA, T. A. **É INCOERENTE A CONCEPÇÃO DE SEARLE SOBRE A CONSCIÊNCIA?**, *Manuscrito – Rev. Int. Fil., Campinas*, v. 34, n. 2, p. 557-578, jul.-dez. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8642005>>. Acesso em: 18/10/2018.

SEARLE, R. J. **Mind: a brief introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SEARLE, R. J. **O Mistério da Consciência**. São Paulo, SP: Paz e Terra, 1998.

SEARLE, R. J. **A Redescoberta da Mente**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1997.

RORTY E NIETZSCHE, ALIADOS EXTEMPORÂNEOS?

Francisco de Assis Silva Neto*

Resumo: A investigação consistirá em conjecturar acerca da compreensão da filosofia de Friedrich Nietzsche por Richard Rorty, expondo a utilização que o filósofo americano faz do filósofo alemão. Possuindo como aporte teórico o texto intitulado por Rorty de *Pragmatismo e romantismo*, contido em sua obra *Filosofia como política cultural*, não ficando restrita somente a esta abordagem. Propomos localizar a postura filosófica de Rorty e seu uso da perspectiva nietzschiana para corroborar com sua compreensão do papel da imaginação para elaboração de mudanças sociais. Em seguida, esboçaremos como Rorty propõem um rompimento de uma postura nietzschiana mais radical, rumo ao pragmatismo.

Palavras-chave: Rorty. Nietzsche. Compreensão. Rompimento.

RORTY AND NIETZSCHE, EXTEMPORARY ALLIES?

Abstract: An investigation consisted of conjecturing on Richard Rorty understanding of Friedrich Nietzsche's philosophy, exposing a use that the American philosopher makes to the German philosopher. Possible as a theoretical text or text entitled Rorty de Pragmatism and Romantism, counted in his work Philosophy as cultural policy, not being restricted only to this approach. We propose to locate Rorty philosophical stance and his use of the nietzschean perspective to corroborate his understanding of the role of imagination in creating social change. Then, to outline how Rorty proposed a break with a more radical nietzschean stance towards pragmatism.

Keywords: Rorty. Nietzsche. Understanding. Disruption.

INTRODUÇÃO:

A forma de investigação proposta por esse trabalho, terá como mote disparador as correlações de perspectivas, tanto quanto as antípodas conceituais no que tange as propostas filosóficas de Rorty e Nietzsche. Pressupondo a partir da recorrência do filosófico alemão nas produções de Rorty, que tal premissa é de fato plausível, a saber, o modo como Rorty refere-se ao pensamento nietzschiano de modo a utilizar o que considera pertinente e buscar refutar o que julgou desnecessário. Não se tem por intuito investigativo determinar qualquer hierarquia ou pertencimento de posturas filosóficas, sob pena de cair em divagações e precipitações teóricas.

*Graduado em filosofia pela UESPI e mestrando pelo PPGFIL na UFPI. E-mail: chiconeto1910@hotmail.com.

Doravante, entender-se-á ambos como indivíduos que dialogaram com a tradição filosófica partindo dos gregos, debruçando-se, em partes, acerca de proposições e equivalências de realidade que se instauraram e perpassaram a história da filosofia. Muitas dessas, oriundas de pretensões epistemológicas e metafísicas que se consolidaram na filosofia desde sua gênese, deixando como tarefa para seus sucessores, uma atividade *gnosiológica* que afastou a filosofia da capacidade de mudanças práticas.

Sob a perspectiva de diálogo que as duas filosofias encontram seu primeiro ponto de interseção, ambos os filósofos fizeram esse trabalho de análise e desconstrução de edifícios teóricos, que foram erguidos com pretensões de verdades e valores quase irrefutáveis. Ao contrário de Nietzsche, iremos propor Rorty como um teórico que sempre tem finalidades sociais e práticas como plano de fundo instigador do seu processo criativo, possuindo o eixo prático e linguístico como componente vital da corrente teórica que o mesmo representa, a saber, o neopragmatismo.

Como exposto por Rorty: “os pragmatista mais antigos como Dewey, em contraste falavam de ‘experiência’ em vez de ‘linguagem’”. (RORTY, 1991, p.269) O filósofo americano estabelece como uma das diferenças principais entre a vertente neopragmatista a qual representa e a pragmatista clássica como a preocupação com a linguagem ao invés da experiência. Fruto da influência da *linguistic turn*, proveniente do pensamento de Ludwig Joseph Johann Wittgenstein (1889- 1951).

A partir da compreensão de Rorty, propor Nietzsche enquanto um autor com menos inclinação a corroborar com as questões sociais, o filósofo alemão se apresenta como um crítico dos valores postos pela tradição histórico-filosófica, em especial os oriundos do cristianismo e das filosofias metafísicas que o autor chama de metafísicas ou idealistas, todavia não o concebemos distante ou indiferente do mesmo. Apenas, suas problemáticas parecem girar em torno de um grupo mais restrito, como os constituintes teóricos da filosofia e da religião, deixando com menos evidência o senso comum, ou a maioria social. Tendo em vista tal distinção apenas como molde didático e pressupondo que tais colocações tendem para o favorecimento na compreensão das perspectivas que serão posteriormente descritas por esse trabalho.

Acerca desse pressuposto de Realidades¹⁵⁵ para além do mundo dos sentidos e para além da realidade que podemos experienciar e modificar, que irá se moldar a continuação dessa proposta investigativa, elege-se o primeiro ponto de semelhança entre os dois autores: a crítica a modelos metafísicos e ontoteológicos que foram fabricados e disseminados por uma variedade de filósofos¹⁵⁶.

É importante ressaltar que não se busque inferências implícitas acerca da filosofia de Rorty como sendo uma continuação da de Nietzsche, mas sim, que essas proximidades foram um recurso retórico utilizado pelo filósofo americano para reforçar e expandir o seu aporte teórico. Assim como se utiliza de pressupostos do filósofo alemão, Rorty se propõem a dialogar com uma grande variedade de aliados extemporâneos como balizadores para sua própria proposta de redescrição.

Teremos como base obras de ambos os autores, uma vez que os filósofos dispuseram-se a correlacionar-se com variadas perspectivas, estas serão apresentadas sempre que viável, buscando não recair em superficialidades ou supervalorização de uma proposta em detrimento das demais, elegemos uma espécie de perspectivismo teórico, sem se afastar da raiz nevrálgica da questão, a saber, a relação Rorty e Nietzsche, mais especificamente a utilização da filosofia nietzschiana por Richard Rorty e a sua crítica a mesma.

1. Nietzsche como balizador

A maioria das propostas que serão posteriormente apresentadas se encontram na obra denominada de *Filosofia como política cultural* (2009), mais especificamente no capítulo 7, denominado de *Pragmatismo e romantismo*. Rorty enquanto representante da vertente pragmática, se propõem como opositor de teorias de correspondência da verdade e sob esta perspectiva que tece sua crítica e desenvolve seu argumento.

A proposta de Rorty se organiza, em partes, por acreditar que a filosofia em sua trajetória acabou por atrair para si uma tarefa impossível de ser concretizada, a saber,

¹⁵⁵ Rorty esboça uma diferença fundamental entre a realidade a qual se refere e que é passível de mudanças significativas, da realidade idealizada pelos metafísicos ao longo da tradição filosófica as diferenciando como a Realidade com “R” maiúsculo sendo a dos metafísicos e a com “r” minúsculo a das contingências. Segundo Rorty: “Parmênides deu a partida no motor da tradição filosófica ocidental ao conceber a noção de realidade com R maiúsculo. (RORTY, 2009, p.180)

¹⁵⁶ Dos quais podemos citar: Parmênides, Platão, Descartes, Kant etc. Filósofos que aparecem nas produções tanto de Rorty como de Nietzsche, constantemente como alvos de críticas.

delimitar os fundamentos e limites do conhecimento, buscando sempre a natureza última das coisas. Rorty atribui essa herança filosófica ao que denomina de “julgo de Platão e Kant”. Como propõem Rorty

A preocupação central da filosofia é ser uma teoria geral da representação, uma teoria que dividirá a cultura nas áreas que representem bem a realidade, aquelas que não representem tão bem e aquelas que não a representem de modo algum (apesar da pretensão de fazê-lo)” (RORTY, 1994, p19)

A postura filosófica de desempenhar um papel de representação da realidade que ficou como nódoa teórica, acabou por ser extremamente danosa a sua constituição, distanciando assim a filosofia de sua tarefa por excelência, pensar realidades culturais e contingentes. Essa postura nefelibata da filosofia, Rorty ironiza sob a nomenclatura “pátio de recreio intelectual”. (RORTY, 2009, p.180)

O filósofo americano desenvolve uma parcela da sua argumentação na crítica ao fundamentalismo metafísico e concebe o mesmo como tendo início com Parmênides e encontrado continuidade com Platão, buscando uma alternativa de realidade que sempre está para além desta que estamos inseridos. Rorty argumenta que

Ele tomou as árvores, as estrelas, os seres humanos e os deuses e os fez girar juntos em uma bolha harmoniosa a que chamou de “Uno”. Ele então tomou distância de sua bolha e a proclamou a única coisa merecedora de se ter conhecimento a respeito, mas eternamente incognoscível pelos mortais. Platão encantou-se com essa sugestão de algo ainda mais augusto e inacessível que Zeus, mas era mais otimista. (RORTY, 2009, p.180)

Rorty aponta o caminho traçado a partir da concepção de Realidade que foi fabricada pela tradição, sempre expondo a metafísica como principal expoente e alvo de suas críticas. Nas entrelinhas dessa questão está enraizada uma grande problemática que o filósofo começa a delimitar quando propõem que: “Se a palavra “realidade” fosse utilizada simplesmente como um nome para um conjunto de todas essas coisas¹⁵⁷, não poderia ter surgido nenhum problema de acesso a ela.” (RORTY, 2009, p.180).

¹⁵⁷ Quando Rorty usa o termo “coisas” na referida citação, está remetendo a constituintes básicos da realidade, como: árvores, estrelas, cremes ou relógios de pulso. Trata-se de uma menção a parte inicial do capítulo citado, em que o autor expõem como desnecessária para o contexto contemporâneo e exclusiva da filosofia a preocupação com a Verdade das coisas.

O autor estabelece um contraponto linguístico entre a Realidade dos metafísicos e o senso comum, ambos voltados a objetos da realidade contingente. Recorre a Donald Davidson para argumentar acerca da imobilidade dessa linguagem elaborada pelos metafísicos e de como estaria a parte do progresso ou qualquer processo de transformação. Segundo Rorty: “O argumento de Davidson era de que devem haver muitas verdades comumente aceitas sobre uma coisa antes que possamos levantar a questão de saber se alguma crença particular a respeito é errônea.” (RORTY apud DAVIDSON, 2009, p.181).

Como proposto na citação anterior, o filósofo faz menção a estrutura da linguagem dos metafísicos, que por remeter ao fundacionalismo, estaria se colocando para além das transformações que são inerentes a própria linguagem e portanto se distanciando de qualquer possível e efetiva mudança no corpo social. Para o autor, esta postura era fantasiosa, tanto quanto era desnecessária, entretanto não propunha uma anulação de questões desse tipo, apenas que as mesmas desempenharam seu papel historicamente e acerca de uma perspectiva e não deveriam possuir status de verdades imutáveis.

Como contraponto aos posicionamentos filosóficos que tendem a imobilidade conceitual, Rorty irá apresentar e fomentar uma proposta que o mesmo denomina de romântica, relacionando-a diretamente com a proposta pragmatista. Sob essa ótica, o autor irá propor uma prioridade da imaginação sobre a razão, propondo que se passe a: “pensar a razão não como uma faculdade rastreadora da verdade, mas como uma prática social[...]” (RORTY, 2009, p.182)

Para desenvolver essa proposta, o autor propõem que se pense para além dos dualismos e de qualquer capacidade de acesso cognitivo ao “verdadeiramente real”, concebendo a metafísica como desprovida da capacidade de ação na organização social. Desse modo, pode-se debruçar sobre uma nova perspectiva conceitual, sobre uma nova postura filosófica, agora prezando pela imaginação: “(...) Pois a imaginação é a fonte da linguagem, e o pensamento é impossível sem linguagem.” (RORTY, 2009, p.182)

Rorty denota uma preocupação constante com uma proposta de mudança social e para que esta fosse possível, na visão do autor, seria necessário não somente romper com a metafísica, ou pensar para além dos dualismos, mas estabelecer um papel para a imaginação, fazendo uma distinção entre imaginação e fantasia. Como propõem Rorty

Deveríamos tentar pensar a imaginação não como uma faculdade que gera imagens mentais, mas como uma capacidade de mudar as práticas sociais propondo novas utilizações vantajosas de sinais e ruídos. Para sermos imaginativos, e não meramente fantasiosos, necessitamos tanto de fazer algo novo quanto de termos sorte suficiente para que nossa novidade seja adotada por nossos camaradas. (RORTY, 2009, p.182)

Sob a capacidade de fazer mudanças reais e a relevância da linguagem e da imaginação no processo de transformação social que se configura a filosofia de Rorty. A postura romântica-pragmática que o autor encontra em Nietzsche, James e Dewey surge em sua obra para corroborar com a perspectiva que o autor desenvolve. Como proposto por Rorty, segundo James

A humanidade não faz nada a não ser através de iniciativas da parte de inventores, grandes ou pequenos, e de imitações feitas pelos restantes entre nós – esses são os únicos fatores ativos no progresso humano. Indivíduos de gênio mostram o caminho e estabelecem os padrões, que as pessoas comuns então adotam e seguem. A rivalidade entre os padrões é a história do mundo. (RORTY, 2009, p.184 apud JAMES, 1987, p.109)

Com a passagem anterior, Rorty faz eco a Willian James no que tange a linguagem, imaginação e progresso em uma relação triádica, que tem como plano de fundo a capacidade de mudanças significativas e de transformações reais na atual condição social, de modo a trazer benefício e esperança para as gerações vindouras que herdarão no futuro as consequências do nosso presente.

Nesse ambiente de transformação e inclinação ao lado imaginativo em detrimento de posturas epistemológicas prontas e acabadas, Rorty apresenta a literatura como válvula de escape e colaboradora para o processo empático e “progresso moral”¹⁵⁸ dos indivíduos. Costuma dialogar com literatos como: Milan Kundera e George Orwell e críticos literários a exemplo de Harold Bloom¹⁵⁹, sempre buscando propor a literatura como papel de destaque na “humanização” dos indivíduos. Como propõe Rorty:

¹⁵⁸ Expressão utilizado por Rorty na obra *Persuasion is a good thing*. Utilizado no sentido “inspirador” que as obras de literatura são capazes de instigar nos indivíduos.

¹⁵⁹ Tais diálogos podem ser encontrados nas mais variadas obras de Rorty, a exemplo de *Filosofia e o espelho da natureza* (1979), *Ensaio sobre Heidegger e outros* (1999), *Filosofia como política cultural* (2007) entre outros.

Mas eu não acho que a literatura terá sucesso em resistir à filosofia, a menos que os críticos literários pensem nela como Bloom faz: como nada tendo a ver com a eternidade, conhecimento, ou estabilidade, e tudo a ver com futuro e esperança - com pegar o mundo pela garganta e insistir que há mais nesta vida do que jamais imaginamos. (RORTY apud BLOOM, 1998, p.138, tradução nossa)¹⁶⁰

Rorty não busca construir uma nova verdade ou finalidade *teleológica* para a literatura ou para a filosofia, entretanto direciona suas esperanças de um futuro melhor se a literatura, assim como a filosofia, assumirem seus papéis de ferramentas de transformação, esquecendo dos problemas eternos, buscando se debruçar acerca dos emergenciais e contingenciais. O autor então propõem uma tarefa para os filósofos que desejam romper com propostas representacionistas e fundacionistas:

Filósofos que, como eu, evitam essa distinção devem abandonar o projeto filosófico tradicional de encontrar algo estável que servirá como critério para julgar os produtos transitórios de nossas necessidades e interesses transitórios. (RORTY, 1999, p.XVII, tradução nossa)¹⁶¹

Sob essa perspectiva que o autor busca propor uma correlação entre filosofia e literatura, de como livrar-se da necessidade idealista de ansiar por fundamentos últimos para a realidade, de propostas de univernalidades transculturais e adentrar na constituição própria dos seres sociais, a saber, as contingências e necessidades de momento, para indivíduos que são momentâneos e finitos.

Na produção teórica de Rorty, a filosofia de Nietzsche surge com frequência como um autor de oposição a tradição, principalmente a metafísica, o racionalismo que foi iniciado por Sócrates e posturas relacionadas a religião e a constituição da moralidade cristã. Nietzsche é descrito por Rorty em alguns de seus textos como uma espécie de precursor de um proto-pragmatismo¹⁶² que viria a ser de fato desenvolvido, posteriormente por Willian James e John Dewey.

¹⁶⁰ “But I do not think that literature will succeed in resisting philosophy unless literary critics think of it as Bloom does: as having nothing to do with eternity, knowledge, or stability, and everything to do with futurity and hope-with taking the world by the throat and insisting that there is more to this life than we have ever imagined.”

¹⁶¹ “Philosophers who, like myself, eschew this distinction must abandon the traditional philosophical Project of finding something stable which will serve as criterion for judging the transitory products of our transitory need and interests.”

¹⁶² “Os pragmatistas, como Nietzsche, procuraram descartar o cognitivismo que dominou a vida intelectual ocidental desde Platão, mas, diferentemente de Nietzsche, eles desejavam com isso agir no interesse de uma sociedade igualitária, e não no interesse de um individualismo solitário e desafiante.” (RORTY, 1998, p.4) O termo proto-pragmatismo foi aqui proposto com o intuito de referir-se a um

A organização pré-platônica da sociedade grega consistia em um homem permeado pelas noções da arte trágica e poética e como este homem aceitava e afirmava os limites de sua própria existência. Não existiam aniquilamentos do que era aceito como realidade, não havia utopias, o cidadão e a *pólis* bastavam a si mesmos. Nas palavras de Barrenechea

O homem trágico habita o mundo em harmonia com todas as forças naturais; para ele, não há nada que seja supérfluo, não há objeções à terra, ao corpo, aos sentidos. O universo é divino em sua totalidade. Desde Hesíodo e Homero, até os grandes trágicos, como Ésquilo e Sófocles, todas as forças terrestres são consagradas. Não há necessidade de acreditar em um mundo transcendente, não é preciso sustentar a crença em outra vida supostamente mais perfeita e duradoura. (BARRENECHEA, 2014, p.53)

Nietzsche adota essa perspectiva para afirmar que toda postura idealista e metafísica brotou do rompimento com essa perspectiva, atribuindo esse feito a Sócrates e Platão portanto, em consonância com o pensamento do filósofo americano. Como exposto por Barrenechea

Sócrates torna-se a figura, o símbolo da mais profunda transformação na sociedade helênica, ele é apresentado como ícone de uma tendência racionalista que pode superar o caos, impondo uma “racionalidade a qualquer custo”. Era preciso dominar a anarquia dos instintos, por isso a razão tornou-se a reitora todo-poderosa para controlar o caos de afetos. Desse modo, o socratismo inaugurou o predomínio da racionalidade. (BARRENECHEA, 2014, p.54)

Com o crescimento do socratismo, aliado ao declínio da era trágica, se acreditou que era possível corrigir a realidade através da razão, elaborando moldes racionais e atenuadores para a vida, como se a própria realidade devesse se adequar à vontade dos indivíduos. Segundo Barrenechea:

O pensamento racional, nesse momento, não só permitiu conhecer o ser, mas corrigir o ser. Já que o mundo possui erros e contradições, era preciso corrigir essas falhas, excluindo os seus aspectos negativos. Assim, na tentativa de postular um mundo de pura positividade, um mundo ideal, foi preciso expulsar o dionisíaco. (BARRENECHEA, 2014, p.54)

A falha na argumentação de Sócrates segundo Nietzsche, é não se ver enquanto extensão de uma realidade que é vasta e múltipla, mas ver-se enquanto sujeito, que pode ser encarado como detentor e classificador da própria realidade. A grande sacada socrática para o sucesso das suas fórmulas e da sua dialética foi o despertar do instinto

período anterior ao que viria a ser de fato o pragmatismo, a partir da última citação, tomei a liberdade de utilizar essa nomenclatura.

agonístico, residente em todos os indivíduos em decorrência da própria vontade de potência. Como apontou Nietzsche:

Dei a entender de que modo Sócrates poderia repelir: resta muito mais a esclarecer porque ele fascinava. – Uma primeira razão é o fato de que ele descobriu uma nova espécie de *ágon*, de que foi o primeiro mestre de esgrima nos círculos aristocráticos de Atenas. Ele fascinou na medida em que tocou o impulso agonal dos helenos. (NIETZSCHE, 2010, p. 21)

Acerca dessa postura filosófica, a saber, as críticas tecidas por Nietzsche a ascensão do socratismo que Rorty irá tecer parte de suas críticas, recorrendo ao filósofo alemão para apresentar uma postura que irá culminar no romantismo aliado ao pragmatismo, questão que foi mencionada anteriormente e será agora desenvolvida na relação Rorty e Nietzsche. Como proposto por Rorty

Nietzsche reencenou a disputa entre a poesia e a filosofia. Ao tratar Sócrates como mais um criador de mitos, e não como alguém que empregava a razão para se libertar dos mitos, ele nos fez ver Parmênides e Platão como poetas vigorosos demais. (RORTY, 2009, p.187)

Rorty, entretanto, não irá se debruçar sobre as noções da tragédia grega, apesar de dar profundo crédito a literatura e seu poder de criação. Todavia, o filósofo partilha com Nietzsche das críticas ao modo de filosofar socrático-platônico, ao qual ambos os autores irão atribuir como idealista.

