

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

FORTALEZA - VOLUME 3, NÚMERO 2, JUL./DEZ. 2018

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA
VOLUME 3 - NÚMERO 2 - DEZEMBRO 2018
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. 3, n.2 (2018) – Fortaleza:
EDUECE, 2018. Semestral Descrição baseada em: v. 1, n. 1 (2016). ISSN:
2526-3676. 1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará,
Curso de Graduação em Filosofia.

CDD: 100

CDU: 1(05)

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 3 - NÚMERO 2 - DEZEMBRO 2018
ISSN: 2526-3676

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA
VOLUME 3 - NÚMERO 2 - DEZEMBRO 2018
ISSN: 2526-3676

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY
Curso de Graduação em Filosofia da UECE
Centro Acadêmico

CAPA /GRAPHICS EDITOR
Carlos Wagner Benevides Gomes

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING
Carlos Wagner Benevides Gomes
Davi Galhardo
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Erison de Sousa Silva
Francisca Juliana Barros Sousa Lima
Henrique Lima da Silva

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

Erasmio Miessa Ruiz (Diretor)

Centro de Humanidades

Adriana Maria Duarte Barros (Diretora)

Mestrado Acadêmico em Filosofia

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Coordenador)

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA
VOLUME 3 - NÚMERO 2 - DEZEMBRO 2018
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- Ceará - Brasil)
Davi Galhardo (UECE - Ceará - Brasil)
Erison de Sousa Silva, Brasil (UECE - Ceará - Brasil)
Francisca Juliana Barros Sousa Lima (UECE/UFC- Ceará - Brasil)
Henrique Lima da Silva, Brasil (UFC - 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 Sald (UFC - Ceará - Brasil)
Luiz Manoel Lopes (UFCA - Ceará - Brasil)
Marly Carvalho Soares (UECE - Ceará - Brasil)

SUMÁRIO

8	APRESENTAÇÃO Carlos Wagner Benevides Gomes Davi Galhardo
11	CORPO, REPRESENTAÇÃO E MUNDO: O CONCEITO DE REALIDADE NA FILOSOFIA DE DENIS DIDEROT Henderson Bueno Marchiorato
25	A TEORIA DA INTENCIONALIDADE DE SEARLE François André da Silva Marques
38	ENTRE O SURREALISMO E A ARTE BRUTA Thays Alves Costa
55	YVES-MARIE ANDRÉ E OS NÍVEIS DO BELO Lucas Américo
70	“SEQUÊNCIA”, DE GUIMARÃES ROSA: A VIAGEM DO SER NO SER-TÃO Fabício Lemos da Costa
81	HEGEL E A RETOMADA DO PENSAR ESPECULATIVO: OPOSIÇÃO ÀS FILOSOFIAS DO ENTENDIMENTO Alan Duarte Araújo
92	WILSON LINS LEITOR DE NIETZSCHE: PENSAR O HOMEM A PARTIR DE SUA PRÓPRIA CONDIÇÃO Rafael Almeida Roberto Sávio Rosa
104	INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA VIRTUDE EM ARISTÓTELES Paulo Sérgio Cruz Barbosa
114	DA INVERSÃO DO PENSAMENTO NA OBRA DE HENRI BERGSON Leonardo Magalde Ferreira
137	NIETZSCHE E A POTÊNCIA DO POLÍTICO Victor Leandro Silva Matheus Cascaes Lopes
149	A FANTASIA COMO ELEMENTO DE ACUSAÇÃO DA REALIDADE ESTABELECIDADA: UMA INTERPRETAÇÃO FILOSÓFICA DE FREUD EM MARCUSE Ramom Gomes da Silva
165	A CORRESPONDÊNCIA ENTRE LINGUAGEM E IDEIAS NO NOMINALISMO DE SEMELHANÇA: A EVOLUÇÃO DO PROBLEMA DA FORMAÇÃO DOS TERMOS GERAIS Claúdio Henrique Marcos Ísis Esteves Ruffos

	EPIUREANISM AND PROVIDENTIAL DEISM: N. T. WRIGHT AND CHARLES TAYLOR ON NATURAL THEOLOGY
179	Natan Behrendt De Carvalho
	É O ABORTO MORALMENTE CORRETO? UMA ANÁLISE CRÍTICA DA POSTURA DE PETER SINGER
192	José Adairtes Silva Lima
	AO INFINITO (ENSAIO)
201	Cyro Soares Rodrigues
	WITTGENSTEIN, L. <i>TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS</i> (RESENHA)
211	Crysman Dutra
	SCRUTON, R. <i>DESEJO SEXUAL: UMA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA</i> (RESENHA)
218	Felipe Gustavo Soares da Silva Amanda Cristina da Silva Rocha
	NORMAS DE PUBLICAÇÃO
222	A Comissão Editorial

APRESENTAÇÃO

A presente edição da **Occursus - Revista de Filosofia**, vinculada à **Graduação de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE)**, que agora é lançada ao público, é mais um produto forjado no esforço de alunos e professores desta IES. Em verdade, ela tem como horizonte a produção e disseminação do conteúdo filosófico na graduação, sem necessariamente se limitar a este âmbito, pois há artigos aceitos por pesquisadores de diversos níveis (Graduação, Mestrado e Doutorado) em filosofia e sua relação com outras áreas humanas de conhecimento é um fator facilmente notável. É, pois, com imenso prazer que disponibilizamos o volume 3, número 2 de Dezembro de 2018.

Nesta oportunidade, o trabalho que dá início à nossa revista é o de **Henderson Bueno Marchiorato**. Intitulado-se *Corpo, representação e mundo: o conceito de realidade na filosofia de Denis Diderot*, este escrito parte de uma pergunta aparentemente trivial, “o que queremos realmente dizer quando dizemos realidade?”, e, se dirige à constatação de que todas as noções sobre a factualidade dependem de um ponto decisivo: o próprio corpo humano.

Em seguida, temos o texto de **François André da Silva Marques**, que apresenta sobre a teoria da intencionalidade em Searle, importante para o entendimento acerca da relação entre a consciência e o mundo.

Na sequência, **Thays Alves Costa** brinda-nos com um estudo que perpassa uma dicotomia estética. *Entre o surrealismo e a arte bruta*, coloca em primeiro plano as reflexões de Breton e Dubuffet sobre a gênese e significado das obras de arte. Destarte, a obra de Michel Foucault, no tocante à questão da loucura, serve-lhe como dimensão essencial e instrumento norteador de trabalho.

Em seguida, **Lucas Américo** mantém nossas atenções no campo da estética. Em seu artigo, *Yves-Marie André e os níveis do belo*, vemos o autor focar aquilo que se chama de “os três níveis centrais da estrutura formulada por André” no campo da filosofia da arte. Destarte, seu trabalho demonstra a forma sob a qual as reflexões de um matemático tornaram possível a absorção do domínio do belo.

Sequência, de Guimarães Rosa: a viagem do ser no ser-tão é o título do artigo de **Fabício Lemos da Costa** que dá continuidade a presente revista. Nesta oportunidade, o autor desenvolve, desde uma perspectiva ontológica, a dissecação das

metáforas deixadas pelo médico e escritor brasileiro. Pois, entende-se aqui que a humanidade é transpassada por transformações, isto é, o ser humano está em eterno estado de potência, está sempre a caminho do seu autoconhecimento.

Alan Duarte Araújo, em seu artigo *Hegel e a retomada do pensar especulativo: oposição às filosofias do entendimento*, retoma os espinhosos caminhos da lógica e da enciclopédia hegeliana para demonstrar algumas particularidades do sistema de idealismo absoluto. Nesta ocasião, se pode notar que a empreitada do filósofo de Stuttgart surge como oposição à epistemologia então reinante. Sendo assim, o fundamento deste empreendimento, como se torna evidente, não poderia ser outro senão a ideia pura, tal como nos apresenta Araújo.

Em seguida, **Rafael Almeida e Roberto Sávio Rosa**, desenvolvem uma inovadora tentativa de análise filosófica e literária. *Wilson Lins leitor de Nietzsche: pensar o homem a partir de sua própria condição* apresenta uma compreensão do homem em suas próprias determinações, isto é, os autores buscam “pensar o homem a partir de sua própria condição, significa, em Lins, pensá-lo dentro de sua condição de ‘estar-brasileiro’”.

Por fim, mas não menos importante, **Paulo Sérgio Cruz Barbosa** brinda-nos com uma *Introdução ao estudo da virtude em Aristóteles*. Nesta oportunidade, nosso autor defende a tese de que esta categoria é determinante para a apreensão de toda a ética do pensador grego. Esta última, como sabemos, configura-se como uma sabedoria prática que, no entanto, prescinde de uma mediania.

Pela fecundidade que esta edição apresenta, torna-se evidente que a sua emergência constitui uma contribuição ímpar para os estudos filosóficos e humanistas do Brasil. Sendo assim, desejamos ao leitor que não se prive de uma demorada apreciação nas letras que aqui se encontram ao serviço do conhecimento.

Adiante, no nono artigo, **Leonardo Magalde Ferreira** explicita um problema no pensamento do filósofo francês Henri Bergson, qual seja, sua proposta de repensar a metafísica a partir da constatação da diferença e do movimento entre os estados de nossa vida interior.

Em seguida, **Victor Leandro Silva e Matheus Cascaes Lopes** apresentam um problema sobre política em Nietzsche, a partir da análise deste, por exemplo, do marxismo e do conceito de multidão, elaborado por Negri e Hardt.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

No décimo primeiro artigo, **Ramom Gomes da Silva** apresenta sobre a noção de fantasia no pensamento de Herbert Marcuse, que seria um elemento que contém um grau importante de liberdade presente na sociedade estabelecida.

Em seguida, **Claudio Henrique Marcos** e **Ísis Esteves Ruffo** nos apresentam o problema da correspondência entre linguagem e ideias no nominalismo de semelhança, mostrando também a questão dos chamados termos gerais a partir do diálogo com filósofos como Berkeley, Hume, Locke, Russell e Rodriguez-Pereyra.

No décimo terceiro artigo, **Natan Behrendt de Carvalho** explicita o problema do chamado “Epicurismo deísmo providencial” na Teologia Natural a partir da análise de Charles Taylor e de N. T. Wright.

Em seguida, **José Adairtes Silva Lima**, em seu texto, realiza uma análise crítica à postura do eticista australiano, Peter Singer, no que se refere ao aborto.

Por conseguinte, temos um ensaio de **Cyro Soares Rodrigues** intitulado *Ao Infinito*, que trata sobre uma perspectiva nietzscheana acerca do corpo, mostrando sua antecipação de questões tratadas por Adorno, entre outros problemas acerca da relação de Nietzsche e Wagner, o fascismo e o Nacional socialismo.

Por fim, a Revista encerra com duas resenhas. A primeira, de autoria de **Crysman Dutra**, da obra de Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*; e a segunda, de autoria de **Felipe Gustavo Soares da Silva** e **Amanda Cristina da Silva Rocha**, do livro de Roger Scruton, *Desejo Sexual: Uma Investigação Filosófica*.

Carlos Wagner Benevides Gomes
Davi Galhardo

Comissão Editorial

CORPO, REPRESENTAÇÃO E MUNDO: O CONCEITO DE REALIDADE NA FILOSOFIA DE DENIS DIDEROT

Henderson Bueno Marchiorato*

Resumo: O que queremos realmente dizer quando dizemos “realidade”? Ajudar a entender melhor a resposta que usualmente damos a esta pergunta é a intenção geral deste texto. Para tanto, como recorte, analisaremos como o conceito de realidade na filosofia materialista de Denis Diderot pode nos ajudar. A noção moderna de realidade em Diderot perpassa três dimensões fundamentais: os aspectos transcendental, intersubjetivo e subjetivo. Ambos os aspectos estão essencialmente ligados à compreensão diderotiana do corpo humano. A representação deliberada que fazemos do mundo real passa antes pela representação corporal, isto é, pelo alojamento de nosso próprio corpo em meio a outros corpos.

Palavras-chave: Diderot; Realidade, Corpo, Mundo.

BODY, REPRESENTATION AND THE WORLD: THE CONCEPT OF REALITY IN DENIS DIDEROT'S PHILOSOPHY

Abstract: What do we really mean when we say "reality"? Helping to better understand the answer we usually give to this question is the general intent of this text. For this, more specifically, we will analyze how the concept of reality in Denis Diderot's materialistic philosophy can help us. The modern notion of reality in Diderot runs through three fundamental dimensions: the transcendental, intersubjective, and subjective aspects. Both aspects are essentially related to the diderotian understanding of the human body. The deliberate representation we make of the real world passes first through body representation, that is, by the lodging of our own body in the midst of other bodies.

Key-words: Diderot; Reality; Body; World.

Introdução

O que este estudo pretende é encontrar vestígios que indiquem uma possível posição de Diderot sobre como ele concebe a relação entre corpo e realidade. Assim, inevitavelmente desembocaremos em algumas das principais características de seu pensamento, como sua particular forma de ceticismo, sua concepção materialista do mundo e sua tendência ao deísmo. É impossível investigarmos a questão da realidade em sua filosofia sem perpassarmos por essas características singulares de seu

* Mestrando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). E-mail: henderson.gvtnovatele@gmail.com

pensamento. Todavia, só nos reteremos a essas ideias na medida em que possam esclarecer aspectos de sua visão acerca da questão principal.

Um fator importante para nossa empresa é a tentativa de compreender uma relação entre realidade e sensação, pois, para Diderot, esta relação é intrínseca; a sensibilidade é o fator que mais se relaciona com a questão da realidade, já que é ela quem nos gera as impressões e ideias das coisas mundanas. Nesse sentido, tratar do corpo é automaticamente tratar da sensibilidade, quer dizer, da percepção do mundo. Porém, ter percepções do mundo não representa, de forma alguma, a totalidade do que significa a relação entre corpo e realidade.

Para tanto, investigaremos, principalmente, suas obras intituladas *O Sonho de D'Alembert* (1769) e *Carta sobre os Cegos para o Uso dos que Veem* (1749), além de outras obras do autor; no entanto, a pesquisa girará especialmente em torno das obras acima citadas, uma vez que nelas podemos encontrar expressamente o que o enciclopedista compreende a respeito do corpo, da percepção, do intelecto, da memória, do mundo externo; enfim, sobre os componentes conceituais da realidade vivida.