Uma vez que Rorty está propondo uma aproximação vantajosa entre o pragmatismo e a cultura literária, o que em última instância implica uma relação filosofia e literatura. O autor não se abstém de reconhecer Parmênides e Platão como membros dessa cultura, porém dá voz a Nietzsche para buscar a refutação de uma conduta exacerbada que se desenvolveu a partir do mal uso da imaginação, distanciando-a em demasia do real.

Rorty encontra na postura de Nietzsche o instaurar de uma visão romântica de progresso, doravante distanciando-se da proposta de elaboração de moldes racionais que fossem capazes de exaurir a realidade que se propunham a pensar, ou o que o filósofo alemão denominou de “muletas metafísicas”¹⁶³.

¹⁶³ Nietzsche se utiliza dessa metáfora da muleta em obras como o *Crepúsculo dos ídolos* (2016) para indicar construções racionais que fornecem auxílio para o sustento da metafísica de alguns de seus opositores, nesse contexto especificamente as figuras de Sócrates e Platão.

Surge como plano de fundo da filosofia nietzschiana, um novo modo de reinvenção do sujeito, com um viés estético, na qual o indivíduo cria a si mesmo, a partir de pressupostos poéticos. Esse constituinte teórico se dá pela aproximação que o filósofo faz em suas obras, entre a filosofia e a linguagem poética, passando a ver o mundo não somente como lugar de morada, mas como uma realidade que pode, por nós, ser transformada¹⁶⁴. Para corroborar essa questão, Nietzsche expõem em sua *Gaia Ciência*

Nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente fazem algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos (nossos atores, como disse), permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. (NIETZSCHE, 2012, p.181)

Rorty propõem esse aforismo de Nietzsche com conotações significativas para sua proposta, a saber, o indivíduo como artesão da realidade a qual está inserido, por expor não somente a mera contemplação estética, mas porque reside nela o poder de redescrição da realidade, a busca de soluções emergenciais, para sanar questões contingentes.

1.2 Redescrição e tranvaloração

Dada a relevância de tais constituintes teóricos para seus respectivos autores e a aproximação que visamos tecer, nos propomos a esmiuçar essa questão de modo panorâmico e pontual, visando não recair em anacronismos conceituais e precipitações teóricas.

O que Nietzsche está criticando, em comum acordo com Rorty, é o que o filósofo alemão costuma designar como “vontade de verdade”, quase como uma patologia que se instaurou ao longo da tradição e fez filósofos se debruçarem sobre perspectivas e moldes históricos incapazes de trazer mudanças significativas para o tempo em que viveram, a razão focada em circunstâncias políticas e culturais próprias de uma

¹⁶⁴ A palavra surge nesse contexto como possibilidade de mudanças pessoais e sociais, a partir da tranvaloração/redescrição, perdendo qualquer conotação metafísica e dependendo da persuasão e das relações entre indivíduos para se efetivar como prática. Tal aproximação teórica será explicitada posteriormente.

época anterior, não seria capaz de afetar o presente moral e cultural que foi vivenciado por esses filósofos.

Sob essa ótica de estabelecer relações entre a filosofia rortyana e a nietzschiana que a proposta de Rorty atinge seu ponto mais peculiar e persuasivo, propondo que os avanços (linguísticos, cognitivos e morais) sempre priorizem a aplicação para a melhora da vida dos indivíduos. Sendo necessário ressaltar que quando propomos uma tentativa de melhoramento de instâncias sociais, nesse ponto se dá a aliança, mas também a diferença entre Rorty e Nietzsche, o alemão não tinha a pretensão que sua postura corroborasse positivamente aspectos sociais. Como propõem Rorty

Sob a perspectiva pragmatista que estou apresentando, o que chamamos de “conhecimento incrementado” não deveria ser entendido como um acesso incrementado ao Real, mas como uma capacidade incrementada de fazer coisas- de tomar parte em práticas sociais que tornam possível vidas humanas mais ricas e mais plenas. (RORTY, 2009, p.184)

O caminho elaborado por Rorty a partir da junção pragmatismo e romantismo encontra sua eficácia e efetivação por acreditar no poder transformador da linguagem assessorada pela imaginação e persuasão. A razão nessa nova perspectiva, corrobora com a imaginação e não mais o contrário, entendida como: “simultaneamente o centro e a circunferência do saber...” (RORTY apud SHELLEY, 2009, p.186). No que tange a relação entre pragmatismo e romantismo, Rorty afirma

No cerne do pragmatismo existe a recusa em aceitar a teoria de correspondência da verdade e a ideia de as crenças verdadeiras são representações precisas da realidade. No âmago do romantismo, encontra-se a tese da prioridade da imaginação sobre a razão- a afirmação de que a razão pode apenas seguir as trilhas abertas pela imaginação. (RORTY, 2009. p.179)

Propomos que Rorty identifica na forma poética de escrita nietzschiana, tanto quanto no seu interesse de fuga de uma metafísica, uma utilização da imaginação em narrativas que poderiam ser aplicadas a constituintes sociais, nesse sentido Rorty faz uma leitura e adequação do pensamento do filósofo alemão para além do que Nietzsche se propôs. Nesse possível horizonte de interpretação que especulamos que a filosofia rortyana encontrou na nietzschiana o poder da imaginação.

Acerca dessa seara interpretativa que propomos descrever o conceito rortyano de *redescricao* como o constituinte teórico capaz de trazer essa imaginação para o terreno

palpável das mudanças sociais ou do que seria de fato uma aplicação prática para a filosofia. Essa construção valorativa teria como mote disparador os hábitos e disposições dos indivíduos, sendo a *redescrição* uma questão de exercício e fixação, segundo Rorty

O método consiste em redescrever muitas e muitas coisas de novas maneiras, até se criar um padrão de comportamento linguístico, que despertará na geração em formação a tentação de adotar, levando-a, dessa forma, a procurar formas novas e apropriadas de comportamentos não linguísticos, por exemplo, a adoção de equipamento científico ou de instituições sociais novas. (RORTY, 1994, p.30)

Como citado anteriormente, a concepção de Rorty tem como ancoradouro a capacidade inerente a linguagem de fomentar e conduzir transformações que possuem como ressonância direta os hábitos que são adotados socialmente. Acerca desse pressuposto teórico que o filósofo americano deposita na ressignificação e criação de novos vocábulos o poder de transformar realidades contingentes, visando assim o progresso cultural e social. Vale ressaltar que tal progresso também deve ser entendido como fuga de uma metafísica tradicional em que a filosofia se preocupa em demasia com uma realidade¹⁶⁵ que está para além do mundo dos sentidos.

Nesse sentido, buscamos estabelecer um paralelo com a concepção de transvaloração que foi pensada por Nietzsche, por mais que de modo panorâmico, esse interesse pelo melhoramento social não fosse o interesse principal do filósofo, o mesmo não se mostrou indiferente a essa questão. Elegemos como ponto para pensar essa questão um dos discursos de Assim Falou Zaratustra (2011).

O tom messiânico de Zaratustra frequentemente o distancia da realidade, tanto quando o conceito que vem anunciar parece incompatível com a mesma. A interpretação que propomos acerca dessa passagem se trata da descida do sábio como uma atitude ética/política, que culmina com a anúnciação de seu *Urbmensch*, que nada possui de metafísico ou idealista, que expõem um indivíduo que se constrói no privado, mas que se realiza no social/coletivo, sem pretensões de eternidade ou constância, uma vez que o coletivo se trata de uma junção de privados. Nas palavras de Zaratustra: “Em

¹⁶⁵ Calder descreve de modo sucinto a proposta de Rorty para a redescrição: A alternativa de Rorty para a filosofia, tal como é concebida tradicionalmente, é colocar a atual redescrição de nossas circunstâncias e perspectivas no lugar do desvelar gradual de sua natureza “real”. Em vez de compreender a investigação como uma progressão de acordo com uma linha preestabelecida em direção a um entendimento mais verdadeiro, Rorty a entende como um processo de colocar ideias em diferentes contextos, e apresentar novas descrições. (CALDER, 2003, p.10)

verdade, eu vos digo: bem e mal que sejam perenes- isso não existe!” (NIETZSCHE, 2011, p.111). Zaratustra está nos alertando da necessidade de criação e transformação valorativa, mas antes disso: “E quem tem de ser um criador no bem e no mal: em verdade, tem de ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores.” (NIETZSCHE, 2011, p.111)

Acerca desse ponto, Roberto Machado (1999), identifica em sua obra *Nietzsche e a verdade*, que a necessidade de transvaloração aparece no pensamento nietzschiano a partir do momento que os valores se tornam institucionalizados, o que se torna um problema a partir do momento que esses novos valores surgem em oposição o ideal aristocrático a qual eles pertenciam, passando por um processo de transformação conceitual do forte para o fraco, a trajetória inversa que vinha se apresentando, Nietzsche associa esse movimento ao nascimento e desenvolvimento do Cristianismo.

Elegemos esse ponto em específico da obra nietzschiana por considerarmos suficientemente claro e coadunando com nossa perspectiva de esclarecimento acerca da noção de transvaloração¹⁶⁶ para o autor, todavia esse conceito não surge dissociado de outros componentes da estrutura conceitual do pensamento do filósofo, portanto servindo apenas a nossas circunstâncias atuais, o esmiuçar desse conceito de modo mais profundo seria inviável em um trabalho dessa natureza.

Nietzsche nos propõem um modelo de transformação conceitual como algo necessário no processo de transformação valorativa dos indivíduos, nesse sentido expomos a proposta nietzschiana em consonância com a defendida por Rorty, ambos se enquadrando como críticos de valores canônicos e propondo uma alternativa de desconstrução e criação de indivíduos e por conseguinte de sociedade.

Logo, propomos, ambos possuindo uma necessidade que se realiza na prática, apenas possuindo vocabulários distintos para necessidades temporais distintas, mas em suma, finalidades que podemos conjecturar como semelhantes, a saber, a necessidade de transformação. Essa junção de fatores, para a perspectiva rortyana, tanto quanto para a nietzschiana, seria a possibilidade de não mais pairar acerca de fábulas ontoteológicas e metafísicas e trazer a filosofia para o ambiente social, no qual poderia ser uma preciosa

¹⁶⁶ Scarlett Marton busca esclarecer de que ponto Nietzsche parte e quais são seu pressupostos com essa ideia: “Transvalorar é, antes de mais nada, suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados. Aqui, Nietzsche espera realizar obra análoga à dos iconoclastas: derrubar ídolos, demolir alicerces, dinamitar fundamentos. É deste ponto de vista que critica a metafísica, a religião e a moral. (MARTON, 1999, p.138)

aliada e instigadora de transformações sociais que visam uma melhor construção de um por vir.

2. O radicalismo nietzschiano e a interpretação rortyana

Apesar de recorrer a filosofia de Nietzsche para assessorar em partes as suas concepções, Rorty não se abstém de buscar refutá-lo sempre que considera pertinente. Cabe especular essa postura como alternativa para não cometer erros que outros filósofos cometeram ao se debruçarem nas concepções nietzschianas. Como exemplo desse erro o autor cita a postura heideggeriana¹⁶⁷, ao afirmar que: “Entretanto, Heidegger tentou ser mais nietzschiano que Nietzsche ao ler o próprio Nietzsche como o último dos metafísicos...” (RORTY, 1999, p.199)

Na passagem anterior, Rorty se refere a leitura que Heidegger¹⁶⁸ fez, pautada na noção nietzschiana de *vontade de potência*, que está contida em partes, em uma obra póstuma, das mais controversas do autor, portando o mesmo nome do conceito, *Vontade de potência* (1901). As circunstâncias envoltas nessa obra, não nos cabe aqui esmiuçar.

A crítica de Rorty se fixa na aparente incoerência interna que existe no pensamento nietzschiano afirmando que: “Nietzsche nunca desenvolveu essa perspectiva em detalhe nem conseguiu formulá-la claramente. Ela é, como muitos analistas observam, impossível de se conciliar com muitas outras coisas que ele disse.” (RORTY, 2009, p.190)

O direcionamento crítico do filósofo americano em relação a Nietzsche, se propõe amparado no caráter delirante ou na aparente desorganização em que o mesmo produziu sua obra. Todavia, não a inferioriza em nenhum aspecto em relação as suas contribuições para a filosofia contemporânea.

Nietzsche ao atentar para os problemas próprios da linguagem da tradição filosófica, que determinam, mas muitas vezes limitam nosso pensamento ao estabelecer

¹⁶⁷ Nesse ponto, a citação que se segue, Rorty faz referência a obra de Martin Heidegger (1889-1976), intitulada de Nietzsche. Lançada em dois volumes, nos quais a leitura de Heidegger acerca da filosofia de nietzschiana, foi posta por Rorty, como possivelmente equivocada ao classificar a filosofia de Nietzsche como uma metafísica, diferindo assim da concepção do próprio Rorty.

¹⁶⁸ Em sua obra acerca da filosofia nietzschiana, Heidegger (2007) elucida o pensamento de Nietzsche como, não somente oriundo de uma metafísica, mas como continuador dessa vertente filosófica. Nas palavras de Heidegger: “Em conformidade com todo o pensamento do Ocidente desde Platão, o pensamento de Nietzsche é metafísica. (Heidegger, 2007, p.195)

uma concepção rígida e absoluta para a maioria das coisas, tenta fazer uso de outros artifícios provenientes da própria língua, como as ressignificações de termos e os frequentes neologismos criados pelo autor, a exemplo do termo niilismo,¹⁶⁹ frequentemente usado pelo autor. A linguagem por si só, possui um direcionamento prévio e objetivo que pode ser tratado como vícios na própria utilização dos seus termos, em grande parte por herança metafísica no âmbito filosófico e também pelo próprio processo de transformação histórica.

O filósofo alemão, em tentativa de superar esses vícios e direcionamentos imóveis que se alastraram em torno da linguagem, elabora peculiaridades na escrita e acaba por desenvolver uma forma particular de condução de sua filosofia e explicitação de suas premissas. O filósofo vai fazer o uso de uma linguagem mais metafórica, buscando em figuras de linguagem como o sarcasmo e a ironia formas de se colocar para além de preconceitos linguísticos.

Como o próprio autor repetiu em algumas de suas obras, “não pretendo erigir novos ídolos”¹⁷⁰ ou o seu desprezo a conceitologias dicotômicas como “bom e mau” e “certo e errado”, aliando-se a metodologia aforismática e aparentemente desconexa, foram estes os principais responsáveis pelas críticas sofridas pelo autor no que tange ao seu constituinte teórico.

Outro aspecto a ser destacado acerca da relação Rorty e Nietzsche é a denominação que o filósofo americano atribui ao alemão, a saber, o radicalismo nietzschiano, principalmente quando em relação com o Cristianismo, religião que a filosofia nietzschiana teve uma relação conturbada e por vezes, questionável. Segundo Rorty:

Nietzsche achava que os que acreditavam em um Deus monoteísta tradicional eram fracos e tolos. Dewey os considerava tão fascinados pela obra de um poeta que eram incapazes de apreciar as obras dos outros poetas. Dewey achava que o tipo de ateísmo agressivo do qual Nietzsche se orgulhava era desnecessariamente intolerante.” (RORTY, 2009, p.63)

¹⁶⁹ Termo que normalmente designa que crenças e valores estabelecidos não possuem relevância, mas que na estrutura de pensamento nietzschiano adquire o sentido oposto e passa a designar a crença em verdades superiores que Nietzsche comumente relaciona com a metafísica platônica, classificando o próprio filósofo como um niilista.

¹⁷⁰ Crepúsculo dos ídolos (2016)

De fato a relação de Nietzsche com a religiosidade cristã, enquadra-se como uma ruptura brusca e de certo modo agressiva. Nietzsche cita a sua *Genealogia*¹⁷¹ como a obra em que fundamenta como uma moral de perspectiva decadente e negativa alastrou-se e transformou valorativamente a história do homem. O filósofo investiga valores culturais e principalmente como, o que ele costuma chamar de moral do ressentimento, tomou o lugar de uma ética aristocrática e tornou-se o centro da conduta do homem, se perpetuando na história até os dias atuais e Nietzsche atribui claramente essa tarefa em grande parte ao Cristianismo e a sua fundamentação moral.

Estas surgem a partir do momento que ideais da decadência subjugarão uma postura essencialmente humana, obliterando o conflito afirmativo da vida, conduta essa que Nietzsche chama de aristocrática e também teve seu berço na Grécia antiga. Nas Palavras de Roberto Machado:

Há, portanto, entre a moral cristã e a ética aristocrática conflito e vitória; vitória parcial da moral que transformou o “homem-fera” em animal doméstico, uma ave de rapina em cordeiro. Metáforas estas que evidenciam duas coisas: que a análise não é só global, caracterizando povos e grandes períodos, mas também molecular no sentido de privilegiar tipos individuais. (MACHADO, 1999, p.62)

Roberto Machado busca tencionar que, essa inversão de perspectivas não deve ingenuamente ser vista como mera substituição de paradigmas, mas que a postura moral que sublimou a ética aristocrática, trouxe consigo a enfermidade do homem, a decadência da grandeza da figura do homem e, assim, definiu aos poucos o ideal de aristocracia que Nietzsche tanto valorizava.

Essa inversão valorativa deu-se, segundo Nietzsche, quando os fracos ascenderam ao poder. Como citado anteriormente no ideal socrático, o ideal de plebe surge para sublimar o homem trágico, da mesma forma a moral dos escravos surge como substituta de uma ética de valoração de conhecimento de si. É preciso ressaltar que em sua obra filosófica, Nietzsche relaciona diretamente à criação da moral dos escravos a gênese do pensamento cristão. Este aspecto remete principalmente a obras tardias do autor e a vida pessoal do mesmo.