A realidade enquanto cosmofisiologia em *O Sonho de D'Alembert*

Primeiramente, pensamos ser preciso clarificar o que o filósofo francês entende por mundo, já que o mundo é muitas vezes correlacionado a noção de realidade. Muitos dizem: “o mundo é real”. O conceito grego de *kósmos* geralmente é traduzido por “mundo ordenado”. Diderot compreende o mundo também neste sentido de ordenação autorregulada, como uma estrutura complexa e interligada com todos seus componentes. Mais do que um aglomerado de componentes, o mundo é uma espécie de máquina mãe, simultaneamente geradora, mantenedora e responsável pelo fim da vida das máquinas menores, seus componentes interiores. O filósofo define seu entendimento de mundo usando uma metáfora: “O mundo, ou a massa geral da matéria, é a colmeia...” (DIDEROT, 1973a, p. 395). Essa máquina global, a colmeia, é o conjunto integrado por todas as pequenas máquinas integrantes (no caso da colmeia, as abelhas) num mesmo movimento sincronizado.

Nesse sentido, o mundo é compreendido de forma mecanicista por Diderot, porém não no sentido tradicional até então em voga na sua época (escolasticamente com base em Aristóteles e na Bíblia, cientificamente conforme Descartes e Newton). É uma

mecânica variável, instável, dinâmica que interfere nas partes à medida que interfere no todo. Uma interpretação bastante próxima ao que hoje nos vêm à consciência com a noção de ecossistema, porém a interpretação diderotiana não se resume a natureza de nosso planeta, mas abraça todo o universo (inclusive o corpo humano). É que a mecânica diderotiana tem mais a ver com a mecânica orgânica que com a mecânica física, ou seja, não se trata apenas de ordenação de matéria morta, mas de matéria viva, como o exemplo da colmeia nos leva imediatamente a pensar. As próprias leis físicas são vistas como integrantes de um sistema maior, orgânico, vivo. Algo bastante próximo também a Espinoza, mesmo que Diderot não aceitasse completamente a metafísica panvitalista do filósofo holandês.

Essas partes componentes do mundo são regidas por leis universais, as quais são responsáveis pela regulação comum que atua como elo (interligando as partes com o todo), pois sem leis mecânicas universais é impossível estabelecer e sustentar um discurso que garanta a complexidade e a conectividade simultânea das partes em um mesmo mundo. Seria apenas uma conjectura infundada. Sem pagar esse pedágio na estrada do conhecimento torna-se impossível a construção de um raciocínio filosófico. Portanto, a dificuldade aqui é conciliar uma regulação necessária, tal como ocorre na natureza inanimada, a uma regulação que permite a mudança, tal como ocorre na natureza animada.¹ Assim, para Diderot, é prudente aceitar a ideia de que existam leis mecânicas universais dinâmicas, isto é, leis que não seguem taxativamente uma ordem maior, uma finalidade, uma razão, mas existem enquanto elos de ligação entre todas as partes e que não suprimem completamente a particularidade destas partes, “uma rede homogênea, um tecido de matéria sensível, um contato que assimila, sensibilidade ativa aqui, inerte ali, que se comunica como o movimento” (DIDEROT, 1973a, p. 394).

Aqui o filósofo transfere uma noção de mundo relativa ao macrocosmo do contexto planetário para o microcosmo do contexto dos corpos vivos². O corpo humano,

¹ Talvez seja a mesma dificuldade que noutros tempos enfrentou Epicuro frente o determinismo atomístico de Demócrito e o determinismo da física de Aristóteles. Como solução, parece que o pensador grego formulou o conceito de “desvio” (*clinamen* no latim empregado pelo poeta epicurista Lucrécio), isto é, uma pequena variação dentro da regularidade de um determinismo necessário. O termo correspondente em grego deste “desvio” é *paréglisis*, porém nunca este termo foi encontrado nos escritos de Epicuro que chegaram até nós.

² Embora o filósofo francês de fato perpetue esta passagem, a diferenciação que ele sugere entre continuidade e contiguidade retrata que esta passagem não quer dizer equiparação, equivalência, identidade. É mais no sentido metafórico que literal que compreende-se melhor a relação entre organização cosmológica e organização orgânica.

participando dos corpos vivos, portanto também é um mundo. Na verdade, é bem sabido que o conceito de *kósmos* dos gregos não negava de forma alguma a interpretação vitalista do universo, inclusive dotando os fenômenos naturais corriqueiros como tempestades, embriaguez, doenças e outros tantos com características divinas. Naquele período não existia a compreensão moderna que faz a distinção entre fenômenos naturais e sobrenaturais. Vejamos a comparação estabelecida por Diderot:

No mundo, o mesmo fenômeno dura um pouco mais; mas o que é a nossa duração comparada à eternidade dos tempos? Menos que a gota que peguei com a ponta da agulha, comparada ao espaço ilimitado que me rodeia. Sequência indefinida de animálculos no átomo que fermenta, a mesma sequência indefinida que animálculos no outro átomo que se chama Terra. [...] tudo muda, tudo passa, só o todo permanece. O mundo começa e acaba incessantemente, está a cada instante no início e no fim; nunca houve outro e nunca haverá outro. (DIDEROT, 1973a, p. 397).

Esta concepção era muito comum entre os filósofos na época de Diderot, também conhecida como deísmo. Basicamente, esta concepção indica uma religiosidade imanentista (científica) baseada na organização e ordenação da natureza, como se uma inteligência atuasse não extra-naturalmente, como o dogma cristão da providência divina, mas fosse manifestada pelas próprias leis naturais.

Agora, voltando à noção de cosmofisiologia, saímos do acento da cosmologia para adentrarmos na acentuação da fisiologia. O corpo animal, sua fisiologia, é imprescindível para compreender a relação entre corpo humano e realidade no pensamento de Diderot. Para ele, o corpo animal é agregado por uma indizível quantidade de animálculos (leia-se: células, pequenas formas de vida), cada qual sente a sua maneira, eles respondem aos estímulos externos: o sentir é uma resposta de um animal sensível ao contato com outro ente material, seja ele sensível ou não sensível.

Esses animálculos estão todas interligadas com o todo com tamanha intensidade que quando um dos animálculos de um extremo do corpo sente algum corpo estranho, outro animálculo do oposto extremo deste corpo também sente o estímulo. Como se existisse um nexos entre todas essas microvidas. Diderot explicita muito bem essa relação quando usa outra metáfora do mundo dos insetos, desta vez a metáfora da aranha e sua teia:

Cada fio da rede sensível pode ser ferido ou afagado em todo o seu comprimento. O prazer e a dor estão aqui ou ali, num lugar ou noutro

de qualquer das longas patas de minha aranha, pois retorno sempre a minha aranha; porque é a aranha que se encontra na origem comum de todas as patas e que relaciona a este ou àquele ponto a dor ou o prazer sem experimentá-los (DIDEROT, 1973a, p. 406).

O corpo, então, é o composto de diferentes micro-organismos autônomos até certo ponto, até quando entra o julgo do “eu”, que é a aranha da teia, o feixe de onde emanam todas as ligações sensíveis. O “eu”, a consciência, a mente, o *cogito* é uma dimensão diferente do corpo, pois, para Diderot, o corpo não pensa, pelo menos não volitivamente no sentido relacional disjuntivo e conjuntivo, de análise e síntese. O corpo não raciocina³.

Mas isto não significa que este ponto central (a aranha na teia, o “eu”) seja extrínseco ao corpo, como postulou Descartes em suas *Meditações*. Na metafísica de Diderot este ponto central é simplesmente o lugar em que todas as sensações provindas de experiências corpóreas se aglutinam. Diderot diz que este lugar se encontra no cérebro, porém não equipara ao cérebro.