Destaca-se também a proposição de Rorty que diz respeito a Nietzsche e ideais que denomina de aristocráticos. Esse ponto retoma a ideia que foi exposta no princípio

¹⁷¹ Genealogia da moral (2009).

deste trabalho que concebe o filósofo alemão como menos inclinado a questões que tratem fragilidades sociais com o intuito de combatê-las, como propõem a concepção rortyana em relação a Nietzsche: “Ele não tinha interesse na felicidade maior do maior número, mas naquela de alguns poucos seres humanos excepcionais.” (RORTY, 2009, p.64)

Este caráter mais privado da obra de Nietzsche, fez com que Rorty não o visse tão bem quanto outras perspectivas que tiveram influência nietzschiana como as de Dewey e James, que se relacionavam bem melhor com a proposta que o filósofo vinha desenvolvendo. De fato a crítica de Rorty é pertinente e se torna mais clara a partir da passagem de Nietzsche em sua obra *O anticristo*: “Pois bem, os meus leitores são só esses, os meus verdadeiros leitores, os meus leitores predestinados: que importa do “resto”, que não é se não a humanidade? – É preciso ser superior à humanidade em força, em grandeza de alma- em desprezo...” (NIETZSCHE, 2005, p.12)

A proposta do filósofo alemão é bastante clara em muitas de suas obras, o aprimoramento pessoal dos indivíduos que partilham das suas convicções parece ser o mais explícito, todavia, não se deve pensar que se restringe meramente a esse aspecto. Em contrapartida a essa questão, Rorty se utiliza de algumas de suas proposições para elencar pontos em sua proposta pragmática, mas difere bruscamente no que tange ao interesse e a relação público x privado, porém não os torna inconciliáveis como buscou-se demonstrar através de aproximações de temas propostos por Nietzsche e que a filosofia rortyana se dispôs a utilizar, na mesma medida que se apresentou de forma panorâmica os distanciamentos entre as duas filosofias.

Deste modo, Nietzsche propõem em *Humano Demasiado Humano II*: “Morrer pela “verdade”. — Não nos deixaríamos queimar por nossas opiniões: não somos tão seguros delas; mas talvez por podermos ter e alterar nossas opiniões. (NIETZSCHE, 2008, p.249). A aparente aversão do filósofo a propostas que buscassem sanar questões, por mais que emergenciais, foi o alvo principal de seus críticos¹⁷², principalmente os representantes do pragmatismo do qual Rorty é herdeiro. Posto que o filósofo dialoga diretamente com tradição dita como clássica do pragmatismo (William James, John Dewey, Charles Pierce). Acerca do pragmatismo Pierce propõe

¹⁷² No item 1.2 desse trabalho, buscamos demonstrar através de um paralelo conceitual entre Redescritção e Transvaloração que conceber a filosofia nietzschiana como tendo pouco ou nenhum apreço aos contextos sociais, pode incorrer em uma simplificação grotesca de sua filosofia.

[...] Mas o pragmatismo não se propõe a dizer no que consiste os significados de todos os signos, mas, simplesmente, a estabelecer um método de determinação dos significados dos conceitos intelectuais, isto é, daqueles, a partir dos quais podem resultar raciocínios. [...] Ora, esta espécie de consideração, a saber, a de que certas linhas de conduta acarretarão certas espécies de experiências inevitáveis, é aquilo que se chama consideração prática (PIERCE, 1990, p. 193).

Pode-se observar a partir da passagem anterior uma preocupação da relação entre palavra e ação ou ainda, quais as implicações práticas de raciocínios e posturas linguísticas. Sob essa ótima interpretativa de Rorty encontrou um terreno fecundo para sua construção conceitual. Todavia, Rorty foi um continuador, mas não um mero reprodutor do pragmatismo clássico, enquadrando-se no que foi entendido como neopragmatismo, que não mais se fixa somente na ideia de experiência e prática, mas adentra na noção de linguagem, tendo como gênese a virada linguística. Acerca da perspectiva neopragmatista

Na perspectiva neopragmatista, a “investigação humana” (seja ela de caráter filosófico, científico ou político) deve ser “uma tentativa de servir a propósitos transitórios e de resolver problemas transitórios”. Assim, tal como os animais desenvolvem *ferramentas* (garras, presas, trombas etc.) para melhor se adaptarem ao seu meio ambiente, os seres humanos se valem também do aprimoramento de ferramentas (principalmente a linguagem) para interagir com sua espécie e meio social. (SILVA, 2008, p.118)

Acerca da citação anterior, pode-se perceber a substituição da noção de experiência pela noção de linguagem como ferramenta de mudanças sociais, o que seria o ponto alto da concepção neopragmática defendida por Rorty. A partir do que foi posto anteriormente, buscamos elucidar como ponto fulcral o que até esse momento foi a ideia dessa pesquisa. De modo a buscar esclarecer as mais variadas questões, optamos por essa apresentação e diferenciação entre pragmatismo clássico e neopragmatismo, buscando clarear a concepção rortyana, tanto quanto as que o filósofo buscou se relacionar. Após esse parêntese acerca das vertentes teóricas que Rorty se relaciona, grosso modo, vamos nos ater novamente a interpretação rortyana da filosofia de Nietzsche.

Quanto a concepção do filósofo alemão por Rorty, é possível que as variadas leituras do pensamento de Nietzsche que foram feitas ao longo da história, exigiram uma exatidão ou um sistema organizacional para as ideias do filósofo que o mesmo não se dispôs a produzir. Pode-se conceber a aparente desordem nas produções do autor,

como sendo orquestradas e dispostas de forma proposital. O argumento que defendemos é movediço e complexo de se afirmar, todavia está presente em passagens do próprio autor, como ao falar de seu Zarathustra afirma: “há um incrível montante de experiência e sofrimento pessoal que é compreensível apenas para mim.” (NIETZSCHE, 2011, p.338).

Todavia, não estamos por defender uma incompreensão residente nas obras do autor, ou qualquer excessiva complexidade, mas corroborando com o caráter plástico de sua filosofia que permite as mais diferentes análises, sem aqui nos arriscarmos a escolher a mais ou a menos plausível.

Certamente não temos por intuito conceitual invalidar ou validar quaisquer interpretações acerca da filosofia nietzschiana, mas apenas elucidá-las. Desse modo, Nietzsche difere de muitos filósofos ao longo da história em relação a postura frente a suas obras e ideias, tal estrutura forma um dos constituintes mais peculiares de sua filosofia.

3. Considerações finais

Algumas décadas separam a produção teórica de Rorty e Nietzsche, entretanto buscou-se demonstrar que ambos podem ser relacionados sem o estabelecimento de um juízo de valor ou de gosto, frente as suas propostas filosóficas. O que se buscou explicitar deu-se a partir de uma relação conceitual, evidenciando o que Rorty deixou como margens interpretativas na constituição de suas obras.

Ao longo do texto, elegemos a postura de Nietzsche no que tange a uma proposta romântico-pragmatista a partir da concepção de Rorty. Buscando demonstrar a linguagem utilizada pelo filósofo alemão, tanto quanto as problemáticas que sua filosofia propõem se debruçar, como sendo em partes algo relevante de se propor.

Em seguida, propomos como a leitura de Rorty da filosofia nietzschiana não é unilateral ou passiva, buscou-se expor pontos que o filósofo americano julgou serem passíveis de críticas e as aparentes incoerências de perspectivas na filosofia de Nietzsche ao longo de suas obras.

Não concebemos aqui a filosofia rortyana como sendo superior ou uma continuação da nietzschiana, tanto quanto o contrário dessa afirmação também não faria

sentido. Não propomos a filosofia de Nietzsche como distante do corpo social ou indiferente do senso comum.

O que propomos com esse paralelo comparativo é demonstrar que as propostas dos dois filósofos possuem suas semelhanças, tanto quanto possuem antípodas conceituais que coadunam e divergem entre si, buscando ampliar os horizontes de interpretação dessa relação específica. Aprofundar tal junção conceitual entre os filósofos, demandaria um trabalho hercúleo, logo cabe ressaltar que as noções aqui expostas pairam acerca das distinções e semelhanças iniciais e mais evidentes, existindo outras que possuem uma raiz mais profunda e significativa as quais por uma questão de extensão, seriam inviáveis de serem esmiuçadas nessa pesquisa.

Não daremos um fechamento para a questão entre Rorty e Nietzsche como aliados extemporâneos, mas propomos a partir da leitura do texto uma condução para a reflexão de pertinência dessa especulação, pois este foi o objetivo primário da construção desse artigo, seguido de explicitações conceituais que visaram coadunar com essa proposta.

Como é de caráter filosófico o postulado de questões e correlações, esta pesquisa não se absteve de tal posicionamento, em certa medida buscando conjecturar acerca de horizontes interpretativos. Não se teve o intuito de esgotar a problemática descrita, mas de corroborar com o que tem sido produzido sob dessa essa ótica conceitual. É inegável a ressonância de ambos os pensadores nos dias atuais.

REFERÊNCIAS:

- BARRENECHEA, Miguel. **Nietzsche e a alegria do trágico**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.
- CALDER, Gideon. **Rorty e a redescoberta**. Trad. Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche, vol. II**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade**. São Paulo: Editora Graal, 1999.
- MARTON, Scarlett. **A morte de Deus e a transvaloração dos valores**. In: HIPNOE. n.4, 133-143, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. 8ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano demasiado humano II**. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. São Paulo. Centauro Editora, 2005.
- PEIRCE, C, S. **De pragmatismo e pragmaticismo**. In: *Semiótica*. 2. ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1990b. p. 191-299.
- RORTY, R. **Archiving our country**. Leftist thought in Twentieth- Century America. London, England: Harvard University Press Cambridge, 1998. p.125-140.
- RORTY, R. **A filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- RORTY, R. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença, 1994.
- RORTY, R. **Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relime Dumará, 1999.

RORTY, R. **Filosofia como política cultural**. Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 179-201.

RORTY, R. **Philosoy and Social Hope**. London: Penguin, 1999.

RORTY, R. **Pragmatismo**. In: Dicionário do pensamento contemporâneo. Direção de Manuel Maria Carrilho, Lisboa: D. Quixote, 1991.

RORTY, R. **Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo**. In: Cadernos Nietzsche. Trad. Paulo Guiraldelli Jr. n.4, p.07-16, 1998.

SILVA, H, A. **Pragmatismo, narrativas conflitantes e pluralismo**. In: Princípios. v.15, n.24, 99-133, 2008.

A CASA DA POLÍTICA E SUA CORRUPÇÃO: UMA INTRODUÇÃO SOBRE O PENSAMENTO POLÍTICO DE ENRIQUE DUSSEL

Whesley Fagliari dos Santos*

Resumo: Este estudo apresenta, primeiramente, uma introdução sobre o pensamento político de Enrique Dussel. De maneira sistematizada o filósofo argentino apresenta o que ele entende como campo político, as esferas públicas, privadas e as maneiras como a corrupção perpassa esses espaços. O objetivo é apresentar uma reflexão sobre a conduta ética do político que deveria basear-se no outro e não em interesses pessoais. O caminho, segundo Dussel, para resolver o problema da dominação alienadora, hegemônica, que aniquila o outro e transforma-o em vítima é o desenvolvimento da Filosofia da Libertação, apresentada, também de maneira introdutória, na segunda parte deste artigo.

Palavras-Chave: Corrupção. Filosofia da Libertação. Política. Enrique Dussel.

THE HOUSE OF POLICY AND ITS CORRUPTION: AN INTRODUCTION ON ENRIQUE DUSSEL'S POLITICAL THINKING

Abstract: This study first presents an introduction to Enrique Dussel's political thought. In a systematic way, the Argentine philosopher presents what he understands as a political field, the public and private spheres and the ways in which corruption permeates these spaces. The objective is to present a reflection on the ethical conduct of the politician that should be based on the other and not on personal interests. The way, according to Dussel, to solve the problem of alienating, hegemonic domination, which annihilates the other and turns him into a victim, is the development of the Philosophy of Liberation, presented, also in an introductory way, in the second part of this article.

Keywords: Corruption. Philosophy of Liberation. Politics. Enrique Dussel.

1. INTRODUÇÃO

Enrique Dussel é um dos principais autores da *Filosofia da Libertação* – movimento intelectual iniciado na década de 1970 que pretende firmar uma filosofia própria da América Latina contra a dominação exploratória do pensamento hegemônico e colonizador eurocêntrico. Filósofo, nascido em 24 de Dezembro de 1934, em La Paz, Argentina, embora tenha surgido no interior de uma família bem estruturada, conviveu desde muito jovem com a classe marginalizada da sociedade.

* Mestre em Filosofia pela UNIOESTE - Universidade Estadual do Oeste do Paraná/Campus de Toledo (2019). Área de Concentração em Filosofia Moderna e Contemporânea, na Linha de Pesquisa Ética e Filosofia Política. Especialista em Filosofia Clínica pelo ITECNE - Instituto Tecnológico e Educacional de Cascavel (2009). Especialista em Metodologia de Ensino de Filosofia e Sociologia pela UNIASSELVI - Centro Universitário Leonardo da Vinci (2015). Graduado em Filosofia (Licenciatura Plena) na UNIOESTE - Universidade Estadual do Oeste do Paraná/Campus de Toledo (2008). É professor efetivo de Filosofia no Ensino Médio, na rede pública estadual do Paraná. E-mail: whesleyfagliari@gmail.com.

Autor de uma vasta bibliografia, o pensador argentino, no início de sua obra *20 Teses de Política*¹⁷³, escreve algumas “palavras preliminares” para apresentar o conteúdo que segue livro adentro. Já no primeiro parágrafo, o filósofo anuncia claramente a quem escreve – à juventude: “ESTAS VINTE TESES sobre política vão dirigidas primeiramente aos jovens, aos que devem compreender que o nobre ofício da política é uma tarefa patriótica, comunitária, apaixonante”. (DUSSEL, 2007, p. 09).

Recorrer à determinada aposta na possibilidade real de alguma mudança provocada pelos jovens no campo político é insistir na esperança de construir um futuro social completamente destoante do passado e seu histórico de exploração, dominação, injustiça, desigualdade, opressão e exclusão da classe desfavorecida. O livro todo analisa o cenário social e político da América Latina e pontua a urgência de mudanças concretas e profícuas que atendam a demanda específica desse núcleo.

Este estudo pretende apresentar de maneira introdutória, nesta primeira parte, especificamente a *Tese I*¹⁷⁴ da obra dusseliana supracitada. De maneira sistematizada Dussel apresenta o que ele entende como campo político, as esferas públicas e privadas e as maneiras como a corrupção – a fetichização do poder – perpassa todos esses espaços e seus atores. A intenção, mais do que concordar ou discordar do autor, é refletir a conduta ética do político – e da comunidade política, o povo – que deveria estar baseada no outro e não em interesses pessoais, particulares, subjetivos. O caminho para resolver o problema da dominação alienadora e hegemônica que aniquila o outro e transforma-o em vítima, segundo Dussel, é o desenvolvimento de uma Filosofia da Libertação. Libertar-se da ideologia centralizadora presente desde a antiguidade em sociedades como a grega, por exemplo, e pensar as questões sociais a partir da periferia, da necessidade real, da realidade.

¹⁷³ DUSSEL, Enrique. *Vinte Teses de Política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.

¹⁷⁴ Enrique Dussel classifica e denomina a divisão de sua obra *20 Teses de Política*, como o próprio título já deixa claro, como “teses” e não como “capítulos”.

1.1 O Ouvido do Discípulo

Quando a leitura de *20 Teses de Política* avança e, conseqüentemente aprofunda a construção da teoria política de Dussel, um conceito extremamente importante para compreender o caminho que o referido filósofo trilha na tentativa de solucionar o problema estrutural da política como um todo e, especificamente a latino-americana, é o *poder obediencial*:

Passar à responsabilidade democrático-política de exercer um poder *obediencial* não é tarefa fácil; é intrinsecamente participativa; sem vanguardismos; tendo aprendido do povo o respeito por sua cultura milenar, por suas narrativas míticas dentro da qual desenvolveu seu próprio pensamento crítico, suas instituições que devem se integrar a um novo projeto. (DUSSEL, 2007, p. 10).

De acordo com o pensador argentino, é o povo o sujeito do poder, ou seja, a comunidade política é a protagonista que detém o poder. E que delega o poder. Delega a representantes eleitos que deverão servir e obedecer ao povo. Por isso, o poder de quem está em algum cargo político é obediencial e deve obedecer tão somente a quem o delegou – ainda que temporariamente – o poder:

A política consiste em ter “a cada manhã um ouvido de discípulo”, para que os que “mandam, mandem obedecendo”. O exercício delegado do poder *obediencial* é uma vocação a que se convoca a juventude, sem clãs, sem correntes que buscam seus interesses corrompidos, e são corrompidos por lutar por interesses de grupos e não do todo (seja o partido, o povo, a pátria, a América Latina ou a humanidade). (DUSSEL, 2007, p. 10).

Diante dessa perspectiva, o político não deve perder de vista em momento nenhum a quem está servindo e qual sua real função no cargo ocupado. O político, motivado para agir sempre em favor do povo, não pode ver na política uma profissão. Parece discurso destoante da realidade atual e do que a comunidade global vive politicamente. Fica evidente, no presente momento e no cenário político mundial, um desrespeito generalizado, uma corrida desenfreada e, até mesmo alucinada pelo poder político que, há muito, não serve mais ao povo e seus interesses. Por esse caminho de sanar desejos particulares e o “se colocar a serviço de si mesmo” é que se perde de vista

justamente aquilo que não se deveria ser esquecido em nenhum momento: servir a quem delega o poder, verdadeiramente – o povo.

Com o poder já fetichizado nas mãos e, portanto, a única preocupação de prover a sua própria subjetividade, o político eleito não pretende reconhecer as demandas sociais e trabalhar para amenizá-las e/ou extingui-las. O ouvido do discípulo não funciona mais e o outro, que deveria ser ouvido, ser percebido, ser tornado parte determinante de um encontro, partícipe de uma proximidade, se torna vítima. Por “vítima”, Dussel percebe aquele que está sempre excluído, oprimido, uma mera peça da engrenagem social, do sistema vigente ao qual está inserido e alimentando:

O outro, como outro livre e que exige justiça, instaura uma história imprevisível. O outro como mistério é o para onde, o mais além de meu mundo, que o movimento dialético não pretenderá compreender como totalidade totalizada, uma vez que, por sua estrutura finita, sabe que jamais conseguirá. A totalidade, como o visto feito sistema, opõe-se a infinitização (infinicion) de um movimento dialético histórico que se abre para ouvir a palavra do outro, que se revela a partir de uma exterioridade insondável e imprevisível. (DUSSEL, 1986, p.187)¹⁷⁵.

1.2 A Casa da Política e Sua Corrupção

Corrupção! O assunto é tão atual e recorrente e, ao mesmo tempo, tão antigo e histórico que parece redundância, mas é gritante a necessidade de começar a análise do campo político exatamente por ele. Não se esgota, pelo menos não com facilidade, os argumentos apresentados no combate à corrupção. Quando se fala em política, já é prática habitual trazer associado, imbricado o discurso anticorrupção. Dussel também fez isso. E mais, o filósofo latino-americano inverteu a ordem em sua análise e, antes mesmo de falar de política, tocou no assunto corrupção:

Tentarei, em primeiro lugar, debater sobre o que o político “não é”, para limpar o campo positivo. O político não é exclusivamente nenhum de seus componentes, mas sim todos em conjunto. Uma casa não é só uma porta, nem só uma parede, nem um teto, etc. Dizer que a política é um de seus componentes isoladamente é uma redução equivocada. Deve-se saber descrevê-la como totalidade. Mas, além disso, na totalidade

¹⁷⁵ DUSSEL, Enrique. *Método Para Uma Filosofia da Libertação*. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.

há casas ruins, casas que não permitem viver bem, que são muito pequenas ou inúteis, etc. O mesmo ocorre no político. (DUSSEL, 2007, p. 15).

É imprescindível pensar na corrupção, suas consequências, suas abrangências, seu poder de impacto e de destruição. A quantidade de pessoas que definham em filas de hospitais a espera de um tratamento dignamente justo. As gerações após gerações que são mal formadas devido às condições precárias de escolas, da formação ruim de professores e professoras e até mesmo da necessidade de muitos estudantes de terem que enfrentar mercado de trabalho tão precocemente. É de suma importância determinar quem são os agentes corruptos e/ou corruptíveis. E, para isso, é substancial pontuar quem são os atores na política. Porque são os mesmos. Quem está sujeito a atos e atitudes corruptos e quem é membro, participante da política. Não somente aqueles representantes eleitos, ocupantes de função pública, mais comumente na atualidade classificados de “políticos” o são. Há outra parcela de “políticos” – esses são os efetivos, os vitalícios – que são integrantes da comunidade política: o povo. Portanto, os representantes eleitos e o povo são políticos, são partícipes da comunidade política.

De um lado, os verdadeiros, legítimos detentores do poder – o povo –, de outro lado, os delegados, os que receberam o poder de maneira delegada, transitoriamente – os eleitos. Tanto uns quanto outros podem ter suas práticas comprometidas pela corrupção. Dussel esmiúça cada uma delas. O referido filósofo determina o que ele chama de *corrupção originária*, o *fetichismo do poder*. E explica:

A *corrupção originária* do político, que denominaremos o *fetichismo do poder*, consiste em que o ator político (os membros da comunidade política, sejam cidadãos ou representantes) acredita poder afirmar sua própria subjetividade para a instituição em que cumpre alguma função. (DUSSEL, 2007, p. 16).

Talvez o assunto corrupção nunca tenha sido tão visitado e debatido no Brasil, por exemplo, quanto no momento corrente em que o país enfrenta uma sucessão de fatos que escancaram a fragilidade em combater e prevenir esse problema. De um lado existe a digladição de partidos políticos arraigados nas ideologias ocas e discursos retóricos em busca de números cada vez mais crescentes de cargos ocupados no Poder Legislativo.

No lado oposto há a população que historicamente trilha um caminho de desigualdade institucionalizada, uma crônica exploração do mais fraco e uma

massacrante opressão sofrida de maneira legalizada. A péssima conduta de muitos políticos “de carreira” está caminhando de mãos dadas com a conivência apática do povo que – alienado – não consegue pensar por si só. Muitos dos políticos eleitos parecem ter perdido aquilo que, provavelmente, nunca tiveram: a intenção de servir a população. Povo que os elegeram para representar, dar voz ativa àqueles que nunca foram protagonistas na história – a comunidade política.

Na contramão dessa ideia, entretanto, existe o descaso e descuido da própria sociedade consigo mesma e com os acontecimentos políticos. Parece não haver uma noção clara e definida do que é, ou deveria ser, a função de cada participante da sociedade civil organizada. Ao que tudo indica, não há presente na consciência coletiva uma visão definitiva, ou suficiente, do que é um povo detentor do poder que participa efetivamente das decisões públicas e, a partir disso, exige uma conduta ética e justa dos governantes:

A corrupção é dupla: do governante que se crê sede soberana do poder e da comunidade política que permite, que consente, que se torna servil em vez de ser ator da construção do político. (...) O representante corrompido pode usar um poder fetichizado pelo prazer de exercer sua vontade, como vaidade ostensiva, prepotência despótica, sadismo ante seus inimigos, apropriação indevida de bens e riquezas. (DUSSEL, 2007, p. 16, grifos do autor).

Cada cidadão é um indivíduo que está inserido em um contexto sociocultural e histórico. De acordo com Dussel, cada sujeito é ator atuante em vários campos práticos como, por exemplo, o familiar, o econômico e o esportivo e, em cada um, sua função é diferente uma da outra. Esses campos estão na esfera pública ou na esfera privada. O sujeito transita por todos esses campos, interage com outros cidadãos presentes nos mesmos campos. Quando o cidadão exerce suas ações ele está efetivando a sua subjetividade e convivendo com a subjetividade de outros atores presentes no mesmo campo. Segundo Dussel, sua subjetividade é então uma intersubjetividade: A democracia é uma instituição política *objetiva*, que origina ao mesmo a subjetividade tolerante dos cidadãos desde o berço, como suposto *subjetivo*. Ou seja, toda subjetividade é sempre intersubjetiva. (DUSSEL, 2007, p. 21).

É pela vivência e atuação do sujeito e suas interações que os diversos campos se efetivam como espaços interligados e, por isso, políticos. Ambas as esferas – a pública e a privada – podem sofrer com as ações da corrupção.

2. UMA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

Nesta segunda parte do artigo, a intenção é apresentar e entender o caminho pensado por Dussel para combater as ações da corrupção e resolver o problema da dominação alienadora e hegemônica que aniquila o outro e transforma-o em vítima. De acordo com o pensamento do filósofo argentino Dussel, esse antídoto anticorrupção está no desenvolvimento e na efetivação de uma Filosofia da Libertação. Isto é, libertar e se libertar da ideologia centralizadora presente desde a antiguidade em sociedades como a grega, por exemplo, e pensar as questões sociais a partir da periferia, da necessidade real, da realidade.

Para entender a proposta de libertação apresentada por Dussel é necessário explicar ou responder duas questões pontuais, que são as seguintes: primeira, quem deve ser liberto? A vítima – o oprimido, excluído. E segunda, libertar do que? De uma condição histórica alienante, corrompida, opressora e excludente – além de uma cultura e de um pensamento hegemônico eurocêntrico e, mais especificamente, no caso da América Latina, uma opressão norte-americana. É proposta então uma *práxis libertadora*, uma atividade crítico-prática dividida em dois momentos de luta: a *negativa*, onde se desconstrói o que está dado. Em seguida, a *positiva*, a construção do novo.

De acordo com Dussel, historicamente a filosofia está a serviço da dominação e opressão da classe marginalizada, pobre, constituída de sujeitos excluídos. A filosofia ocidental é hegemônica e dominante por ser eurocêntrica. Em seu livro *Filosofia da Libertação na América Latina*, o filósofo argentino diz assim:

1.1.5.3. As filosofias clássicas helenístico-romanas, com algumas exceções, se articulam de fato aos interesses das classes dominantes escravistas e justificaram sua dominação a partir do horizonte do próprio ser. É fácil compreender aquelas palavras: "o escravo é por natureza escravo" de Aristóteles ou a tentativa dos estoicos e epicureus de propor uma salvação individual aos cidadãos do império para, por um lado, dar consciência tranquila a todos os seus membros e, por outro, sacralizar o Império, manifestação finita dos deuses do cosmopolitismo. (DUSSEL, 1977, p. 12).

A filosofia deve então ser uma *práxis libertadora*, deve pensar a realidade a partir da visão da periferia e não da imposição do olhar do centro. Dussel lembra que na Grécia antiga o outro, o diferente, o "de fora", o da periferia não era cidadão, era o

bárbaro, o estrangeiro sem direitos e sem voz. Essa postura centralizadora e excludente, ao longo do tempo, se estende e se efetiva de diversas maneiras e isso se dá através das inúmeras estruturas filosóficas que reproduzem o pensamento dominador e hegemônico da classe dominante. Dessa maneira, a filosofia deve se colocar a serviço de quem precisa passar por um processo de transformação para libertar-se da dominação excludente e alienadora:

Porque a experiência inicial da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o “fato” opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem “senhores” de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão europeia em 1492; fato constitutivo que deu origem à “Modernidade”), Centro-Periferia; no plano nacional (elites-massas, burguesia nacional-classe operária e povo); no plano erótico (homem-mulher); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular, etc.); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis), etc. (DUSSEL, 1995, p. 18).

A proposta da Filosofia da Libertação é a busca pela emancipação intelectual e ideológica da vítima para que, dessa forma, ela tenha chances reais, verdadeiras e concretas possibilidades de vivenciar a sua própria existência a partir de si mesmo, e não de um esvaziamento de si mesmo, de um auto estranhamento, de um “furto” de consciência que lhe é retirada historicamente em seus mais diversos campos de vivência e convivência:

Quem reconhece responsabilmente que as vítimas não podem reproduzir-desenvolver sua vida nem participar simetricamente na discussão daquilo no qual estão afetadas, está obrigado/a: (a) negativamente desconstruir realmente as normas, ações, instituições ou estruturas históricas que originam a negação material da vítima; e (b) positivamente, transformar ou construir as normas, ações, instituições ou as estruturas necessárias para que a vítima possa (b.1) viver humanamente, (b.2) com participação simétrica, (b.3) efetuando realmente as exigências factíveis ou alternativas que consiste em transformações, sejam parciais ou estruturais (DUSSEL, 1988, p. 17).

O filósofo então deve se envolver na ação pensada, na práxis libertadora da vítima. Porque na Filosofia da Libertação o filósofo não é mais somente uma consciência crítica da política. O filósofo agora deve se envolver na ação. O sujeito filosófico é orgânico. É agente participante direto da transformação. Não há a falsa

ideia, ou a ilusão, de que acabarão as vítimas, que estas não mais existirão, que serão todas emancipadas e libertas. Mas, o filósofo – mesmo tendo esse fato latente em sua prática – agora passará do plano discursivo para o plano normativo. Porque eticamente, se é responsável pela vítima:

2.6.6.1. A alienação tinha encoberto o rosto do outro com uma máscara fabricada pelo sistema para ocultar sua interpelação. A máscara é a definição do outro pela função que tem dentro do sistema: é empregado, operário, camponês. Sua exterioridade é definida desde o horizonte do sistema, e por isso funciona dentro. Fixou-se sua função-perfeição-classe social, cristalizou-se o para-que e desapareceu o quem. (DUSSEL, 1977, p. 68).

No seu campo específico de atuação – criticar, refletir – o filósofo não faz para a vítima, mas com a vítima. Com isso, pensará problemas reais e não vai estabelecer meras verborragias:

2.6.7.1. A ação libertadora que se dirige ao outro (irmão, mulher ou homem, filho) é simultânea a um trabalho em seu favor. Não há libertação sem economia e tecnologia humanizada, e sem partir de uma formação social histórica. Por isso, a práxis da libertação (uma *poiesis* prática ou uma práxis poiética) é o próprio ato pelo qual se transpõe o horizonte do sistema e se entra realmente na exterioridade (...) pela qual se constrói a nova ordem, uma nova formação social mais justa. (DUSSEL, 1977, p. 69).

A práxis libertadora deve propor mudanças. Mais do que isso, apresenta a necessidade de transformações. Essas deverão abarcar a maioria, sem perder de vista o ideal de democracia que permeia todas as mudanças necessárias. Como afirma o filósofo argentino, “...sustentado por todos transformando-se na nova proposta, fruto da *práxis* de libertação popular”. (DUSSEL, 2007, p. 129). O poder do povo – *hiperpotentia*¹⁷⁶ – deve ser construído no povo, e permanecer nele. Como enfatiza Dussel “em baixo” e não somente “de baixo”.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando a vontade do poder para si – o que Dussel classifica como corrupção – se torna mais forte do que o pensamento e a conduta voltados ao coletivo, à comunidade

¹⁷⁶ *Hiperpotentia* é um conceito extremamente vigoroso e vital na teoria de Enrique Dussel. Mas, não será aprofundado no presente estudo. Cf. **Vinte Teses de Política**. Trad. de Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. Páginas 97-102.

política, quem sofre é a parcela da população historicamente mais frágil e oprimida: os pobres, os excluídos. O pensamento eurocêntrico, arraigado como o superior e mais avançado, contribui para a opressão e para a usurpação exercidas há muito tempo. A produção de uma cultura a serviço da exploração e não a partir do outro, da exterioridade do sujeito, de um *eu* refletido e reflexo do *eu* alheio, gesta uma política corrompida e massacrante. O sistema capitalista estabelece a cultura ocidental como universal. E isso provoca danos que não podem ser ignorados e clamam por mudanças, transformações que visem à dignidade e a plenitude do povo.

O pensamento ocidental capitalista, eurocêntrico, dominador, opressor e excludente não considera o outro e sua cultura e, mais do que isso, o combate, o aniquila, o torna participante da hegemonia centralizada na vantagem que beneficia somente quem oprime e quem domina. Por isso o político não deve se corromper, não deve perder de vista quem o elegeu, quem é o verdadeiro detentor do poder: o povo. Por esse motivo a política também deve prover uma intervenção cultural, para que o povo vença o que fora estabelecido pela Modernidade, filha do capitalismo, que despreza o próprio, a identidade na periferia e a torna consumidor voraz.

Dussel aponta a necessidade de haver uma revolução cultural. Uma ferramenta muito eficiente – talvez a maior, a mais robusta, a de maior alcance – a serviço dessa revolução é a educação. Essa, contudo, deve também ser transformada. É fácil perceber que desde a antiguidade a divisão de classes sociais já se apresentava como uma grande definidora de como educar, o que ensinar, a quem instruir e com quais objetivos se deveria fazer isso. Platão, em sua *República*, considerou a massa, a população pautada em conhecimento não-verdadeiro, não epistêmico, que hoje também se considera a classe de origem do estudante de escola pública, mortal ao filósofo. Quando o filósofo volta à caverna alegórica, à escuridão da ignorância, para alertar o homem comum sobre o caminho (educação/conhecimento) que leva até a verdade acaba hostilizado e morto. Por outro lado, o filósofo naquela situação não era portador de uma conduta e de uma proposta libertadoras. Por mais que parecesse e se apresentasse dessa forma. Era o representante da classe dominante.

O político deve garantir que o povo receba uma educação em um sistema pedagógico que supere o eurocentrismo construído sobre os alicerces da filosofia grega em todos os seus ramos do saber. Deveria ser uma educação nos princípios ético-

normativos de culturas plurais, múltiplas. Uma educação na solidariedade com os mais necessitados, os que são vítimas, os mais pobres. Uma educação que forme cidadãos a partir da alteridade e do respeito, de reconhecer no outro os mesmos fundamentos de dignidade existentes em si.

A educação, desde sempre, constitui o pilar sobre o qual o povo transforma, revoluciona, reconhece, reafirma e vive sua cultura. Assim, de acordo com Dussel, é possível libertar cultural-política-histórica-filosoficamente os países latino-americanos ante a cultura eurocêntrica. E, principalmente, a dominação capitalista norte-americana. Educação é enfrentamento. A partir da práxis libertadora de um povo que, diante da imposição de uma política opressora e excludente, baseia a sua educação nos princípios da solidariedade, da autoafirmação não somente como indivíduo, mas, sobretudo, como comunidade política. O protagonista, então, não será o capitalista eurocêntrico dominador, nem tampouco o político por profissão. Será o pobre. O oprimido. O excluído, o outro – a vítima.

A qualidade do indivíduo, formado e transformado por uma ética pensada e aplicada à sua conduta é a práxis libertadora que não permitirá a subjugação de seus direitos – quando povo – e não permitirá que suas vontades, que a vontade de poder – quando político escolhido – corrompa suas atitudes e, assim, fetichize o seu poder. Dessa maneira, nem povo enquanto comunidade política que é e nem representante eleito se permitirão corromper. Assim, como o próprio Dussel sugere, sonha e espera, será possível “um mundo onde caibam todos os mundos!”.

4. REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação: Crítica à Ideologia da Exclusão*. Trad. de George I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da Libertação na América Latina*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. *Método Para Uma Filosofia da Libertação*. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. *Vinte Teses de Política*. Trad. de Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.

CRITÉRIOS E COMPONENTES DE UMA TEORIA FILOSÓFICA, SEGUNDO MANFREDO OLIVEIRA

Felipe Bezerra de Castro Oliveira*

Resumo: Este artigo tematiza a teoria filosófica proposta pelo filósofo Manfredo Oliveira, cujo cerne é a reviravolta linguística e a concepção punteliana de quadro teórico. Trata-se, aqui, de uma filosofia que reconhece a tese da mediação linguística no campo de nossos conhecimentos sobre os objetos do mundo, bem como os critérios e componentes de um quadro teórico preocupado em articular uma compreensão teórico-estrutural da realidade. Partindo dessa perspectiva, defendemos que, se uma filosofia dispõe dos critérios e componentes constituintes de um quadro teórico, então ela pode nos fornecer a instância através do qual articulamos nosso conhecimento sobre os objetos do mundo.

Palavras-Chave: Filosofia. Reviravolta linguística. Quadro teórico. Conhecimento.

CRITERIA AND COMPONENTS OF A PHILOSOPHICAL THEORY, ACCORDING MANFREDO OLIVEIRA

Abstract: This paper is about the philosophical theory proposed by the philosopher Manfredo Oliveira, which core is the linguistic turn and the puntelian conception of theoretical framework. Therefore, this article is with regard to a philosophy that recognize the thesis of linguistic mediation on the sphere of our knowledge about the objects of the world, as well the criteria and components of a theoretical framework concerned with articulating a theoretical-structural understanding of reality. From this perspective, we defend that, if a philosophy have the criteria and the components of a theoretical framework, then it can provide us with the instance through which we articulate our knowledge about the objects of the world.

Keywords: Philosophy. Linguistic turn. Theoretical framework. Knowledge.

1 INTRODUÇÃO.

*Nenhum homem pode fazer companhia aos
grandes filósofos sem sofrer modificações
de ideias e dilatar suas vistas sobre
inúmeros pontos vitais.*

Will Durant.

* Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Ceará, com linha de pesquisa em Ética e Filosofia Política. E-mail: felipe.bezerra3000@bol.com.br.

O presente artigo tematiza a teoria filosófica apresentada pelo filósofo brasileiro Manoel Araújo de Oliveira, com o objetivo de examinar a sua proposta de compreensão teórico-estrutural da realidade. Trata-se, aqui, de uma proposta de articulação filosófica comprometida com a reviravolta linguística (*linguistic turn*) da filosofia contemporânea e com a concepção de quadro teórico desenvolvida por Lorenz B. Puntel. Tal análise deve nos conduzir à seguinte tese: se uma filosofia dispõe dos critérios e componentes constituintes de um quadro teórico, então ela pode nos fornecer a instância através do qual articulamos nosso conhecimento sobre os objetos do mundo¹⁷⁷. Assim sendo, esboçaremos, abaixo, os caminhos que seguiremos para sustentar o nosso posicionamento em relação à filosofia de M. Oliveira.

Num primeiro momento, estudaremos a tese da centralidade da linguagem defendida por Manoel Oliveira em *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea* (1996), para assim entendermos como uma teoria filosófica articula sua compreensão dos objetos do mundo pela mediação linguística¹⁷⁸. Num segundo momento, nos auxiliaremos na concepção punteliana de quadro teórico apresentada por M. Oliveira em *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo* (2014), com objetivo de fazer um levantamento dos critérios (expressabilidade, teoricidade e estruturalidade) e componentes (lógica, semântica e ontologia) essenciais para a articulação de uma teoria filosófica comprometida com a reviravolta linguística. Esses dois momentos do artigo nos conduzirão à noção de que a verdade é capaz de se aprimorar à medida que pertença a um quadro teórico bem constituído, o que significa levar em consideração os aspectos da historicidade no conhecimento. Já na conclusão, delinearemos algumas reflexões sobre as consequências da aceitação dos critérios e componentes da teoria filosófica proposta por Manoel na contemporaneidade, tendo como eixo a ideia de que um quadro teórico bem constituído é aquele que leva em

177 Nesse artigo, a concepção de mundo será tratada como totalidade de um campo ou mais de investigação. Para Mário Ferreira dos Santos, a filosofia “tem um universo do discurso num sentido mais amplo que o da lógica, pois ela se interessa pelo todo, estuda tudo, e o seu universo de discurso abrange o conjunto de todas as ideias”. Cf. SANTOS, Mário Ferreira dos. *Filosofia e cosmovisão*. 6. ed. São Paulo: Editora Logos Ltda., 1961. p. 20.

178 Sobre a característica da mediação na articulação do conhecimento, Manoel Oliveira escreve: “Quando falamos sobre a situação fundamental do ser humano, o conhecimento se manifestou, essencialmente, como uma relação entre homem e mundo, uma das formas de encontro entre o homem e o real, ou seja, noutras palavras, o conhecimento se manifestou como mediação entre homem e realidade. A partir desta relação fundamental distinguimos seus momentos: o cognoscente (o homem sujeito) e o conhecido (a realidade, o objeto)”. Cf. OLIVEIRA, Manoel Araújo de. Conhecimento e historicidade. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 14, n. 40, p. 33-58, Fevereiro. 1987. p. 38-39.

consideração o *continuum* histórico das realizações científicas e culturais da humanidade.