Desse modo, pode-se dizer que para Diderot a percepção da realidade é sintética, tanto no sentido quantitativo quanto qualitativo. É como se houvesse um filtro que imediatamente associasse as experiências passadas as experiências presentes. A sintetização, organização e apresentação das sensações são automaticamente produzidas.

Nesse momento entra em xeque a questão da memória. É a memória a responsável por tal compilação de ideias e impressões. “Porque é a memória de todas essas impressões sucessivas que constitui para cada animal a história de sua vida e de seu eu” (DIDEROT, 1973a, p. 406). Segundo Diderot, nela as impressões são automaticamente relacionadas com outras impressões: é impossível assimilar um objeto de forma pura, imaculada e sem interferência, pois essa interferência é uma ação automática da inteligência autônoma da máquina animal.

É aí que o ser humano aparece. A diferença entre nós e os outros animais é que conseguimos “interferir”, não neste processo automático, mas no conteúdo produzido

³ Embora usando um termo não usualmente referido ao contexto animal, como é o verbo “raciocinar”, aqui não estamos a falar do animal humano somente, mas de todos os animais. Para Diderot, os animais sentem, comparam escolhas, têm vontade, percebem diferenças e semelhanças, etc.

por este processo.⁴ Nosso “eu” estabelece um segundo processo em que é possível reorganizar o conteúdo produzido de nossas experiências. A correta organização destes conteúdos anteriormente presentificados é o que se chama conhecimento.

Para Diderot, conhecer é identificar um fenômeno dentre outros fenômenos. E o que é o ato de identificar senão reconhecer uma identidade a partir do reconhecimento de outras identidades semelhantes em detrimento de outras identidades diferentes? Nesse sentido, o conhecimento é mais do que o contato inicial, imediato e sensível com o objeto, é mais que percepção. Com mais precisão devemos dizer que o conhecimento é a adequação da percepção da identidade de um fenômeno com as experiências anteriores deste fenômeno. E este processo de reconhecimento de identificações antigas acontece na memória, pois esta não é um âmbito separado da sensibilidade, da percepção e da razão; na verdade, para Diderot, ela é o liame entre elas (cf. DIDEROT, 1973a, p. 406).

De modo que a instância racional é dependente da memória, já que “é a memória e a comparação que decorrem necessariamente de todas essas impressões que fazem o pensamento e o raciocínio” (DIDEROT, 1973a, p. 406). Só a deliberação consegue estabelecer conexões seguras entre passado, presente e futuro. Como posso garantir que eu sou “eu mesmo” se não através desta conexão, quer dizer, como posso afirmar com certeza que tenho uma identidade própria (composta por experiências, gostos, relacionamentos, juízos, características físicas, tonalidade da voz) senão pela compreensão de que tais características já fizeram parte de minha existência no passado e ainda perduram no presente em direção ao futuro?

Para concluir, no ensaio *O Sonho de D’Alembert* o filósofo parisiense sustenta a tese de que o que denominamos realidade não é outra coisa senão um corolário necessário das leis naturais do corpo, que ordenam as sensações e experiências. A realidade é depositária das impressões que recebemos pelos sentidos, do processo interior de identificação, sintetização e organização espontânea e, por fim, da deliberação consciente sobre o resultado deste processo. Aqui, a realidade é trabalhada em sentido transcendental: trata-se da realidade de todas as pessoas humanas. Mas,

⁴ Aqui deveríamos nos perguntar até que ponto esta interferência é motivada por nosso “eu” ou por alguma inclinação interior. Não será, como sugere Nietzsche, a vontade do “eu” uma tendência, dentre muitas outras de nosso corpo, que se sobrepôs sobre outras? Diderot parece seguir este ponto de vista: “Depois disso, dir-vos-ei sobre a liberdade somente uma palavra, é que a derradeira de nossas ações é o efeito necessário de uma causa una: nós, muito complicada, porém una” (DIDEROT, 1973a, p. 416). O materialismo francês, como muitos intérpretes já notaram, é uma fonte percussora da psicanálise.

dentre esta realidade universal compartilhada por todos nós, não haverá diferenças próprias que permitam afirmar realidades individuais?

A realidade enquanto representação habitual na *Carta sobre os Cegos*

Neste texto Denis Diderot se propõe investigar como os cegos de nascença representam o mundo. Neste sentido, sua intenção é demonstrar que a metafísica (concepção mental de mundo) das pessoas cegas difere daquela das pessoas que podem ver. Já que a metafísica diverge, por consequência também a moral é divergente. Portanto, estes três componentes fundamentais da noção de realidade, isto é, o corpo, a metafísica e a moral, são interligadas entre si.

Observando o comportamento de um cego de nascença, o pensador iluminista começa sua argumentação elencando algumas atitudes notáveis dos cegos, muitas relacionadas à memória. “Ele tem memória dos sons em grau surpreendente; e os rostos não nos oferecem diversidade maior do que a que ele observa nas vozes” (DIDEROT, 1979, p. 30-31). A explicação sugerida por Diderot para este fenômeno é dupla. A primeira dizendo respeito ao fato de que não necessitamos gravar na memória com exatidão as nuances da voz de alguém porque gravamos imediatamente a fisionomia, de modo que não exercitamos o sentido da audição. A segunda é relacionada à primeira, porém um pouco diferente, já que para o filósofo francês aplicar muitos sentidos em um mesmo ponto acaba por atrapalhar a distinção particular de cada sentido.

Estas diferenças se manifestam historicamente; são fáticas, concretas. A diferença de um cego para alguém de vê aparece nas relações com o mundo externo. Ambos compartilham um aspecto comum sobre o que é a realidade: a interação com o ambiente externo de maneira intencional. Porém o modo como acontece esta interação é bastante diferente, uma vez que o cego tem no sentido do tato (principalmente nas mãos) e não nos olhos seu mais corrente meio de interação com o exterior.

Nós não distinguimos a presença de seres fora de nós, de sua representação em nossa imaginação, a não ser pela força e pela fraqueza da impressão: similarmente, o cego de nascença não discerne a sensação da presença real de um objeto na extremidade de seu dedo, a não ser pela força ou pela fraqueza da própria sensação. Se alguma vez um filósofo cego e surdo de nascença fizer um homem à imitação do de Descartes, ousar assegurar-vos, senhora, que colocará a alma na ponta dos dedos; pois é dali que lhe vêm as principais sensações, e

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

todos os conhecimentos. E quem o advertiria de que a cabeça deste é a sede de seus pensamentos? (DIDEROT, 1979, p. 40).

Para Diderot, a consciência intencional dos fenômenos externos que rodeiam os cegos de nascença se dá em sua maioria por meio dos toques de sua mão. Mas isto não significa necessariamente uma limitação. Aquilo que se julga uma limitação em determinada situação pode ser uma grande capacidade em outra situação. Um exemplo disto está na música, em que o cego consegue destilar com extrema nitidez os momentos que para nós são imperceptíveis.

Uma das vantagens que os cegos de nascença detêm sobre aqueles que veem, segundo Diderot, pode ser encontrada nas ciências abstratas, como a geometria. Por não se basearem na extensão dos objetos sensíveis através do olhar, isto é, um órgão que revela a extensão do objeto de maneira mais imediata (percebo a diferença entre um cubo e um retângulo num simples olhar), os cegos precisam se utilizar da faculdade da memória para estabelecer a diferença entre as formas dos objetos (um cego teria de apalpar os seis lados de um cubo para chegar a conclusão de que apalpa um cubo e não um retângulo). Portanto, utilizam-se muito de uma faculdade mediata encontrada mais no campo do pensamento puro do que na sensação imediata.