2 REVIRAVOLTA LINGÜÍSTICA: UMA NOVA PROPOSTA DE ARTICULAÇÃO FILOSÓFICA.

Em *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, Manoel de Oliveira tematiza a centralidade da linguagem na filosofia contemporânea. O foco entre filosofia e linguagem serve como ponto de partida para M. Oliveira articular a tese da linguagem como elemento mediador do conhecimento válido sobre os objetos do mundo. Trata-se, aqui, de um posicionamento comprometido com a reviravolta linguística ocorrida no século XX. Assim sendo, Oliveira defende o novo paradigma filosófico surgido na contemporaneidade, o que põe a linguagem como o primeiro pressuposto de uma teoria filosófica¹⁷⁹. Nas palavras do filósofo cearense:

A reviravolta linguística do pensamento filosófico do século XX se centraliza, então, na tese fundamental de que é impossível filosofar sobre algo sem filosofar sobre a linguagem, uma vez que esta é momento necessário constitutivo de todo e qualquer saber humano, de tal modo que a formulação de conhecimentos intersubjetivamente válidos exige reflexão sobre sua infra-estrutura linguística (OLIVEIRA, 1996, p. 13).

Dentre as filosofias que saíram da reviravolta linguística, destacamos a filosofia analítica e a filosofia hermenêutica, bem como a reformulação linguística articulada pela filosofia transcendental¹⁸⁰. O que há em comum entre todas essas correntes filosóficas é a tese de que o campo de articulação de nossos conhecimentos sobre a realidade é mediado pela linguagem, superando assim a mediação consciencial surgida

179 Para Paulo Ghiraldelli Júnior, os filósofos alemães Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Gottlob Frege (1848-1925) são os pontos iniciais da transição entre o moderno e o contemporâneo em filosofia: “Ambos, Nietzsche e Frege, lidaram com problemas das relações entre a linguagem e o mundo, o que no tempo deles ainda era visto como a questão da relação entre o pensamento e o mundo. O primeiro tratou dessas questões envolvendo uma filosofia da história – uma marca inescapável do que ocorreu com todo o desdobrar da filosofia do século XIX no âmbito continental. Frege foi direto para uma teoria do significado, o que caracterizou as investigações da filosofia analítica no mesmo século”. Cf. GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. *O que é filosofia contemporânea*. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 9-10.

180 Cf. OLIVEIRA, Manoel de. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014. p. 188.

da filosofia moderna¹⁸¹. Por conseguinte, a linguagem é a instância de expressabilidade do mundo, motivo pelo qual ela se tornou central na filosofia contemporânea. Para Oliveira, a substituição do “paradigma da consciência” pelo “paradigma da linguagem” trouxe fortes consequências para a filosofia:

O que constitui em última análise a reviravolta linguística é a compreensão de que a linguagem não se reduz a um instrumento de comunicação, mas constitui a mediação fundamental de nosso acesso ao mundo. Dessa forma, a linguagem não é simplesmente um objeto empiricamente dado a ser analisado como qualquer outro objeto, mas a esfera em que todos os objetos nos são dados, ou seja, ela é condição de possibilidade e validade da compreensão e da autocompreensão e com isso do pensamento conceitual, do conhecimento de objetos e da ação sensata (OLIVEIRA, 2014, p. 217).

Em linhas gerais, a tese da centralidade da linguagem defende que a consciência é articulada linguisticamente¹⁸² e que o mundo pode ser exprimível pela linguagem¹⁸³. Nesse contexto, a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento válido se transforma “na pergunta pela condição de possibilidade de sentenças intersubjetivamente válidas a respeito do mundo” (OLIVEIRA, 1996, p. 13). Com vista a essa questão, Oliveira identifica, na proposta de filosofia sistemático-estrutural elaborada por Lorenz B. Puntel, um projeto preocupado em estabelecer os elementos constituintes de uma teoria filosófica, de modo que a linguagem seja a instância em que articulamos o conhecimento válido sobre a realidade.

181 A respeito da mediação consciencial do processo pelo qual o homem conhece os fenômenos do mundo, M. Oliveira escreve: “E nisto consiste, precisamente, a reviravolta copernicana da filosofia, ou seja, que o mundo só é articulável como mundo, ou seja, que o mundo só chega a si mesmo através da mediação da subjetividade. O *eu penso*, não o eu empírico, mutável, histórico, sujeito ao mundo, mas o eu transcendental, a consciência enquanto tal, se manifesta na filosofia de Kant – e isso é típico para todo o pensamento transcendental – como mediação universal e necessária para o desvelamento do real”. Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A filosofia na crise da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995. p. 17-18.

182 Sobre a consciência ser articulada linguisticamente, Oliveira escreve: “A reviravolta linguística afirma, como sua tese central, precisamente, que nosso pensamento é linguisticamente articulado, tese que na tradição hermenêutica encontrou uma primeira formulação na afirmação de Schleiermacher de que a linguagem é o modo do pensamento se tornar efetivo, uma vez que não há pensamento sem discurso, e que ninguém pode pensar sem palavras” (OLIVEIRA, 2014. p. 195).

183 Nessa perspectiva, a reviravolta linguística pressupõe a inteligibilidade do mundo. De acordo com Oliveira: “Realidade, mundo, universo, só tem sentido no interior de um esquema conceitual por nós articulado. Nós distinguimos os objetos através da introdução deste ou daquele esquema conceitual. Nós já sempre estamos em relação com o mundo pela atividade conceitual, de modo que, fora dessa relação a um esquema conceitual, o mundo é simplesmente ininteligível. Falar de independência do mundo não significa falar que ele se situe fora da esfera conceitual” (OLIVEIRA, 2014, p. 194-195).

Cabe, então, a seguinte pergunta: como articular uma teoria filosófica? Ora, se com a reviravolta linguística a linguagem passa a ser o pressuposto de uma teoria filosófica, a filosofia só pode ser articulada linguisticamente. Daí perguntarmos pelos critérios e componentes de uma teoria filosófica comprometida com o novo modo de compreensão teórico-estrutural da realidade anunciado pela reviravolta linguística.

3 CRITÉRIOS E COMPONENTES DE UMA TEORIA FILOSÓFICA.

O exame dos critérios e componentes de uma teoria filosófica situada na reviravolta linguística se faz imprescindível para quem busca entender a nova proposta de articulação filosófica defendida por Manoel de Oliveira. Antes de discorrermos sobre os elementos constituintes desta filosofia, devemos delimitar primeiramente o que M. Oliveira entende por “teoria”. Em *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*, o filósofo cearense descreve e defende a concepção de Lorenz B. Puntel:

Filosofia é entendida, aqui, portanto, estritamente enquanto teoria, de forma que, antes de tudo, é necessário esclarecer a dimensão teórica em geral e a concepção de uma teoria filosófica em particular. Teoria é aquela forma de discurso metódico e rigorosamente ordenado, que se constitui estritamente de sentenças declarativas (OLIVEIRA, 2014, p. 7).

Seguindo essa concepção, podemos afirmar que, enquanto teoria, a filosofia permanece com a sua pretensão originária de desenvolver uma cosmovisão¹⁸⁴. Ora, se M. Oliveira sustenta que o mundo é exprimível linguisticamente, a linguagem é “o espaço de expressividade do mundo, a instância de articulação de sua inteligibilidade” (OLIVEIRA, 1996, p. 13). Sublinhamos, portanto, o primeiro critério de uma teoria filosófica: *expressabilidade*, *i.e.*, a pressuposição – feita por todo e qualquer

184 Na definição de Mário Ferreira dos Santos: “O que é a “Visão Geral do Mundo” (Cosmovisão), que ora iniciamos, pode ser exposto, em linhas gerais, da seguinte forma: da soma geral dos conhecimentos, os filósofos organizaram, sistematicamente ou não, uma perspectiva geral do mundo, uma espécie de panorama geral de todo o conhecimento, formando uma totalidade de visão, uma coordenação de opiniões entrelaçadas entre si. Com essa sistematização lhes é possível formular, não só uma opinião geral de todo o acontecer, mas também compreender e relacionar um fato individual com a visão geral formada do todo” (SANTOS, 1961, p. 115).

empreendimento teórico – de que o objeto investigado pela teoria é expressável pela linguagem. Para Oliveira,

A expressabilidade é, então, concebida como uma determinação imanente e fundamental do mundo e a instância por ela implicada enquanto instância expressante é justamente a linguagem que enquanto instância da expressabilidade universal deve ser uma linguagem universal entendida enquanto um sistema semiótico composto de uma quantidade infinita não enumerável de expressões (OLIVEIRA, 2010, p. 94).

Posto isso, segue-se que a sentença declarativa se faz imprescindível na articulação de uma teoria filosófica, tendo ela como sua primeira característica a dimensão expositiva, ou seja, ela é fundamentalmente a expressão da inteligibilidade do real. Nesse sentido, o discurso filosófico deve se configurar por meio de sentenças declarativas, de modo a elaborar um discurso metódico e ordenado a respeito daquilo que se pretende conhecer. Sublinhamos, portanto, o segundo critério: *teoricidade*, isto é, aquilo que faz do discurso filosófico um empreendimento teórico e rigoroso¹⁸⁵. Antes de percorrermos para o terceiro critério, faz-se necessário examinar a concepção punteliana de “quadro teórico”, segundo o ponto de vista manfrediano:

Toda teoria só é compreensível e avaliável no contexto de um “quadro teórico”, que constitui o espaço de compreensão de qualquer coisa; do contrário, tudo permanece vago e indeterminado. A cada quadro teórico pertencem, enquanto momentos constitutivos: uma linguagem, com sua sintaxe e semântica; uma ontologia; uma teoria do Ser; uma lógica; e uma conceitualidade, com todos os componentes que constituem o aparato teórico (OLIVEIRA, 2014, p. 7-8).

Para Oliveira, a linguagem dispõe de três dimensões fundamentais: 1) lógica 2) semântica e 3) ontologia. Assim sendo, sublinhamos o terceiro critério de uma teoria filosófica, a saber, *estruturalidade*¹⁸⁶: enquanto a lógica possui uma estrutura formal, a

185 A respeito da dimensão da teoricidade, Oliveira ainda escreve: “Numa perspectiva geral, teoricidade é aquela dimensão em que teorias são desenvolvidas, ou seja, ela é a forma de discurso metódico e rigorosamente ordenado que é configurado através de sentenças puramente declarativas, ou seja, sentenças da forma: “é o caso que assim e assim”. Cf. OLIVEIRA, Manfredo de. Metafísica estrutural enquanto Teoria do Ser. In: *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p.82-107, Novembro. 2010 p. 93.

186 No entender de Lorenz B. Puntel: “O conceito de estrutura é em primeiro lugar um conceito estritamente matemático entendido como uma coleção composta de elementos (objetos, entidades de qualquer espécie) e relações que será aos poucos mais determinado na direção de uma investigação propriamente filosófica” (OLIVEIRA, 2010, p. 94).

semântica e a ontologia possuem uma estrutura conteudística¹⁸⁷. Daí o *ser* – aquilo que é (verdadeiro) – encontrar-se tanto na dimensão da linguagem quanto da conceitualidade¹⁸⁸. Partindo do pressuposto de que existe uma relação intrínseca entre a realidade e a linguagem, podemos considerar válida a existência de uma conformidade fundamental entre as estruturas da linguagem e as estruturas da realidade. No artigo *Metafísica estrutural enquanto Teoria do Ser* (2010), M. Oliveira formula essa noção nos seguintes termos:

A linguagem é, assim, entendida como a instância universal em que se movem os seres humanos enquanto teóricos. A filosofia enquanto exposição do mundo tem a ver essencialmente com articulação: é difícil conceber uma filosofia só no pensamento, só na intuição. Ela se articula precisamente na esfera da linguagem, daqui uma tese básica: se a esfera de articulação da “coisa” da filosofia é a linguagem, então na estruturalidade da linguagem se pode ler a própria estruturalidade da coisa (OLIVEIRA, 2010, p. 94).

Na proposta filosófica de Manfredo Oliveira, as estruturas formais (lógica) e conteudísticas (semântica, ontologia) são os componentes que permitem articular linguisticamente um conhecimento válido sobre os objetos do mundo. Enquanto a lógica se ocupa com a retidão do pensamento¹⁸⁹, a semântica e a ontologia se centra no conteúdo (material ou filosófico) daquilo que se pretende conhecer¹⁹⁰. Nessa perspectiva, a dimensão do *universo do discurso* é o *dado* abrangente, o que significa dizer que aquilo que é dado está passível de ser compreendido e explicado pela filosofia. Por conseguinte, se um objeto que o filósofo escolha tratar pertence a um

187 Daí o axioma “semântica e ontologia são dois lados de uma mesma medalha” (OLIVEIRA, 2014, p. 8).

188 Para Lorenz B. Puntel, “linguagem e conceitualidade não se situam fora da dimensão do ser” (PUNTEL apud. OLIVEIRA, 2010, p. 98-99).

189 A respeito da lógica, M. Oliveira escreve: “Ela estabelece o cânon para o julgamento da retidão formal do nosso pensar e, precisamente por isso, fundamenta todas as ciências e é propedêutica para todo uso do entendimento. Ela tematiza as condições de possibilidade da coerência e do pensar consigo mesmo. Enquanto tal, a lógica formal deve ser uma ciência inteiramente *a priori*, deve tematizar leis aprióricas necessárias e independentes de quaisquer experiências” (OLIVEIRA, 1995, p. 36-37).

190 Sobre a função da semântica e da ontologia, Oliveira afirma: “O eixo de uma teoria filosófica é constituído pelas estruturas semânticas, porque sua especificidade é a configuração da relação linguagem-mundo: as expressões linguísticas significam e expressam algo. A linguagem aqui é compreendida como a dimensão expressante do real, o que é implicado na tese ontológica da expressabilidade do real, o pressuposto básico de qualquer empreendimento teórico [...] Assim, as estruturas semânticas exercem o papel mediador entre as estruturas formais, as mais abstratas, e as estruturas ontológicas, as mais determinadas” (OLIVEIRA, 2014, p. 8).

universo de discurso, ele é suscetível de um tratamento teórico. De acordo com o filósofo cearense,

Num sentido programático L. B. Puntel elabora uma quase-definição de filosofia que servirá de fio-condutor para toda a exposição: “a filosofia sistemático-estrutural é a teoria das estruturas universais (mais gerais) do universo do discurso [= *universe of discourse*] ilimitado” [...] Universo do discurso pode ser explicitado por conceitos mais determinados do ponto de vista do conteúdo como “mundo”, “universo”, “realidade” e em última instância “ser”. A dimensão do universo do discurso é o dado abrangente, aquilo que é dado para ser compreendido ou explicado pela filosofia, seu objeto, sua temática específica, tudo o que é candidato a um tratamento teórico (OLIVEIRA, 2010, p. 93-94).

Uma vez que a filosofia esteja comprometida com o novo paradigma da linguagem, o *dado*, isto é, o objeto de investigação do filósofo, deve pertencer a um determinado segmento do *universo do discurso*. Nesse contexto, o objeto da filosofia é a totalidade dos objetos do mundo, ou seja, ela é capaz de tematizar as várias áreas do saber a partir de uma perspectiva teórico-estrutural. Isso põe em pauta o problema sobre como articular uma proposta filosófica sem negligenciar o paradigma da linguagem. Com base no que desenvolvemos até agora, respondemos que se uma teoria filosófica dispõe dos critérios e componentes de um quadro teórico comprometido com a reviravolta linguística, então ela está propícia a articular-se linguisticamente. Segundo Oliveira,

Isso significa dizer que qualquer afirmação nossa, toda argumentação, qualquer concepção e de modo especial qualquer teoria só tem sentido, ou seja, um *status* determinado e claro na medida em que se encontra situada no seio de um quadro teórico. Isto tem consequência fortes para a filosofia: antes do tratamento de qualquer questão filosófica, temos que dispor de uma linguagem, de uma lógica, de uma semântica, de uma conceitualidade ontológica fundamental, numa palavra, temos que ter clareza de todos os componentes de um quadro teórico adequado” (OLIVEIRA, 2010, p. 93).

Sabendo que o pensamento de Puntel está em conformidade com a reviravolta linguística, M. Oliveira se apoia na concepção punteliana de quadro teórico, com o objetivo de sustentar uma filosofia capaz de articular uma compreensão teórico-estrutural da realidade. Para a realização deste projeto, tornam-se imprescindíveis os

critérios (expressabilidade, teoricidade e estruturalidade) e componentes (lógica, semântica, ontologia) de uma teoria filosófica. Por conseguinte, se considerarmos a atividade filosófica no sentido manfrediano, isto é, enquanto empreendimento essencialmente teórico e rigoroso, então a filosofia pode nos fornecer os caminhos (*methodos*) “através do qual se percorre um trecho da verdade e se contempla um de seus lados” (ORTEGA Y GASSET, 2018, p. 32). Vejamos como Oliveira formula a relação entre verdade e quadro teórico:

Assim, a verdade de toda sentença e de toda proposição implica uma relatividade intrínseca a um quadro teórico, o que se pode exprimir com a tese de “grau de verdade”: cada quadro teórico bem formado e constituído possui uma referência ontológica e, assim, um grau determinado de verdade (OLIVEIRA, 2014, p. 9).

Segundo essa concepção, a verdade é capaz de se aprimorar à medida que pertença a um quadro teórico bem constituído. Daí defendermos a seguinte proposta: se uma filosofia dispõe dos critérios e componentes necessários para compor um quadro teórico adequado, ela pode nos fornecer a instância através do qual compreendemos o mundo. Portanto, a filosofia continua com a tarefa imprescindível de, via argumentação, “tematizar o sentido do mundo” e o “sentido de nossa vida do mundo”¹⁹¹. De certo modo, isso implica o aspecto da historicidade no conhecimento, tendo em vista os limites históricos que comportam tanto o homem quanto a realidade. Numa palavra, a compreensão aparece enquanto constitutivo do *ser histórico*¹⁹². Conforme explica Manfredo Oliveira,

Tanto o sujeito como o objeto do conhecimento e da ação só são captáveis como momentos deste todo, que é sempre parcial, e por esta razão todo conhecimento e toda ação humana são essencialmente parciais, unilaterais, superáveis, perspectivísticos. Nosso raio de experiência é, pois, essencialmente limitado, histórico, tanto extensiva, como intensivamente. Ele é caminho, longo, incessante. Neste sentido, podemos dizer que a verdade não existe feita

191 Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 419.

192 Para M. Oliveira, a “grandeza da hermenêutica consiste no reconhecimento das condições históricas a que todo conhecimento humano está submetido enquanto conhecimento finito. Seu tema fundamental é, pois, a consciência da condicionalidade essencial do saber humano, o que se explicitou, sobretudo, na polêmica com a “crítica das ideologias” de J. Habermas” (OLIVEIRA, 1987, p. 54).

previamente, nem é revelada previamente ao homem num momento determinado, mas fruto do esforço secular e ilimitado da humanidade empenhada em captar o sentido do real. O conhecimento, como a liberdade humana, é ao mesmo tempo dom e conquista incessante (OLIVEIRA, 1987, p. 37-38).

Condicionado pelo mundo e pela experiência, o sujeito humano capta o objeto, ou seja, a si mesmo e a seu mundo, a partir de um horizonte específico¹⁹³. Na perspectiva da filosofia sistemático-estrutural, este horizonte específico é fruto do quadro teórico sempre essencialmente limitado de qualquer empreendimento teórico. Ora, se não existe uma verdade completamente independente de um quadro teórico, então a escala de graus de verdade corresponde à escala dos quadros referenciais. Portanto, quanto mais bem constituído for um quadro teórico, tanto mais graus de verdade obterá o conhecimento articulado por uma teoria filosófica. Para Oliveira,

Isso implica dizer que o fenômeno da verdade é na realidade um grande complexo contendo muitas facetas e, acima de tudo, muitos graus [...] Antes, um grau de verdade não é igual a outro, ele é inferior ou superior. Numa palavra, não há verdade absoluta no sentido de uma verdade completamente independente de um quadro teórico. Assim, a escala de graus de verdade corresponde à escala dos quadros referenciais (OLIVEIRA, 2014, p. 250).