Mas se a imaginação de um cego não é mais do que a faculdade de recordar e combinar sensações de pontos palpáveis, e a de um homem que vê a faculdade de recordar e combinar pontos visíveis ou coloridos, segue-se que o cego de nascença percebe as coisas de uma forma muito mais abstrata que nós; e que, nas questões de pura especulação, está talvez menos sujeito a enganar-se (DIDEROT, 1979, p. 41).

A capacidade de um cego de nascença praticar ciência abstrata ficou provada com o caso do geômetra inglês Nicholas Saunderson (1682-1739), que lecionava em Cambridge lições sobre ótica. Este cientista e professor é citado largamente por Diderot neste ensaio, pois foi um dos cegos mais célebres de seu tempo.

As ciências da natureza eram entendidas por Diderot como uma das fontes de conhecimento seguro mais respeitadas, porquanto essas ciências tinham utilidade prática e porque suas proposições podiam ser comprovadas pela experiência sensível comum, como, por exemplo, um cálculo matemático sobre uma futura colheita de milhos representar realmente a quantidade de milhos que foram colhidos. São ciências coerentes, elas condizem com a realidade porque podem ser experienciadas por todos.

Isso não significa dizer que Diderot foi um empirista ao estilo inglês, mas mostra apenas que suas ideias tinham inclinações intelectuais para este empirismo. Essa inclinação ao empirismo desenvolvido na Inglaterra — nação à qual Diderot tinha grande admiração e sofreu sem dúvida grande influência, não só pelas questões científico-filosóficas, mas, sobretudo, pelas ideias inovadoras sobre a moral, a religião e a política — devia-se muito as suas traduções que fazia para a célebre Enciclopédia, projeto que era o principal responsável.

O pensamento de Diderot se aproxima mais do que conhecemos como materialismo⁵, pois este sistema defende uma relação intrínseca entre o que constantemente é dito como alma e o corpo, chegando muitas vezes à unificação completa de ambos: a alma não só depende do corpo, mas ela é a manifestação do corpo. Esse sistema nega, por assim dizer, a existência de uma alma exterior ao corpo.

Nesse sentido, a sensibilidade é um fator preponderante na busca de um conhecimento seguro sobre a realidade, tanto na aquisição dos dados fenomênicos quanto na demonstração dos resultados obtidos por uma teoria. Para Diderot não há separação extrínseca entre o sentir e o pensar; além disso, a sensação afeta diretamente o pensar⁶.

Consequentemente, na medida em que condiciona o pensamento, a sensibilidade afeta também os comportamentos, como Diderot (1979, p. 35) explicita nesta passagem em que ele refere-se ao comportamento de um cego que visitou:

Como jamais duvidei de que o estado de nossos órgãos e de nossos sentidos tem muita influência sobre nossa metafísica e sobre nossa moral, e que nossas ideias mais puramente intelectuais, se posso assim

⁵ Define assim Nicola Abbagnano: “Esse termo designa, em geral, toda doutrina que atribua causalidade apenas à matéria. Em todas as suas formas historicamente identificáveis (em que esse termo não seja empregado com fins polêmicos), o M. consiste em afirmar que a única causa das coisas é a matéria” (ABBAGNANO, 2012, p. 649-651). O materialismo francês era fortemente criticado por sua concepção proto-evolucionista. Em Diderot, ora sua balança evolucionista tende a uma noção lamarckiana, ora a uma interpretação darwinista. Para muitos, o filósofo francês antecipou as principais teses do evolucionismo.

⁶ Porém em seu pensamento podemos encontrar aspectos idealistas ou demasiadamente racionalistas que consistem uma faceta da característica própria de entender a realidade em seu tempo — o século das luzes. Como diz Bertrand Russell, a ciência moderna é o principal fator que diferencia o pensamento medieval do moderno, nem tanto as navegações, a composição cada vez mais mista das sociedades, a política secular absolutista, a ascensão do liberalismo. Não; é o conhecimento científico que teve maior repercussão e influência no pensamento dos filósofos modernos, pois a matemática, a física, a química e todas as outras ciências naturais, sendo desenvolvidas progressivamente, influenciaram sobremaneira a forma de Diderot entender a natureza e suas relações com o indivíduo, isto é, a realidade sensível que um indivíduo tem contato a todo instante, devido a seu aparelho sensível sempre ativo (cf. RUSSELL, 1967, p. 45-46).

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

exprimir-me, dependem muito de perto da conformação de nosso corpo, comecei a questionar o nosso cego acerca dos vícios e das virtudes. Percebi primeiro que sentia prodigiosa aversão ao roubo; esta nascia nele de duas causas: da facilidade que havia em roubá-lo sem que ele o percebesse; e mais ainda, talvez, da que havia em percebê-lo quando ele roubava.

Fica evidente que para Diderot o fato do cego ser privado de um sentido interfere na sua concepção sobre questões morais, sendo estas valiosas componentes de nossa interação real com o mundo. Mais que isso: não questiona Diderot os próprios fundamentos da moral ao relacionar percepção, juízos de gosto e valores comportamentais? O que esta em jogo aqui é a objetividade das representações em relação ao mundo externo. A realidade para um cego é diversa porque seu corpo impede um relacionamento com o contexto de maneira igual aos outros. Logo, a maneira como nos relacionamos é o que produz a divergência nas noções sobre o real e a moral. Não é a cegueira *per se* que é a causa desta divergência, mas o resultado da cegueira na existência vivida do cego. Não é possível um cego compreender sequer aproximadamente o que é o arco-íris tal com para alguém que vê; muito menos um indivíduo que nasceu surdo poderá ter uma ideia parecida do que seja o som de uma harpa em relação a um indivíduo que escute perfeitamente. Para Diderot, a compreensão do mundo é inevitavelmente ligada à sensação corpórea, pois esta é o liame entre o externo (objetos do mundo) e o interno (representações destes objetos).

Mas também há aspectos comuns. É justo dizer que Diderot pensava a realidade como uma interpretação intersubjetiva do mundo. Em outras palavras, o que o mundo nos parece ser em sua manifestação comum é o que chamamos de realidade. Sobre um livro escrito por Saunderson em que este autor usa exemplos incomuns para explicar suas teorias, Diderot (1979, p. 49) comenta que através destes exemplos as pessoas que não são cegas conseguem perceber que o autor do livro é cego, pois dificilmente usariam tais exemplos. Se pelas manifestações incomuns é possível captar o contraste que uma diferença produziu, pelas manifestações comuns pode-se captar a harmonia que uma igualdade é produtora. A sentença que consegue metaforicamente abarcar duplo sentido e ainda assim ser verossímil, o filósofo francês chama-as “expressões felizes”. Diz-se que Saunderson era fecundo nestas expressões felizes, de modo que conseguia trazer à tona para seus alunos que enxergavam aquilo que vinha à tona para ele enquanto cego.