Seguindo a perspectiva da filosofia sistemático-estrutural, Oliveira considera que a verdade absoluta é uma verdade que é verdade em todos os quadros referenciais teóricos¹⁹⁴. Ora, se uma filosofia tem referência ontológica, então ela também possui grau determinado de verdade. Daí as teorias filosóficas conseguirem articular um conhecimento verdadeiro sobre os objetos do mundo, de modo que a verdade apreendida aparece de diferentes modos em múltiplos quadros referenciais teóricos. Tal concepção sugere certa consonância com a noção orteguiana de “verdade insuficiente”: se alguma teoria filosófica teve suas teses superadas por alguma outra que apareceu

193 Na definição de Manfredo Oliveira: “O conceito de horizonte é empregado na fenomenologia e a partir daqui na hermenêutica para exprimir o caráter paradoxal do conhecimento humano. Em primeiro lugar, para exprimir sua condicionalidade histórica: o mundo histórico da experiência e da compreensão penetra na maneira de ver do sujeito e forma seu horizonte, abrindo-lhe certas possibilidades de compreensão e fechando-lhe outras. Portanto, ele é expressão da finitude, da situacionalidade de todo conhecimento humano. Por outro lado, um horizonte nunca é uma fronteira definitivamente determinada, mas algo suscetível a mudanças e fundamentalmente aberto a mudanças” (OLIVEIRA, 1987, p. 53).

194 (OLIVEIRA, 2014, p. 250).

depois (por exemplo, a superação do paradigma da consciência pelo paradigma da linguagem), isso não significa dizer que ela estava errada, mas sim incompleta em algum sentido¹⁹⁵. Partindo dessa consideração, podemos afirmar que Oliveira argumenta em defesa do modelo punteliano de quadro referencial teórico por considerar que a sua configuração sistemático-estrutural está, atualmente, em acordo com as realizações científicas e culturais do tempo presente.

4 CONCLUSÃO.

No pensamento de Manfredo Oliveira, o sentido da totalidade – a realidade em todas as suas dimensões e seus planos¹⁹⁶ – aparece como resultado da relação entre sujeito e objeto: “o sujeito só é *este sujeito* enquanto condicionado por seu mundo e o objeto só é *este objeto* enquanto captado no horizonte específico do sujeito” (OLIVEIRA, 1987, p. 41). Em vista disso, podemos afirmar que tanto o conhecimento quanto o sujeito humano tem historicidade¹⁹⁷. Daí a relação entre conhecimento e historicidade, bem como o aspecto do perspectivismo na articulação de uma visão de mundo¹⁹⁸. Para M. Oliveira,

A realidade que hoje atingimos comporta um limite que se estende com a cultura de que participamos. O que é conquistado é armazenado e transmitido às gerações subseqüentes. Nossa experiência nunca é

195 Na perspectiva do filósofo espanhol José Ortega y Gasset, esse processo no qual as ideias são superadas por outras mais completas é o que Hegel chamava *Aufhebung*. Para uma interpretação orteguiana da concepção hegeliana de *Aufhebung*, Cf. ORTEGA Y GASSET, José. *Origem e epílogo da filosofia*. Tradução de Fernando Ferreira Jr. Campinas, SP: Vide Editorial, 2018. p. 30-31.

196 (OLIVEIRA, 1987, p. 44).

197 Sublinhamos que, para Paulo Freire, reconhecer a relação entre conhecimento e historicidade é fundamental na formação de um professor preocupado em desenvolver uma prática educativo-progressiva: “O professor que pensa certo deixa transparecer aos educandos que uma das bonitezas de nossa maneira de estar no mundo e com o mundo, como seres históricos, é a capacidade de, intervindo no mundo, conhecer o mundo. Mas, histórico como nós, o conhecimento do mundo tem historicidade. Ao ser produzido, o conhecimento novo supera outro que antes foi novo e se fez velho e se “dispõe” a ser ultrapassado por outro amanhã. Daí que seja tão fundamental conhecer o conhecimento existente quanto saber que estamos abertos e aptos à produção do conhecimento ainda não existente. Ensinar, aprender e pesquisar lidam com esses dois momentos do ciclo gnosiológico: o em que se ensina e se aprende o conhecimento já existente e o em que se trabalha a produção do conhecimento ainda não existente. A “do-discência” – docência-discência – e a pesquisa, indicotomizáveis, são assim práticas requeridas por estes momentos do ciclo gnosiológico”. Cf. FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 36. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007. p. 28.

198 Segundo Manfredo Oliveira, o “homem se manifesta, em primeiro lugar, como a presença da totalidade, porém, não uma totalidade como posse absoluta de si mesma, mas uma totalidade, que é horizonte, que é perspectiva e que por isto precisa mediar-se. O homem é exatamente este processo incessante de totalização e por isto um ser sempre histórico, pois nenhuma de suas realizações é capaz de esgotar seu horizonte ilimitado” (OLIVEIRA, 1987, p. 36).

puramente nossa, mas já que somos, essencialmente, um *ser-com-os-outros-no-mundo*, ela provém do patrimônio comum da cultura. O homem é interação de indivíduos [...] O conhecimento humano é, por conseguinte, sempre histórico e social. Todo pensamento é, ao mesmo tempo, meu e dos outros, já que o homem é inteiramente *eu e outro*. A intercomunicação é a nota fundamental da história, isto é, da autogênese do homem. Não há pensamento ou ação isolados, porque não há homem isolado e por isto o objeto do conhecimento é sempre mediação entre sujeitos, portanto mediador de comunicação [...] O mundo humano é um mundo de comunicação. O homem pensa e age sobre a realidade, que lhe é caminho para os outros homens (OLIVEIRA, 1987, p. 38).

Enquanto historiador da filosofia, Manfredo Oliveira se propôs a buscar um quadro teórico mais abrangente e atualizado, segundo as condições teóricas em que hoje nos situamos¹⁹⁹. Não é a toa que, para o filósofo cearense, uma teoria filosófica que se proponha a articular um conhecimento válido sobre a realidade deve reconhecer as duas grandes revoluções que marcaram o pensamento ocidental, a saber, a reviravolta transcendental e sua radicalização na reviravolta linguística do pensamento contemporâneo²⁰⁰. Assim sendo, podemos afirmar que um quadro teórico bem constituído é aquele que está em consonância com as condições materiais e intelectuais de seu tempo, ou, em outros termos, com os paradigmas e problemas filosóficos da atualidade. Nessa ótica, a falta dos critérios e componentes de um quadro teórico adequado promove uma má compreensão teórica das estruturas do mundo.

É nesse sentido que defendemos que se uma filosofia dispõe dos critérios e componentes constituintes de um quadro teórico, então ela pode nos fornecer a instância através do qual articulamos nosso conhecimento sobre os objetos do mundo. Para M. Oliveira, o ponto de convergência entre a atividade filosófica e a atividade científica é “a característica de pretender ser uma atividade responsável de validade intersubjetiva” (OLIVEIRA, 1995, p. 155). Nessa ótica, a filosofia, enquanto atividade espiritual teórica e científica²⁰¹, é capaz de elaborar sentenças intersubjetivamente válidas a respeito do mundo.

199 Cf. OLIVEIRA, 2014, p. 10.

200 Cf. OLIVEIRA, 1996, p. 418.

201 Cf. OLIVEIRA, 1995, p. 155.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.** 36. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.
- GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **O que é filosofia contemporânea.** São Paulo: Brasiliense, 2012.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A filosofia na crise da modernidade.** 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo.** São Paulo: Paulus, 2014.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Conhecimento e historicidade. In: **Síntese**, Belo Horizonte, v. 14, n. 40, p.33-58, Fevereiro. 1987.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Metafísica estrutural enquanto Teoria do Ser. In: **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p.82-107, Novembro. 2010
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea.** São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Origem e epílogo da filosofia.** Tradução de Fernando Ferreira Jr. Campinas, SP: Vide Editorial, 2018.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. **Filosofia e cosmovisão.** 6. ed. São Paulo: Editora Logos Ltda., 1961.

CETICISMO E FILOSOFIA MODERNA

Pedro Henrique Magalhães Queiroz*

Resumo: O presente artigo pretende apresentar a retomada do ceticismo antigo no contexto da modernidade em duas perspectivas: ético-política e epistemológica. Entende-o, em primeiro lugar, como ponto desviante às tentativas de fundamentação última da verdade. Percorre três momentos: i) o ambiente no qual estava inserido na antiguidade grega; ii) sua retomada nas querelas teológico-políticas de reforma e contrarreforma; iii) sua relação com o empirismo moderno.

Palavras-chave: Ceticismo; Antiguidade; Reforma; Empirismo.

SKEPTICISM AND MODERN PHILOSOPHY

Abstract: This article aims to present the resumption of ancient skepticism in the context of modernity in two perspectives: ethical-political and epistemological. It sees it, in the first place, as a point of departure from attempts to substantiate the truth. It goes through three moments: i) the environment in which it was inserted in Greek antiquity; ii) its resumption in the theological-political quarrels of reform and counter-reform; iii) its relationship with modern empiricism.

Keywords: Skepticism; Antique; Reform; Empiricism.

INTRODUÇÃO: CETICISMO COMO PONTO DESVIANTE ÀS TENTATIVAS FILOSÓFICAS DE FUNDAMENTAÇÃO

O que talvez amarre a relação entre ceticismo e filosofia é o modo como o primeiro está sempre frustrando as tentativas da segunda em alçar uma fundamentação última da verdade. Tal pretensão não é estática, apresenta-se de modo distinto no curso do tempo, da história.

Se entre os gregos, o lugar de nascimento daquilo que o ocidente convencionou chamar de filosofia, tal pretensão de fundamentação se apresenta na tentativa de definir o sentido do ser, daquilo que é em geral, independente de determinações particulares, sensíveis, esse o real, essa a tal ontologia, espinha dorsal daquilo que entendiam por ciência (*episteme*); no período medieval tal pretensão ganhará uma conformação teológica, Deus será o ser, o princípio a partir do qual é possível fundamentar tudo que

* Licenciado e Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. E-mail: pedro.magalhaes-7@outlook.com

existe. Segundo Manfredo Oliveira, ambos os contextos podem ser definidos como um *paradigma cosmocêntrico-objetual* do saber (OLIVEIRA, 1993).

Esse paradigma sofrerá, ainda segundo Manfredo Oliveira, uma reviravolta, passará a centrar-se não no sentido do ser, não na ontologia, no real, mas terá como centro das suas preocupações o indivíduo, sobretudo na sua característica peculiar, a consciência; assim, o período moderno surgirá, do ponto de vista filosófico, como aquele preocupado em fundamentar os limites do entendimento humano e a validade de suas proposições. Entrará em cena um *paradigma antropocêntrico-subjetual* (OLIVEIRA, 1993).

É bem certo que essa tentativa de fundamentação, marca da filosofia, encontra no ceticismo o seu móvel, ceticismo no sentido de dúvida acerca daquilo que não se sustente em uma argumentação racional, conforme o *logos*, conforme *o que é*. Para nos situarmos melhor, seu ponto de partida dentro da historiografia filosófica tradicional é o momento em que alguns físicos gregos, ou naturalistas, ou fisiólogos – pois tratavam da *phýsis*, seu conceito de natureza –, passam a se interrogar acerca da natureza em busca de uma explicação de sua origem, de sua causa primordial, primeira, causa esta imanente, interna à própria natureza, esse o seu conceito de *arqué*. Ou, ainda, o Pai do que entendemos hoje por filosofia, Sócrates, que encontrou na dúvida um modo de existir e buscar o conceito que apresente o que são os pontos de sustentação da experiência ético-política, o bem, o belo, o verdadeiro, o sagrado e, assim, acabou por entrar em conflito com as instituições de seu tempo, sendo condenado à morte. Na passagem de um a outro, encontra-se uma mudança de objeto: da natureza/*phýsis* ao *éthos*.

Ainda assim, quando estamos falando de ceticismo como ponto desviante das pretensões filosóficas de fundamentação, estamos dando a este não um estatuto parcial, secundário, não a condição de método, ou de ponto de partida necessário para o verdadeiro conhecimento, não estamos nos referindo nem mesmo à negação dessa possibilidade, como veremos adiante, estamos querendo situar o ceticismo como uma corrente, uma postura própria, com estatuto independente. Sua postura será sempre um exercício de crítica frente às tentativas de fundamentação absoluta do conhecimento humano. Só assim podemos situá-lo dentro desse percurso da tradição filosófica.

I. CONTEXTO DO SURGIMENTO DAS POSIÇÕES CÉTICAS NA ANTIGUIDADE

Se os filósofos naturalistas surgem nas colônias gregas, a filosofia em seu contexto clássico aparece ao mesmo tempo como produto e como dissolução da democracia ateniense. Ela, a experiência democrática ateniense, é o lugar, ou um dos lugares, em que manteve-se a autonomia das cidades-estado gregas. É nela que é produzida uma determinada concepção do que é universal, do que é objetivo e universalmente válido, sendo não à toa considerados bárbaros os povos que não participavam dessa autonomia e de sua linguagem discursiva (*logos*).

O contexto de surgimento do ceticismo é aquele em que a autonomia das cidades-estado gregas é perdida em sua derrota político-militar para os bárbaros. Essa autonomia jamais será retomada, sendo submetida primeiro ao império macedônico, e depois ao império romano. Tal contexto tem como marca um deslocamento crucial do homem grego, que deixa de ser cidadão de uma cidade-estado autônoma e passa a ser cidadão de um mundo cosmopolita, que integra um vasto território e diferenças culturais que vão da Europa e do norte da África ao Oriente. Esse choque será crucial para entendermos uma outra mudança nas discussões filosóficas.

A partir desse momento a postura filosófica central será ética, no sentido individual. Devido à perda da centralidade política, o principal objetivo das discussões filosóficas será como é possível viver bem, alçar a tranquilidade da alma, como é preciso conduzir a vida frente à dor e ao sofrimento, frente ao inevitável, o envelhecimento e a morte. É a vida, e não o conhecimento em si e por si mesmo, a sua principal questão; os problemas de filosofia natural e lógica estarão subordinados ao problema ético. Assim, os estóicos falarão de uma *ataraxia* e os epicuristas de *apatheia*, enquanto os cínicos viverão sua vida de cão. O ceticismo, nesse quesito, não será ponto fora da curva, terão como principal preocupação a tranqüilidade da alma, a *ataraxia*, por isso a proposição de uma suspensão do juízo, de uma *epoché*. Mas vamos com calma, não existe o ceticismo, mas alguns ceticismos.

É Sexto Empírico, o último dos céticos no século II depois de Cristo, como dizem, em Alexandria, o responsável por uma apresentação mais coesa e organizada do que são/foram as posições céticas na filosofia, mais especificamente em sua *Hipotiposis*, ou “esboços pirrônicos”. Nesse texto, ele irá apresentar o percurso da

filosofia até então em três correntes básicas: *a dogmática, a acadêmica e a cética*. A primeira, é toda aquela que pretenda fundamentar um conhecimento universalmente válido, evidente, com princípios suprassensíveis, abstratos, meramente racionais e independentes dos sentidos, da experiência; desta, podemos tomar como exemplo Aristóteles, Platão, e assim em diante. A crítica cética, nesse sentido, diz respeito a não aceitar como evidente a verdade, a não identificar verdade e certeza. A segunda, aquele ceticismo que marcou a Academia platônica com Arcesilau, a Média Academia, e com Carnéades, a Nova Academia; baseados na proposição socrática “sei que nada sei”, defenderam a impossibilidade de uma fundamentação última, metafísica, do real. Para Sexto Empírico, o ceticismo acadêmico é ainda dogmático, pois sustenta pela negativa uma proposição universalmente válida. A terceira, e enfim, é a posição propriamente cética, que encontra em Pirro de Élis a sua referência.

Este não deixou nenhum escrito, sendo conhecido apenas através de discípulos – Tímon, mais especificamente –, mas deixou como contribuição duas posturas fundamentais. No sentido epistêmico, do conhecimento, considerou que diante de proposições antinômicas que não possam ser sustentadas, deve-se suspender o juízo; no entanto, essa suspensão não significa uma proposição de impossibilidade, como no ceticismo acadêmico, mas de que toda proposição que vá além do sentidos, da experiência, deve ser tomada como razoável, como juízo provisório, provável, essa a sua *sképsis*, ou investigação. Assim, pode-se alçar a tranquilidade da alma, a *ataraxia*, e a condução da vida de maneira moderada, para além dos conflitos e disputas de afirmação dogmática do saber, essa a sua dimensão ética. Sexto Empírico, da escola médica de Alexandria, traduzirá o ceticismo pirrônico como uma espécie de clínica médica antidogmática, o dogmatismo como uma forma de adoecimento que precisa encontrar no criticismo cético seu *phármakon*, sua terapêutica.

Concluindo essa retomada do ceticismo antigo, em Sexto Empírico também há uma retomada feita por Enesidemo, no século I antes de Cristo; essa retomada feita por Enesidemo é uma contraposição à predominância eclética, sobretudo mediante a influência de Cícero. Trata-se dos *tropos*, das contraproposições céticas, dos contra-argumentos céticos, ou, ainda, dos contrasilogismos céticos. Os *tropos* são as ferramentas, ou os *phármakons* céticos para a desconstrução de proposições dogmáticas. Se o silogismo parte do universal para chegar ao particular e, assim, ao singular, os

tropos consistem numa destituição do lugar de verdade desse ponto de partida universal. É esse conjunto de *tropos*, suspensão do juízo (*epoché*) com permanência da investigação (*sképsis*) baseada num juízo razoável, provável, tendo em vista uma dimensão ética, a tranquilidade da alma (*ataraxia*), uma vida moderada, aquilo que será retomado na retomada do texto de Sexto Empírico no contexto das querelas da reforma e contrarreforma no século XVI.

II. QUERELAS TEOLÓGICO-POLÍTICAS DE REFORMA E CONTRARREFORMA NO SÉCULO XVI: RETOMADA DO CETICISMO ANTIGO E EMERGÊNCIA DA SUBJETIVIDADE

Antes de entrarmos na modernidade, cabe ressaltar que no período medieval a corrente cética apenas se apresenta nas contraposições de Santo Agostinho, no *Contra Academicos*, mas é particularmente o ceticismo acadêmico, o dogmático pela negativa, que é refutado por ele. Antes disso, o ceticismo antigo aparece em Cícero, no seu *Academicos*, e em Diógenes Laércio, na sua antologia “da vida e da doutrina dos filósofos ilustres”. Talvez haja algo dessa influência no contexto da filosofia e ciência árabe, judaica e até cristã que vai desembocar em Nicolau de Cusa, na sua *Douta ignorância*. Mas é sobretudo Sexto Empírico quem nos interessa.

É ele quem é traduzido no século XVI, e isso, ao que parece, pela própria Igreja Católica, reagindo contra as reformas em curso, particularmente a de Martinho Lutero. Os contra-argumentos céticos acabam servindo de arma da reação, não à toa Erasmo de Roterdão ter sido convocado a confrontar Lutero no debate sobre livre-arbítrio, na impossibilidade de se sustentar pela consciência individual uma interpretação válida dos textos sagrados. É em Erasmo que primeiro aparece, textualmente, uma retomada dos céticos, sobretudo do ceticismo acadêmico, da impossibilidade de sustentar a evidência da fé numa crença, numa fundamentação racional. Nesse ponto, sua defesa é já uma perda de território da Igreja, afinal, ela detém a autoridade mediante a tradição, mas isso não é a prova ontológica, racional, dominante no contexto da escolástica, por exemplo, em Tomás de Aquino, nas suas provas ontológicas da existência de Deus.

O que está em jogo, de um ponto de vista profano mas expresso sob forma ainda teológica, no embate entre os reformadores, particularmente Lutero, e a Igreja, embate esse que produziu guerras, mortes, violência – as querelas teológicas eram querelas

políticas –, é já a emergência do paradigma da subjetividade, marca do período moderno. Lutero, ao propor a consciência, a luz natural de cada indivíduo, como a mediação para a interpretação da Bíblia e questionamento do monopólio da interpretação do sagrado detido pela Igreja, está expressando o embate entre a consciência individual, a autonomia do indivíduo frente à tradição.