No ensaio *Carta sobre os Cegos*, o pensador francês aloja o conceito de realidade na representação subjetiva simultaneamente em que a remete para a noção contemporânea de intersubjetividade. Se não há uma realidade transcendental em si, também não pode haver uma visão de mundo em si. Consequentemente, não pode haver uma valoração moral em si. A moral é dependente não apenas dos sentidos (como o caso do cego que odiava o roubo), mas também das condições participativas que se encontram os sentidos.

Mas o que realmente produz a subjetividade, além da memória de sensações e eventos habituais, é a deliberação, o juízo, a personalidade. A subjetividade é para Diderot nossa capacidade de autorreconhecimento e autodeterminação em meio ao mundo. Como devemos usar esta capacidade para termos conhecimento do que seja mais ou menos real?

O filósofo francês fundamentou seu raciocínio numa instância confiável, apesar de falível na medida em que é dependente da sensibilidade. A jurisdição de um conhecimento seguro foi, por Diderot, incidida aos coerentes julgamentos da razão. Sim, esta é a fonte de qualquer saber seguro, seja no campo da ciência, da filosofia, da política e até mesmo da arte. Com efeito, Diderot defende a tese em sua obra *Paradoxo Sobre o Comediante* que o ator excelente é aquele que se submete ao julgo da razão; o belo ator não é aquele que imita a natureza com perfeição, ou aquele que se comove e “sente” a peça, dando caráter subjetivo a apresentação, mas aquele que estabelece uma relação proposital entre a razão e a natureza, atuando não conforme seus sentimentos e com seu coração, por assim dizer; não conforme a natureza representada, buscando representar fielmente uma passagem ou cena; porém atua friamente, representando uma imagem ideal do artista, da cena, do contexto: ele busca materializar o caráter ideal do artista através de uma representação refletida e controlada.

O que é pois o verdadeiro do palco? É a conformidade das ações, dos discursos, da figura, da voz, do movimento, do gesto, com um modelo ideal imaginado pelo poeta, e muitas vezes exagerado pelo comediante. Eis o maravilhoso. Esse modelo não influi somente no tom, modifica até o passo, até a postura. [...] Não que a natureza não tenha seus momentos sublimes: mas penso que, se há alguém seguro de aprender e conservar sua sublimidade, é aquele que os tiver pressentido pela imaginação ou por gênio, e os representar com sangue-frio (DIDEROT, 1973, p. 465).

A razão, então, deve ser entendida como um recinto dentro das potencialidades humanas com maior aptidão de julgar o verdadeiro do falso, de compreender as relações, estabelecer as conexões mais evidentes e justificáveis. Numa palavra, a razão é responsável, para Diderot, por todas suas capacidades de dar sentido e coerência à realidade.

Essa forma racional de interpretação da realidade é o meio mais seguro para fundamentar um conhecimento. O pensar, como um todo, não é estável; a forma racional de pensar garante uma base epistemológica que propicia uma correta representação acerca da realidade como um todo. Apenas o subjetivismo, composto de diversos aspectos e fontes de conhecimento, não assegura um confiável julgamento sobre o real, pois a capacidade, excelente por natureza, de relacionar, contrapor, conceituar, diferenciar e sistematizar é uma função da razão. A racionalidade é a função transcendental, intersubjetiva e subjetiva de representar a realidade. É ela quem abarca estas três dimensões da representação humana sobre a realidade.

Deste modo, não é errôneo afirmarmos que a filosofia de Diderot nos revela uma maneira transcendental, intersubjetiva e subjetiva de representação da realidade. É a combinação de todas as modalidades acima citadas: 1) através das sensações do corpo (sensibilidade); 2) através de um mecanismo autônomo de organização das sensações do corpo (memória); 3) pela constante repetição de relacionamentos sensíveis com o mundo (hábito); 4) pela apreensão das representações culturalmente sedimentadas de outré e 5) pela organização deliberada do indivíduo (raciocínio). Essa representação transcendental, intersubjetiva e subjetiva é o conjunto histórico destes processos, ela é a condição de possibilidade da produção do conceito de realidade.

Considerações finais

Qual é o propósito de trabalhar a questão da realidade no pensamento de Denis Diderot na atualidade? É preciso fazer ainda um breve comentário sobre isso, não como justificativa do texto, mas como justificativa do próprio filosofar.

Para nós, talvez mais importante que o discurso seja o resultado desse discurso na *práxis*. Sócrates já nos ensinou que o sábio necessita do conhecimento do Bem para governar a si mesmo. Todavia, Sócrates foi categórico quando disse que o sábio deve, necessariamente, voltar à caverna para resgatar seus companheiros da escuridão,

apresentar-lhes o significado do Bem. Pois, qual a importância e o valor do filósofo se ele não busca de alguma maneira ajudar a outrem? Qual é a importância da filosofia se esta não visar, como ideia excelente por natureza, a efetivação do Bem na cotidianidade compartilhada?

Denis Diderot não foi um filósofo de cadeira, suas intenções são visivelmente práticas. Suas especulações filosóficas não são quimeras; sua filosofia é sempre uma filosofia moral, suas críticas, na maioria das vezes, são destinadas aos problemas sociais criados pela moral dogmática. Por esse motivo, por ser um pensador da realidade (enquanto *práxis*), considero válido um estudo sobre as fundamentações teóricas que embasaram suas considerações sobre a realidade comum.

Porém, creio ser mais pertinente abordar seu pensamento acerca da realidade no sentido de contextualizar com nossos dias, confrontando sempre com aspectos ético-morais. Com efeito, seu racionalismo representa uma forma aberta de entender o Todo, reflexão pertinente em tempos de individualismo absoluto. Quem dera uma espécie de deísmo conseguisse acabar com as rixas entre religiões, morais, pontos-de-vista, tornando estas num entendimento comum do mundo. Um entendimento essencialmente unificador, mesmo que não unificado. Uma região em que o diálogo seja possível.

Enfim, que o leitor tire suas próprias conclusões sobre sua própria realidade. Na verdade, conhecer Diderot é conhecer um pouco de nós mesmos, é um autoconhecimento indireto. *Práxis* e realidade: ideias que remetem a uma terceira ideia, fundamental nessa relação — a liberdade. Ora, entre uma compreensão da realidade e uma efetivação e modificação dessa realidade existe um ato de liberdade. Vale dizer: na atualidade é interessante pensar uma alternativa de compreensão acerca da realidade na medida em que se tem a ideia de *práxis* e liberdade como interligadas. Só pensar a realidade não é uma reflexão filosófica. Esta precisa pensar um problema real, visando sempre uma solução real. Nesse sentido, estudar a questão da realidade em Denis Diderot tem algum valor filosófico porque mostra que nossa participação na realidade depende não apenas de nossa visão de mundo, mas também de nossa liberdade de reflexão e ação sobre esta visão de mundo. Entender a realidade como um âmbito passível de mudança significa não mais levar a vida de forma irrefletida.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

DIDEROT, Denis. *Carta sobre os Cegos para o Uso dos que Veem*. In: **Textos Escolhidos**. Traduções e notas de Marilena de Souza Chauí, J. Guinsburg. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *O Sonho de D'Alembert*. In: **Textos Escolhidos**. Traduções e notas de Marilena de Souza Chauí, J. Guinsburg. Coleção Os Pensadores, São Paulo: 1º Edição, Abril Cultural, 1973a.

_____. *Paradoxo sobre o Comediante*. In: **Textos Escolhidos**. Traduções e notas de Marilena de Souza Chauí, J. Guinsburg. Coleção Os Pensadores, São Paulo: 1º Edição, Abril Cultural, 1973b.

GUINSBURG, Jacó. *Denis Diderot*. In: **Revista USP**, p.124-146, Dezembro/Janeiro e Fevereiro. 1990. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/04/15-jaco.pdf>> Acessado em: 11/05/2018 às 20h10min.

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental III**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

A TEORIA DA INTENCIONALIDADE DE SEARLE

François André da Silva Marques*

Resumo: Neste trabalho apresentaremos algumas reflexões de Searle, as quais são fundamentais para entendermos sua teoria da Intencionalidade. Em outras palavras, faremos uma introdução que dará sentido à sua teoria da Intencionalidade, teoria que é crucial para explicarmos a relação entre a consciência e o mundo. Discutiremos os pressupostos que os seres conscientes têm acerca do mundo e também a concepção searleana da mente e da consciência. Assim, conseguiremos compreender de modo geral a relação entre a consciência e a Intencionalidade, a estrutura dos estados Intencionais, a causação Intencional, o Background, a Rede de Conexões, entre outros conceitos. A principal suposição é que o conceito de intencionalidade é muito importante na filosofia de Searle, tanto para a filosofia da linguagem quanto para sua filosofia da mente.

Palavras-chave: Intencionalidade. Mente. Background. Consciência. Searle.

SEARLE'S THEORY OF INTENTIONALITY

Abstract: In this work, we will present some Searle's thoughts which are fundamentals for we understand his Intentionality theory. That is, we will make an introduction that will give sense at his intentionality theory, as this theory is essential for we explain the relationship between the consciousness and the world. We will discuss the presuppositions that the living beings have about the world and too the Searle's conception of the mind and of the consciousness. So we can understand in a general mood the relationship between the consciousness and the intentionality, the structure of the intentional states, the intentional causation, the Background, the network, among others concepts. The main assumption is that the intentionality concept is very important in Searle's philosophy for both his philosophy of mind and his philosophy of language.

Keywords: Intentionality. Mind. Background. Consciousness. Searle.

Introdução

Iniciaremos este trabalho com as teorias naturalista da mente e da consciência de Searle para podermos chegar à sua concepção da Intencionalidade que, evidentemente, ocupa um lugar de extrema importância na sua teoria da linguagem. Contudo, antes de chegarmos à análise da teoria da consciência, admitiremos alguns pressupostos, denominados por ele de posições-padrão, e veremos as consequências dos mesmos em sua teoria da Intencionalidade. Veremos que alguns problemas surgirão com esses

* Bacharel em filosofia pela Universidade Federal do Ceará, Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, pesquisa filosofia da linguagem, filosofia da mente, epistemologia e ontologia. E-mail: fasm89@alu.ufc.br.

pressupostos, como, por exemplo, a acessibilidade dos seres conscientes ao mundo real. Para resolver este problema, analisaremos a sua teoria do naturalismo biológico e suas consequências. Em seguida, a teoria da Intencionalidade surgirá com o intuito de resolver o problema da relação entre a consciência e o mundo externo e possibilitará as discussões sobre a linguagem em ação. Isto nos possibilitará explicar, através da visão searleana, como a mente representa para si e para os outros os estados mentais, tais como crenças, desejos e intenções.

Na seção sobre a consciência, apresentaremos os aspectos da mesma e como é possível descrevê-la sem uma redução eliminativista, com base na distinção searleana entre a descrição da *ontologia de primeira pessoa* e a *ontologia de terceira pessoa*. Em seguida, apresentaremos as noções de Background, Rede, até chegarmos à noção de Intencionalidade. O objetivo deste trabalho é mostrar a teoria da Intencionalidade como parte fundamental na filosofia de Searle, que perpassa a sua filosofia da mente e a sua filosofia da linguagem⁷. Desse modo, concluiremos demonstrando como a teoria da Intencionalidade na filosofia da mente de Searle influencia a sua filosofia da linguagem.

1. Posição-padrão

Como afirma o naturalista biológico, as pessoas geralmente agem de acordo com pressupostos acerca do mundo real, sendo eles fundamentais para a vida dos seres conscientes. Estes pressupostos são pontos de vista geralmente aceitos no nosso cotidiano e Searle denomina-os de posição-padrão. Dentre esses pressupostos, um dos mais básicos é que há um mundo real que existe independente de nós, nossas experiências, nossos pensamentos e nossa linguagem. A posição de que há um mundo real independente do sujeito é denominada de *realismo externo*. Outro pressuposto básico admitido por Searle é a teoria da verdade como correspondência, ou seja, a teoria que defende que as afirmações são verdadeiras quando elas correspondem, descrevem ou se encaixam à maneira como as coisas realmente são no mundo.

De acordo com a concepção searleana, essas posições-padrão são normalmente verdadeiras, apesar de terem sofrido muitos ataques durante a história da filosofia. Esses ataques adquirem um caráter essencial na história da filosofia, porque somos levados a

⁷ Para Searle, a filosofia da linguagem é parte da filosofia da mente.

pensar que para filosofar precisamos negar os pressupostos do senso-comum. Isto é, somos induzidos a pensar que para filosofar temos que negar coisas que normalmente são óbvias e consideradas como fatos pelo senso-comum. Temos como exemplo a negação da realidade de um mundo externo independente de nossos estados subjetivos.

Porém, em sua visão, alguns outros pressupostos não são verdadeiros como, por exemplo, o ponto de vista de que existem duas entidades distintas, sendo elas uma mente e um corpo. Esse pressuposto não é admitido por Searle devido ao fato de ele nos levar a dizer algo absurdo, tal como afirmar que existe um corpo que é material e uma mente que não é material. A concepção de que a mente é algo além da matéria é defendida pelo dualismo de substâncias e é rejeitado por Searle em sua teoria da mente. Contudo, ele também nega a posição materialista que defende a exclusão do aspecto subjetivo da mente e, deste modo, reduz a mente ao comportamento do corpo, ao processamento de informações ou a estados computacionais do cérebro.

Este conjunto de pressuposições forma o que Searle denomina de *Background* ou *Pano de Fundo*. O Pano de Fundo desempenha um papel fundamental para compreendermos as ações Intencionais que realizamos no nosso cotidiano, tais como andar, dirigir e comer. Não apenas nessas ações Intencionais, mas também é considerado fato no âmbito do discurso sobre objetos e estados de coisas (*state of affairs*) do mundo que existem independente dos seres humanos, ou seja, que tratam de aspectos do mundo real. Os exemplos de Searle são as formas de explicar, de prometer, de afirmar, de descrever, de ordenar e de pedir. No entanto, trataremos o conceito de Background mais adiante na seção da Intencionalidade, pois ele será melhor elucidado em sua relação com o conceito de Rede.

Além do mais, hoje em dia, como segue o argumento de Searle, cremos e entendemos o mundo diferentemente de alguns séculos anteriores, normalmente as pessoas mais instruídas da contemporaneidade não acreditam em qualquer fantasia que dizem por aí. Em sua visão, esse fato acontece por causa dos avanços das ciências naturais, mais especificamente, por teorias como a teoria atômica da matéria e a teoria evolutiva da biologia. Essas duas teorias são admitidas neste trabalho e elas trarão grandes influências para o seu desenvolvimento⁸.

⁸ Isto é, aqui isso não nos causa nenhum problema.