Tal autonomia do indivíduo não vem do céu, mas das transformações sociais em curso, da expansão das relações de mercado, da reviravolta no paradigma científico, que irá destituir a cosmologia vigente até então, de que a Terra seria o centro de um universo finito, estabelecendo a visão de um universo infinito composto por incontáveis sistemas solares, de todo um contexto no qual aquilo que era milenarmente sólido se desmanchava no ar; terreno fértil para o ceticismo. Na interpretação proposta por Richard Popkin, em sua *História do Ceticismo*, apresentando uma posição de Pierre Bayle – filósofo francês do século XVII-XVIII –, é a retomada do ceticismo no contexto da querela entre reforma e contrarreforma que marca a entrada na filosofia moderna.

As ferramentas céticas são utilizadas de ambos os lados da querela, mas o que realmente importa situar aqui é o modo como em Michel de Montaigne o ceticismo pirrônico ganhará uma conotação crucial em seu *Elogio a Raymond Sebond*, nos *Ensaíos*. Montaigne irá adotar o posicionamento cético pirrônico, de suspensão do juízo frente a duas posições antinômicas, separando fé de crença como se separou entre os céticos verdade de certeza, num intuito sobretudo ético, o da tolerância religiosa. Ao sustentar e ao mesmo desmontar os pressupostos de ambos os lados da querela, apontou a necessidade de uma postura de vida moderada, tolerante. O ceticismo, aqui como na antiguidade, se apresenta como antidogmático no sentido da construção de uma vida boa, de um bem viver, que passa necessariamente pela tolerância.

III. CETICISMO E EMPIRISMO: A CRÍTICA DEMOLIDORA DE DAVID HUME À SUBJETIVIDADE IDENTITÁRIA E À CAUSALIDADE CIENTÍFICA

Richard Popkin também diz em seu livro que depois do século XVI o ceticismo no contexto moderno passará por uma reviravolta, deixará de ser apenas uma retomada dos antigos e ganhará como principal característica um confronto com René Descartes, será anticartesiano. Isso não se dá à toa, Descartes é formado no seio dos jesuítas, tendo

acompanhado de perto a expansão dos argumentos céticos, e mais do que isso vivenciou um contexto de incertezas próprio da ruptura de época que é a entrada em cena da modernidade na história.

O pensamento de René Descartes tem como primeiro alvo, como inimigo central o ceticismo. Mas antes cabe ressaltar uma dualidade em seu pensamento. De um lado, existe a *res extensa*, o mundo corpóreo, natural, regido por leis mecânicas traduzidas em número; a geometria analítica – tradução mútua de geometria e aritmética, tradução do mundo a partir de duas linhas, uma horizontal e outra vertical, x e y, o tal plano cartesiano – é seu principal método de investigação. De outro, aquilo que vai subsistir ao teste cético da dúvida, a não aceitação de nada que não seja *claro e evidente* – além dos outros três preceitos do método –, a *res cogita*, o pensamento, a consciência, a subjetividade como uma substância, como uma nova metafísica, um novo alicerce para a fundamentação do conhecimento. Está estabelecido com Descartes dois paradigmas centrais do mundo moderno, a *metafísica da subjetividade* (i), no sentido da filosofia moderna, e a *ciência* (ii) como leitura geométrica do mundo natural.

É a essas duas bases que se remeterá a crítica cética de base empirista do escocês David Hume, no século XVIII. O ponto de partida para a compreensão do seu pensamento como empirismo levado às últimas consequências, aproximando-o das posições céticas, é a *querela dos universais* no contexto da baixa Idade Média. Essa querela tem por base a discussão acerca do lugar da linguagem na mediação entre o pensamento e a realidade. De um lado, as *posições essencialistas* (i) consideram a linguagem, a constelação de conceitos que mediante as palavras apresentam a ideia, como a própria “estrutura” do real, o universal como algo de objetivo. De outro, as *posições nominalistas* (ii) consideram a linguagem um modo de rerepresentação do mundo, apenas um signo linguístico que está sempre aquém de um mundo mais vasto, múltiplo e complexo. Esse problema está presente no *Crátilo* de Platão, se apresenta na oposição moderna entre empirismo e racionalismo e se repõe na diferença entre a teoria kantiana da representação subjetiva dos fenômenos (entendimento, *Vorstellung*) e a teoria hegeliana da apresentação da verdade (razão, *Darstellung*).

O ponto de encontro entre ceticismo e empirismo é, então, o de que o primeiro desconfia de toda proposição não-empírica que se pretenda evidente e o segundo

sustenta uma origem empírica de toda proposição universalizante²⁰². A teoria nominalista, que irá sedimentar as bases para o desenvolvimento do empirismo no período moderno, essa a outra base da compreensão de ciência que vigora até hoje, terá repercussão nos ingleses Francis Bacon, na sua proposição de que a natureza é a verdadeira fonte do conhecimento, e John Locke, na sua crítica do inatismo das ideias. Mas é o escocês David Hume quem leva a demolição às suas últimas consequências, ou, ainda, quem retira o estatuto de objetividade universal da ciência e da metafísica da subjetividade.

A teoria de Hume é uma teoria da percepção. Existem as percepções *vivas e fortes*, as impressões, dadas no aqui e no agora da percepção sensível, pelos sentidos; e existem as percepções *fracas e vagas*, o pensamento, as ideias, que são uma forma de memória e de imaginação que não tem a mesma força da primeira, pois são produto de um processo de abstração. Às primeiras correspondem os juízos de fato, que tratam da *relação entre os fatos*; às segundas correspondem os juízos da razão, que tratam da *relação entre as ideias*. As primeiras são a posteriori, as segundas, supostamente a priori. A crítica de Hume, que parte dessa teoria da percepção, vai de encontro às duas categorias centrais do que não apenas o período moderno entende por ciência, mas todo o mundo ocidental: *a identidade e a causalidade*.

A causalidade é a base da ciência desde os tempos antigos. No caso dos primeiros filósofos, os ditos “pré-socráticos”, tratava-se de buscar uma causa primeira imanente à própria natureza, que eles compreendiam como *phýsis*, uma ideia de ordenação racional (*logos*) do mundo (*cosmos*), à qual o pensamento alça uma correspondência, algo em comum. Essa causa primeira chamava-se *arqué*. A ciência moderna, por sua vez, apesar da ruptura epistêmica – que seria preciso apresentar melhor noutro contexto – mantém a mesma noção de causa e efeito, nisso consiste a mecânica do mundo natural: a água aquece devido ao calor do sol, um objeto suspenso cai devido à força da gravidade, e assim em diante. A crítica de Hume será à pretensão de objetividade, ao pretense caráter ontológico dessa relação de causa e efeito como algo de imanente à relação entre os fatos, ou, ainda, ao seu pretense caráter de necessidade, tal como o das proposições dos juízos da razão – como a matemática; para

²⁰² O que põe empirismo e ceticismo num plano comum é a contraposição do segundo a qualquer tipo de proposição não-empírica que se pretenda evidente. O ponto central da discussão, aqui, é a não identificação entre verdade e certeza, fé e saber.

Hume, trata-se, antes, de algo contingente, constituído a partir de uma regularidade, de um hábito de nossas impressões subjetivas. A objetividade da ciência tem sua base não no caráter de axiomas necessários a priori – independentes da experiência – das suas proposições, mas na regularidade das impressões subjetivas.

Essa mesma crítica será dirigida ao “eu”, ao “sujeito”, à compreensão consolidada em Descartes do “eu” como algo de substancial, idêntico a si e constante, fundamento para qualquer ciência rigorosa. A identidade subjetiva, como a causalidade objetiva, será uma regularidade, um hábito. A consciência, na concepção de Hume, não é algo de metafísico, um princípio sólido, substancial, que serve de fundamento para qualquer certeza, é antes um feixe de percepções, um atravessamento de impressões. É assim que Hume destituiu as bases da filosofia e da ciência moderna, é por isso que Kant escreverá seu projeto crítico, com base no conceito de *transcendentalidade*, para tentar delimitar o alcance da filosofia e legitimar a ciência. Diz-nos Foucault que, aqui, na reviravolta kantiana, se encontra o ponto de inflexão da modernidade, no sentido filosófico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A largas passadas apresentamos a retomada do ceticismo antigo no contexto da modernidade nas perspectivas ético-política e epistemológica. A ponte entre ceticismo antigo – com ênfase no ceticismo pirrônico – e modernidade se deu pela sua retomada no contexto do século XVI, nas querelas de reforma e contrarreforma para culminar num apontamento genérico do significado da posição de tolerância em Michel de Montaigne. Passamos pelo século XVII, particularmente com o significado do pensamento cartesiano, e finalizamos no século XVIII com o confronto cético de base empirista à ciência (causalidade) e à metafísica (da subjetividade) em David Hume.

REFERÊNCIAS:

- BROCHARD, Victor. **Os cétricos gregos**. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.
- DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DESCARTES, René. **Meditações** (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1998.

POPKIN, Richard H. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Trad. de Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

PEREIRA, O. **Meu Ceticismo**. Discurso, v. 46, n. 2, p. 7-36, 5 dez. 2016.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

A CATEGORIA ESTRUTURAL DO CORPO-PRÓPRIO NO PENSAMENTO DE LIMA VAZ

João Elton de Jesus*

Resumo: Para o filósofo brasileiro Henrique Claudio de Lima Vaz, o Corpo-próprio é primeira categoria que apresenta a estrutura ontológica do homem. Desta forma este trabalho tem o objetivo de apresentar a Categoria de Corpo-Próprio levando em consideração os seus princípios tético e eidético. Para aprofundar o tema, sem sair da perspectiva do autor, realizou-se uma pesquisa bibliográfica a partir de pensadores citados nas notas da obra *Antropologia Filosófica I*. Para tanto, primeiramente apresentaremos o contexto em que Vaz produziu o seu pensamento, seguido por uma breve explicitação da sua metodologia e finalmente adentrar na categoria tema desse estudo.

Palavras-chave: Corpo-próprio, Antropologia Filosófica, Lima Vaz

THE STRUCTURAL CATEGORY OF THE OWN BODY IN LIMA VAZ THOUGHT

Abstract: For the Brazilian philosopher Claudio Henrique de Lima Vaz, the own-body is the first category that presents an ontological structure of man. Thus, this study aims to present a category of own-body considering its Principles thetic and eidetic. To examine the subject without exit of the author's perspective, we did a bibliographical research from the thinkers cited in the book *Antropologia Filosófica I*. For this work, first we present the context which Vaz produced his thinking, after a brief explanation of his methodology and finally show the category that is theme of this study.

Keywords: Own-body, Philosophical anthropology, Lima Vaz

INTRODUÇÃO

O religioso jesuíta Henrique Claudio de Lima Vaz (1921 – 2002) é considerado um dos grandes nomes da filosofia do Brasil no século XX. Possui vasta obra sobre

* Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco - Unicap, Especialista em Juventude no Mundo Contemporâneo e Licenciado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE, Bacharel em Administração com ênfase em Marketing pelo Centro Universitário Anhanguera. Atualmente é Professor e responsável pelo Domínio de Humanidades da Unicap ICAM International School, parceria entre a Universidade Católica de Pernambuco - Unicap e o Institut Catholique d'Arts et Métiers – Icam, da França; atua no Instituto Humanitas Unicap como coordenador do Programa de Voluntariado Universitário Unicap e desenvolvimento de projetos de impacto e inovação social e na realização de cursos e minicursos de extensão sobre desenvolvimento humano, espiritualidade e projeto de vida. E-mail: joao.elt@gmail.com.

Antropologia Filosófica e Ética, além de artigos e comentários sobre diversas obras filosóficas. Em meio a um contexto de muitas transformações e inspirado pela tentativa de *aggiornamento* promovido pelo Concílio do Vaticano II, Pe. Vaz busca fazer uma Antropologia Filosófica que reflita sobre o homem inserido em um mundo cada vez mais complexo.

Para Lima Vaz, a concepção de homem no mundo ocidental é derivada das tradições greco-romana e bíblico-cristã. Nesse contexto, o homem é visto como portador de uma razão universal e dotado de uma liberdade de escolha o que implica um agir ético. Para ele (2000, p. 166) “A deliberação e a escolha devem, pois, levar necessariamente em conta as condições do agir ético. Vale dizer que elas se exercem na espessura concreta da situação do sujeito sempre complexa e muitas vezes ambígua.”

No pensamento de Lima Vaz, a visão de homem no mundo ocidental dá origem a duas formas do saber humano: a Metafísica e a Ética. “A Antropologia filosófica deve situar-se na interseção desses dois saberes, na medida em que ela irá coroar sua explicação do homem com as duas prerrogativas da “razão teorética” e da “razão prática”. (VAZ, 1991, p.157). Ao observar o seu contexto, Vaz constata que a abordagem cientificista do homem é redutora e limitada, pois foca somente aquilo que pode ser objetivado. Isso ocorre porque segundo Lima Vaz, no século XX, duas tendências ou correntes tentaram superar a crise que envolve o entendimento do homem dentro do mundo ocidental: “o naturalismo, que professa um reducionismo mais ou menos estrito do fenômeno humano à natureza material como fonte última de explicação (...) e o culturalismo, que acentua a originalidade da cultura em face da natureza, separando no homem o ‘ser natural’ e o ‘ser cultural’”. (VAZ, 1991, p. 10), nesse sentido, a pergunta o que é o homem ficou entre essas duas abordagens (a natureza e a cultura) de modo que a Antropologia filosófica propugnada por Lima Vaz aparece, então, com um espaço para ir além desses dois extremos.

Dessa maneira, tendo em vista a sua formação filosófico-teológica, Lima Vaz busca resgatar o aspecto transcendente do homem. O autor afirma que “no espírito finito e, portanto, no homem, a abertura e inclinação para o Verdadeiro e o Bem são transcendentais porque constitutivas de sua essência” (VAZ, 1991, p. 233). Desta forma, a Antropologia Filosófica de Vaz busca uma ponte entre o mundo das ciências e o mundo transcendente e assim chegar a uma compreensão que contemple a totalidade

do homem. Ele coloca, pois, três principais objetivos que sua antropologia pretende explicar, a saber: a) a elaboração de uma ideia do homem que leve em consideração a tradição filosófica, mas, também, as possibilidades abertas pelas ciências contemporâneas; b) uma justificação crítica do fenômeno humano no que tange às experiências múltiplas que o homem exprime a si mesmo em diálogo com as ciências do homem; c) uma sistematização filosófica que “constitua uma ontologia do ser humano capaz de responder ao problema clássico da essência: ‘O que é o homem?’”. ((VAZ, 1991, p. 11)

1. A Metodologia de Lima Vaz

Para melhor entender o homem, em um primeiro momento, Vaz leva em consideração a compreensão espontânea e natural que o homem tem de si mesmo a partir da tradição cultural ao qual está inserido. No entanto, Vaz destaca que dentro do discurso filosófico sobre o homem, pode haver um risco de reducionismo, se coloca-se em relevo, um privilégio para um desses polos, natureza, sujeito ou forma. Tendo em vista essa possibilidade de redução, Vaz aponta que “caberá ao procedimento sistemático fundamental da Antropologia filosófica coordenar esses três polos, sem que se desequilibre em favor de um deles a ordem sistemática do discurso. (VAZ, 1991, p. 158)

A Antropologia Filosófica interroga acerca do homem a partir de duas dimensões: a essência do ser humano (a dimensão eidética) o que determina e diferencia o homem de outros seres; e a existência do homem (dimensão tética) como um ser livre, indeterminado, aberto para um horizonte de possibilidades. A partir da dimensão tética, observa-se uma condição antropológica que parte da existência, que é um estar colocado fora. Segundo Heidegger o homem é um ser lançado, pró-jetado:

A compreensão possui a estrutura existencial que chamamos de projeto. A compreensão projeta o ser da pre-sença para a sua destinação de maneira tão originária como para a significância, entendida como mundanidade de seu mundo. O caráter projetivo da compreensão constitui o ser-no-mundo no tocante á abertura do seu pre, enquanto pre de um poder-ser. O projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser de fato. E, na condição de lançada, a pre-sença se lança no modo de ser do projeto. O projetar-se nada tem a ver com um possível relacionamento frente a um plano previamente concebido, segundo o qual a pre-sença instalaria o seu ser. Ao contrário, como pre-sença, ela já sempre se projetou e só é na medida em que se projeta (HEIDEGGER, 2005, p. 200).

O homem se educa nesse mundo, por isso é um ser no mundo, que é uma ação individual, que se dá através da linguagem (linguagem). O homem é sujeito, dentro da história, com linguagem. Toda realização do discurso retoma à essencialidade da existência. A dimensão tética é uma indeterminação, é uma abertura transcendental.

Na dimensão eidética, no discurso filosófico, há a busca do *eidos*, do que é o fenômeno humano, a essência dentro da multiplicidade. Assim, a antropologia se desdobra na ética que é uma explicitação discursiva de como o homem vai se fazendo, vai realizando a sua essência. Para isso, há um fundamento, uma metafísica (o homem é existência, origem e linguagem, nós ultrapassamos a *physis*, assim a metafísica é o movimento do homem para fora da sensível). A Dimensão Eidética busca um fim, uma determinação, uma definição.

Há assim uma relação dialética entre as duas dimensões, pois se na dimensão tética, o homem, tem sua origem, na sua existência, no seu asujeitamento, que o leva a uma projeção dentro do mundo e da história, que, por sua vez, se realiza através da linguagem, da compressão do mundo e de si, no sentido de existir, abre-se espaço para um transcender, que o leva a dimensão eidética, que busca um discurso filosófico sobre o ser do homem, sobre o fim do ser humano e sobre o seu fundamento, sua razão de ser, que alimenta a sua própria antropologia que se relaciona com o seu próprio ser, sua própria existência

Nesse sentido, para apresentar a sua Antropologia, Lima Vaz estrutura uma metodologia que aponta para três níveis de compreensão. O primeiro nível é chamado de “Pré-compreensão”. Essa fase consiste em um exame da experiência antes da objetivação da ciência. É constituída por um universo simbólico composto por formas de conhecimento que não foram elaboradas cientificamente ou por algum tipo de conhecimento formalizado como a teologia, filosofia, sistemas óticos etc. Contudo, Lima Vaz ressalta que “a pré-compreensão se enraíza no solo do chamado “mundo da vida”, levando-se em conta a sua historicidade própria” (VAZ, 1991, p.158). Desta maneira, dentro da concepção vaziana, os conhecimentos não formais servem de apoio para as ciências e conhecimentos formais.

É importante ressaltar que para elaborar o nível da pré-compreensão, Vaz se inspira em Husserl que cunha o conceito de “mundo da vida” como o “mundo

permanentemente dado como efetivo na nossa vida concreta” (HUSSERL, 2012, p. 40). Essa categoria foi cunhada no pensamento Husserliano pois “está diretamente relacionada com a crítica empreendida por Husserl não apenas ao método científico e sua epistemologia oculta, mas também à atividade concreta do fazer científico e suas diversas implicações, tanto filosóficas como existenciais e éticas”. (MISSAGGIA, 2008, p.192)

Em seguida, o método vaziano apresenta um outro nível que ele chama de “Compreensão Explicativa” (objetivação científica) que para ele é “o plano no qual se situam as ciências do homem, que pretendem compreendê-lo por meio da explicação científica, obedecendo a cânones metodológicos próprios de cada ciência” (VAZ, 1991, p.159). Isso é importante pois, ainda que crítico à fragmentação do homem e dos saberes nas diversas ciências, Lima Vaz tem consciência da importância do conhecimento científico para a humanidade.

A estrutura metodológica vaziana culmina com a chamada “Compreensão Filosófica” em que ele aborda as problemáticas por meio de uma análise histórica e crítica. Vaz também usa o termo transcendental para definir esse nível de compreensão, quer afirmar essa etapa como uma condição de possibilidade das outras formas de compreensão do homem apresentadas pelos níveis anteriores:

A compreensão filosófica tematiza, em suma, a experiência original que o homem faz de si mesmo como ser capaz de dar razão (lógon didónai) do seu próprio ser, ou seja, capaz de formular uma resposta à pergunta: “O que é o homem?”. A expressão intelectual dessa compreensão é vazada em conceitos propriamente filosóficos ou categorias. (VAZ, 1991, p.159)

É na “Compreensão filosófica” que Vaz apresenta os detalhes daquilo que ele chama de categorias. Uma categoria é o “conceito que exprime o objeto como ser, isto é, no domínio de sua inteligibilidade última” (VAZ, 1991, p.162). Para Vaz, a tarefa da Antropologia Filosófica é identificar as categorias, definir seu conteúdo e articulá-las de modo a que se constitua com elas um discurso sistemático.

No entendimento de Vaz, a categoria deve “exprimir em seu nível mais fundamental o saber do sujeito sobre si mesmo”. Contudo esse saber não deve estar vinculado à concretude empírica da pré-compreensão, ou vinculado à uma concepção abstrata própria da compreensão explicativa. A categoria deve estar baseada “segundo aquela que podemos denominar concretude conceptual ou ontológica, própria da

compreensão filosófica”. (VAZ, 1991, p.162. Desta forma, o filósofo brasileiro apresenta as categorias segundo os seguintes conceitos: a) de estrutura ou níveis ontológicos constitutivos do ser do homem; b) de relação, que exprimem as orientações ad extra do homem e; c) de unidade, que unificam as estruturas e relações.

Em suma, O pensamento de Vaz tem como ponto inicial a pergunta “O que é o homem?”. Essa pode então ser respondida por meio de categorias, pois apresentam a concretude ontológica do sujeito sobre si mesmo.

2. A Categoria de Corpo-Próprio

A categoria de Corpo Próprio é primeira daquelas que apresentam a estrutura ontológica do homem. Padre Vaz apresenta o corpo como uma dimensão constitutiva e expressiva do ser humano. O primeiro lugar onde o homem se apresenta no mundo.

Para ele, a categoria do corpo próprio não se restringe às concepções físico-biológicas mas “no sentido de corpo humano, ou seja, como estrutura fundamental do ser do homem”. (VAZ, 1991, p.181)

Para embasar o seu pensamento sobre o corpo, Vaz retoma grandes filósofos que trataram sobre a temática. Além dos pensadores clássicos, destacam-se os contemporâneos como Gabriel Marcel²⁰³ (1889-1973) que aponta homem como um ser encarnado. Para ele o “corpo deve-se entender não tanto a matéria extensa e visível, mas a intimidade-concreção do eu, isto é, a encarnação ou individualização do existir. O ser se revela “com - ser”, o “eu existo” se torna “a existência existe”. (AZEVEDO, 2010, p. 113)

O corpo não é uma somatória de objetos, mas um lugar de experiências em profunda relação dialógica. Essa relação é chamada por Marcel de “participação”. Dessa maneira, que o homem se percebe como um viandante é aquele que, como um peregrino, participa ontologicamente do ser mediante o seu próprio corpo.

²⁰³ Gabriel-Honoré Marcel (1889-1973) , filósofo e dramaturgo francês de renome internacional, nasceu em 7 de dezembro de 1889 e faleceu em 8 de outubro de 1973, em Paris. Foi o autor de muitas obras filosóficas e um conferencista requisitado por muitos auditórios em todo o mundo. A datação dos trabalhos de Gabriel Marcel indica que desenvolveu por si mesmo os aspectos intuitivos da fenomenologia depois apresentados por Edmund Husserl e seu desenvolvimento de temas existenciais ocorreu antes que pudesse ler Kierkegaard e bem antes do florescimento da filosofia existencial na Europa, ocorrido em meados do século XX. Por isso tem sido considerado o primeiro fenomenologista e o primeiro filósofo existencial da França, em que pese a popularidade de que gozou Sartre. Fonte: <http://www.cobra.pages.nom.br/fcp-marcel.html>

Para Lima Vaz, a corporalidade é o ponto de partida da Antropologia Filosófica pois “a autocompreensão do homem encontra seu núcleo germinal na compreensão de sua condição corporal”. (VAZ, 1991, p.175). Na dimensão da “Pré-Compreensão”, Vaz constata que o corpo tem em si uma totalidade intencional, ultrapassando as dimensões físico-biológicas. O corpo é *leib*, uma auto-expressão do sujeito, um Eu corporal. Sobre a intencionalidade do corpo, Merleau-Ponty afirma:

O corpo por ele mesmo, o corpo em repouso, é apenas uma massa obscura, nós o percebemos como um ser preciso e identificável quando ele se move em direção a uma coisa, enquanto ele se projeta intencionalmente para o exterior, e isso aliás sempre pelo canto do olho e na margem da consciência, cujo centro é ocupado pelas coisas e pelo mundo. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 432).

Através de um corpo vivido, o homem produz a sua vida, assume a sua presença no mundo, é um ser-aí. “Pelo ‘corpo próprio’ o homem se exterioriza, ou constitui sua expressão ou figura exterior, e o Eu corporal é como que absorvido nessa exteriorização” (VAZ, 1991, p. 188). Vaz sugere em suas notas, a leitura da obra *Le Corps*, escrita por François Chirpaz. Este autor afirma que “o corpo é o saber imediato de si próprio”. Para esse pensador Francês, sem o corpo não é possível reconhecer-se com pessoa autônoma. Assim, o corpo vai além de uma coisa ou objeto pois é o próprio ser. Chirpaz afirma que reconhecemos a totalidade do próprio ser “no movimento intencional do meu corpo. Não podemos reconhecer uma existência humana sem reconhecê-la em um corpo nem um corpo a que não esteja ligada a um ser humano. (CHIRPAZ in FONSECA, 2008, p. 123)

Para Lima Vaz, o corpo próprio proporciona ao homem uma postura ativa na realidade e na história. Desta maneira, o ser humano não ocupa somente um espaço no mundo, não é somente um estar-aí, uma presença recebida passivamente pela natureza. O corpo próprio supraassume a objetividade do corpo físico-biológico. Ele reestrutura o homem em diversos níveis.

No nível físico-biológico o corpo próprio reestrutura a sua imagem para além dos aspectos físicos. Ele constitui no homem sua postura e ritmo. Ambos aspectos são fortemente influenciados pela sexualidade, mostrando-se assim como um ser sexuado. Nesse aspecto, podemos fundamentar as afirmações de Lima Vaz por meio de um outro autor citado pelo filósofo brasileiro em suas notas, o francês Merleau-Ponty que faz a seguinte afirmação:

Enquanto habito um "mundo físico", em que "estímulos" constantes e situações típicas se reencontram — e não apenas o mundo histórico em que as situações nunca são comparáveis —, minha vida comporta ritmos que não têm sua *razão* naquilo que escolhi ser, mas sua *condição* no meio banal que me circunda. (MERLEAU-PONTY, 1999, p.125)

Na dimensão psíquica, o corpo próprio reestrutura o aspecto da afetividade significando emoções e sentimentos. Há uma construção afetiva, resultado de uma supressão do corpo-próprio “Os sentimentos e as condutas passionais são inventados, assim como as palavras. Mesmo aqueles sentimentos que, como a paternidade, parecem inscritos no corpo humano são, na realidade, instituições. ” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.257)

No aspecto social, ele atinge a comunicação e a expressividade, que associada a sexualidade, influência nas dimensões simbólicas e comportamentais. Para Breton, autor, indicado por Vaz, afirma que “As ações que tecem a trama da vida quotidiana, das mais fúteis ou das menos concretas até aquelas que ocorrem na cena pública, envolvem a mediação da corporeidade” (BRETON, 2007, p.7)

No nível cultural, por meio de ritos, etiquetas e moda, o corpo próprio influencia na forma como o homem lida, manipula, modela e compreende o seu corpo dentro do contexto que está inserido. Para Breton as marcas corporais preenchem funções diferentes em cada sociedade. “Elas integram simbolicamente o homem no interior da comunidade, do clã, separando-o dos homens de outras comunidades ou de outros clãs e ao mesmo tempo da natureza que o cerca”. (ibidem)

Na compreensão explicativa da corporeidade, Vaz faz uma crítica na forma unicamente objetiva que as ciências da vida tratam o corpo. Para ele, as ciências não levam em consideração as dimensões subjetivas do corpo, pois possuem um conhecimento exclusivamente objetivo, segundo conceitos e leis de um saber empírico-formal. Para Vaz, as ciências visam o corpo segundo três ordens de grandeza: tempo longo, em que o corpo é interpretado dentro das leis de evolução, da sua filogênese; tempo curto, quando observa-se somente as leis genéticas individuais a partir de sua ontogênese e; grandeza estrutural, ao qual corpo é visto a partir de suas funções, como um organismo.

Seguindo a sua metodologia, Lima Vaz apresenta, pois, a irreduzibilidade do corpo a um objeto por meio de compreensão filosófica ou transcendental do corpo. Para isso, ele faz uma reflexão histórica e, posteriormente, entra no nível da aporética crítica

da corporeidade. Na aporética histórica, busca-se recuperação temática do problema em questão, acompanhando as grandes linhas de sua evolução ao longo da história da filosofia. Na aporética crítica “a pergunta é referida ao contexto problemático do saber do homem sobre si mesmo tal como se faz presente na atualidade histórica da pré-compreensão e da compreensão explicativa. (VAZ, 1991, p.162)”

Dentro da categoria de corpo-próprio, na aporética histórica, Vaz afirma que a oposição corpo-alma está presente em vários aspectos. Na versão religiosa, onde o corpo é visto como um túmulo, cárcere da alma. Na história da filosofia, Vaz destaca a concepção Aristotélica que e tinha o corpo como instrumento da alma. O filósofo brasileiro também destaca na filosofia moderna o dualismo cartesiano, em que alma e corpo são “res” separadas. Henrique Vaz, também, resgata a oposição alma-corpo na versão bíblico-cristã, que para ele implicou em uma “desontologização da oposição alma-corpo e sua transposição numa perspectiva moral e soteriológica”. Já na versão científica moderna, essa dualidade é explicada somente segundo esquemas reducionistas.

Na aporética crítica, Padre Vaz salienta que há uma oposição entre as duas direções do estar-no-mundo pelo corpo: de um lado o sujeito interrogante, com sua intencionalidade e interioridade; e de outro, o corpo-objeto submetido às leis da natureza, objetivizado. O corpo próprio impede dois extremos: a espiritualização do sujeito interrogante e a coisificação do corpo objeto. O corpo-próprio é, assim, um “pólo imediato da presença do homem no mundo ou do homem como ser-no-mundo, aberto de um lado à objetividade da natureza e, de outro, suprassumido na identidade do Eu” (VAZ, 1991, p.181)

A Antropologia Filosófica interroga acerca do homem a partir de duas dimensões: a essência do ser humano (a dimensão eidética) o que determina e diferencia o homem de outros seres; e a existência do homem (dimensão tética) como um ser livre, indeterminado, aberto para um horizonte de possibilidades.

O estar-no-mundo pelo corpo ou a situação corporal do homem é fonte de aporia do ponto de vista eidético pelas características que apresenta tanto na descrição fenomenológica como nas ciências que se ocupam do corpo. Do ponto de vista tético, o estar-no-mundo pelo corpo é posto em questão enquanto é assumido como forma no movimento de mediação constitutivo do ser-homem. (Vaz, 1991, p.171)

Na dimensão eidética, no discurso filosófico, há a busca do *eidós*, do que é o fenômeno humano, a essência dentro da multiplicidade. Busca uma explicitação discursiva de como o homem vai se fazendo, vai realizando a sua essência. A Dimensão Eidética busca um fim, uma determinação, uma definição.

Para Vaz o corpo constitui um *eidós*, uma essência, uma estrutura integrante da totalidade essencial do homem. O corpo é lugar originário de significações, da expressão do Eu, do sujeito. “Em virtude do princípio da limitação eidética é lícito afirmar que a expressão categorial do ser do homem inclui necessariamente o corpo como constitutivo de sua essência” (VAZ, 1991, p. 182). Se o corpo é aquilo que constitui o Eu do homem. Podemos concluir que para o homem ser homem é fundamental que ele seja um corpo.

Na dimensão tética, observa-se uma condição antropológica que parte da existência, que é um estar colocado fora. Segundo Heidegger o homem é um ser lançado, pró-jetado. Para o filósofo alemão, “O projetar-se nada tem a ver com um possível relacionamento frente a um plano previamente concebido, segundo o qual a pre-sença instalaria o seu ser. Ao contrário, como pre-sença, ela já sempre se projetou e só é na medida em que se projeta (HEIDEGGER, 2005, pg. 200 -201)

O homem se educa nesse mundo, por isso é um ser no mundo. O homem é sujeito, dentro da história, com linguagem. Toda realização do discurso retoma à essencialidade da existência. A dimensão tética é uma indeterminação, é uma abertura transcendental. Ora, se o corpo define-se como pólo imediato da presença no homem no mundo. O homem é corporeidade e assim situa-se no mundo, contata com a realidade. O homem que é corpo, é sinal na sua interação com os outros.

Na relação intersubjetiva, o corpo é sinal endereçado ao outro, e o significado desse sinal deve ser interpretado pelo outro; na relação objetiva é suporte das significações do estar-no-mundo do sujeito, que são por ele interpretadas. Por outro lado, por meio do corpo estendem-se as raízes biológicas de nosso comportamento como seres cognoscente. (Vaz, 1991, p. 183)

A dimensão tética do corpo evidencia a ilimitação do ser humano. Para ele “o homem não é o (seu) corpo: em virtude do princípio da ilimitação tética, ao suprassumir o corpo-objeto no corpo-próprio o sujeito afirma o seu ser como transcendendo os limites da corporalidade, ou seja, os limites da presença imediata do homem no mundo”. (VAZ, 1991, p. 182)

Para ele o corpo faz parte do ser do homem. Há uma correspondência conceptual entre ser-homem e ser-corpo. “Atribuímos ao corpo o estatuto de estrutura fundamental do ser do homem e à corporeidade o estatuto de categoria constitutiva do discurso da Antropologia Filosófica” (Vaz, 1991, p.181)

Apesar do corpo fazer parte da essência do ser humano, o homem não se reduz a seu corpo. Segundo Vaz, o homem é abertura para "algo mais". É um eterno insatisfeito que vai além das fronteiras da sua presença imediata no mundo.

O corpo-objeto é negado dialeticamente no movimento de constituição do corpo próprio ou do corpo-sujeito. Ele é, em outras palavras, suprassumido como ser-aí no espaço-tempo do mundo e elevado ao nível da Forma (F), ou das expressões pelas quais o sujeito se manifesta corporalmente. Essa suprassunção é uma dialética da identidade na diferença entre o sujeito e o seu corpo. (VAZ, 1991, pg. 182)

Ao concluir sua exposição, Lima Vaz afirma que a categoria de corpo é insuficiente para englobar a totalidade do ser humano. Para ele o corpo-próprio apresenta ilimitações o que não responde a sua pergunta original sobre o que é o homem. Ele postula, então, que é necessário, suprassumir o corpo em outras categorias. Vaz acredita que é necessário, portanto, avançar para outras categorias para melhor responder a sua grande problemática sobre o que é o homem.

Considerações finais

A intenção de toda construção filosófica-antropológica de Vaz é responder à questão “O que é o homem” de forma diferente daquela afirmada pelas ciências. Como religioso católico, ele acredita que o homem é muito mais que uma simples *res extensa*, ou ainda, que um composto físico-biológico que ocupa um espaço-tempo na realidade. Vaz traz como pressuposto que o homem é um ser transcendente. Contudo, tal afirmação não o permite dizer que este é o único aspecto constitutivo do ser humano. Por isso ele parte para a reflexão e exposição de outras categorias que acredita fazerem parte do homem.

A categoria de corpo-próprio se apresenta como a primeira de todas, dentro do arcabouço antropológico vaziano. Para ele, o corpo é o meio pelo qual o ser humano se faz presente no mundo. Entretanto, coerente com sua busca alternativa às explicações científicas, Lima Vaz conduz a relevo o aspecto do Corpo-Próprio, forma genuinamente humana de ser no mundo. Um ser que é afetivo, cultural, social e psíquico. Na própria

corporeidade do homem, o corpo-próprio suprassume o corpo biológico e dá vida humana a este.

Dessa maneira, não se pode negar que o corpo é uma dimensão constitutiva do homem e diferentemente de algumas abordagens religiosas e filosóficas, o corpo não é um apêndice ou um complemento do ser humano. Trata-se, pois, de uma dimensão expressiva do ser humano no mundo, assim, é um corpo que se insere na história, nas relações, no mundo e na vida ativa do homem de maneira que sem essa dimensão corporal é impossível ao ser humano compreender a si mesmo.

Embora Vaz tenha a pretensão de uma suprassunção do homem à transcendência, ele não nega os postulados conquistados pelas mais diversas áreas das ciências. Em sua análise do corpo, também leva em consideração a evolução e aspectos genéticos do homem. Vaz ressalta a história da filosofia. Nesta ele se depara com as mais diversas aporias, principalmente no que tange à problemática do corpo e a alma. Assim, o filósofo jesuíta enfatiza a necessidade de uma Antropologia que apresente novos horizontes às aporias do corpo.

Diante de sua análise do homem a partir do corpo-próprio, Vaz conclui que de fato o homem é o seu corpo. A corporeidade é constitutiva da essência humana. Contudo ele ressalta que em uma definição ou uma determinação sobre a corporalidade do ser humano, ainda não responde à pergunta sobre o que é o homem. Para Vaz, há no homem um aspecto ilimitado, uma abertura para algo que vai além do seu corpo-próprio, ainda que este não se trate de uma redução ao aspecto físico-biológico.

Desta forma, Vaz afirma que embora o corpo seja constitutivo da essência do homem, o ser humano não é o seu corpo, ele vai para além da sua categoria de corporalidade. Por isso o filósofo brasileiro, parte então para outras categorias, pois acredita que essas podem ajudar a melhor complementar a concepção do que é o homem e chegar ao objetivo de sua empresa.

REFERÊNCIAS:

AZEVEDO, J. A. **O mistério da encarnação em Gabriel Marcel**. Revista Argumentos, Ano 2, N°. 4 – 2010. Disponível em <http://www.periodicos.ufc.br/index.php/argumentos/article/download/235/235>. Acesso em 02/06/2019.

BRETON, D.L. **A Sociologia do Corpo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**, *Parte I*, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2005.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

FONSECA, V. **Desenvolvimento psicomotor e aprendizagem**. Porto Alegre: Artmed, 2008. Disponível em <https://books.google.com.br/books?id=yGzVgNCuPkYC&lpg=PA123&ots=Cjo3bxybw7&dq=Chirpaz%20%20corpo%20vivido&hl=pt-BR&pg=PA2#v=onepage&q=Chirpaz%20%20corpo%20vivido&f=false> Acesso em 07/06/2015.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MISSAGGIA, Juliana. **A noção husserliana de mundo da vida (Lebenswelt): em defesa de sua unidade e coerência**. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 1, p. 191-208, Mar. 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732018000100191&lng=en&nrm=iso. Acesso em 08.set.2019. <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-31732018000100009>

SANTOS, V. **Corpo e intersubjetividade em Ser e o Nada**. *Revista Theoria*, Volume 03, Número 08, 2011. Disponível em http://www.theoria.com.br/edicao0811/corpo_e_intersubjetividade_em_o_ser_e_o_nada.pdf. Acesso em 02/06/2019

VAZ, H. L. **Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2**. Edição Loyola: São Paulo, 2000.

LIMA VAZ, H. C. de. **Antropologia Filosófica I**, Coleção Filosofia – 15, São Paulo: Edições Loyola, 1991.

LIMA VAZ, H. C. de. **Antropologia Filosófica 2**. Edição Loyola: São Paulo, 1991.