Através dessas duas teorias, Searle expõe que (i) o universo é constituído de partículas em campo de força que estão geralmente organizadas em sistemas e (ii) as fronteiras de um sistema são determinadas por suas relações causais. São exemplos de sistemas: árvores, montanhas, geleiras, e assim por diante. Ademais, alguns desses sistemas são sistemas orgânicos de cadeia de carbono, entre esses sistemas orgânicos estão organismos que hoje existem de espécies que evoluíram ao longo do tempo. Desses organismos, alguns desenvolveram sistemas nervosos, conseqüentemente, esses sistemas nervosos desenvolveram o que chamamos de mente. Na visão searleana, o aspecto primeiro e mais essencial das mentes é a consciência.

2. A Consciência

Searle não fornece uma definição de “consciência”, porém ele entende por consciência os estados de conhecimento e percepção que começam quando acordamos e terminam quando dormimos sem sonhar (ou morremos ou de algum outro modo nos tornamos inconscientes)⁹. As implicações dos pressupostos nos levam diretamente ao conceito de *naturalismo biológico*¹⁰ de Searle, que será aceito aqui para seguir com a exposição, em oposição às diversas teorias existentes, tais como o materialismo e o dualismo de substância. O *naturalismo biológico* defende que a mente é um processo biológico, assim como a digestão. Basicamente, a diferença entre o processo digestivo e a consciência é que o processo digestivo tem uma ontologia de terceira pessoa e a consciência tem uma ontologia de primeira pessoa. Por isso, a consciência não é redutível a processos que consistam em fenômenos físicos descritíveis em termos físicos da terceira pessoa.

Desta maneira, a concepção adotada por Searle não exclui a existência de partículas físicas em campo de força e nem de experiências conscientes. São exemplos de experiências conscientes: pensar um problema filosófico, sentir o cheiro de uma flor, dirigir um automóvel, ler um livro, lembrar os tempos de criança, resolver uma equação

⁹ O conceito de inconsciente na filosofia de Searle é uma discussão extensa, portanto, não comentaremos sobre essa questão aqui. Para mais informações ver Searle, 1995.

¹⁰ Há uma enorme discussão a respeito dessa visão de Searle, alguns autores chamam essa visão de Searle de dualismo de propriedade. Os ataques foram tantos que Searle escreveu um artigo para negar, denominado de “Why am I Not a Property Dualist?”.

matemática, sentir um ímpeto sexual, ficar com raiva porque alguém pisou no seu pé, ficar entediado enquanto espera para ser atendido no banco, sonhar durante o sono, etc.

Mas a pergunta que fica é: como aspectos físicos causam a consciência do modo que essa teoria concebe? A consciência e os estados mentais como um todo são causados por processos neurais de nível inferior no cérebro, sendo a mente um processo físico de nível superior. Entretanto, o problema está em aceitar uma descrição biológica da consciência sem excluir as experiências conscientes dela. Argumentando que não podemos apenas descrever a consciência do mesmo modo que descrevemos outros processos biológicos como a digestão. Pode-se reduzir a digestão ao explicarmos como acontece a quebra dos carboidratos, mas não podemos do mesmo modo falar que a consciência se reduz aos bombardeios de neurônios.

Vejamos agora alguns aspectos da consciência de acordo com o naturalismo biológico. Existem três aspectos essenciais da consciência, a saber: (i) eles são internos, (ii) qualitativos e (iii) subjetivos. A consciência é interna de um modo espacial, isto é, os estados conscientes ocorrem dentro do corpo, em oposição a um eventual acontecimento externo. A consciência não ocorre longe do corpo, não faz sentido dizer literalmente que seu corpo está neste momento no seu quarto e sua consciência está na rua. Isto é, a consciência ocorre em um cérebro e não podemos separá-la dele, assim como a característica líquida da água não pode ser separada da água. A consciência ocorre necessariamente dentro de um organismo ou de algum sistema. Outro sentido da consciência ser interior é que qualquer um de nossos estados conscientes só existe em uma complexa rede de relações com outros estados conscientes. Sendo assim, a ontologia de um estado consciente envolve uma relação desse estado consciente com outros estados conscientes.

Os estados conscientes são qualitativos no sentido de que há um modo determinado de sentir cada um dos estados mentais. Por exemplo, há um modo de beber um suco de cajá e esse modo de beber um suco de cajá é bem diferente do modo de escutar uma música. Nesse mesmo sentido, não há um modo de ser uma mesa e nem de ser um sofá, porque essas entidades não são conscientes.

Os estados conscientes são subjetivos no sentido de serem sempre experimentados por um agente humano ou animal que os possua. Isto significa que a subjetividade possui uma ontologia de primeira pessoa, em oposição à epistemologia,

pois não se trata de como o sujeito conhece os seus estados conscientes, mas de como ele os experimenta. Em suas próprias palavras:

Uma consequência da subjetividade dos estados conscientes é que meus estados de consciência são acessíveis para mim de uma maneira que não o são para você. Tenho acesso às minhas dores de uma maneira que você não tem acesso às minhas dores, mas você tem acesso às suas dores de uma maneira que eu não tenho acesso a essas dores. Por acesso, na última frase, não quero dizer simplesmente acesso epistemológico. Não se trata apenas de eu poder conhecer minhas dores melhor do que posso conhecer suas dores¹¹.

Somente seres conscientes possuem uma ontologia de primeira pessoa, os outros objetos no mundo possuem uma ontologia de terceira pessoa (tais como montanhas, árvores, mesas, cadeiras, entre outros). Os objetos têm uma ontologia de terceira pessoa porque a existência deles não depende de ser experimentada por um agente.

Existem também outros aspectos da consciência que são relevantes para a construção da nossa pesquisa sobre a Intencionalidade searleana. Um destes aspectos dos estados conscientes é a *familiaridade*. A consciência sempre traz um grau de familiaridade às percepções, desde as coisas mais estranhas até as mais usuais. Sempre quando visitamos lugares estranhos ainda assim os objetos que vemos fazem sentido para nós, por exemplo, se percebemos uma casa estranha ainda assim sabemos que ela é um local para morar.

Ademais, a consciência tem um aspecto denominado de *transbordamento*. Esse aspecto tem como característica que as experiências conscientes sempre fazem referência às coisas que estão para além da consciência. As experiências conscientes nunca são isoladas, elas sempre se prolongam para além delas mesmas. Quando temos um pensamento determinado sempre nos lembramos de outros pensamentos. Por exemplo, as experiências visuais que temos fazem referência a coisas não vistas no momento.

Além disso, todos os estímulos sensoriais chegam ao agente consciente de maneira unificada. Deste modo, não existem diferentes tipos de consciência para cada experiência consciente, ao contrário, os diversos estímulos sensoriais de um agente consciente fazem parte de uma única experiência consciente.

¹¹ SEARLE, John., 2000, p. 47.

Entre todos esses aspectos apresentados, na concepção searleana, o mais importante para a sobrevivência é que a consciência nos dá acesso a um mundo diferente dos nossos estados conscientes. Ela representa para si objetos e estados de coisas do mundo. A partir disso, apresentaremos como se dá na teoria searleana a relação da consciência com o mundo real e mostraremos um dos fatos mais importantes da relação do sujeito consciente com o mundo, a Intencionalidade. O estudo da Intencionalidade e sua relação com a consciência nos permitirão demonstrar como isso ocorre.

3. Intencionalidade

A Intencionalidade é a característica de muitos estados mentais que nos permite ter acesso ao mundo real e também a nos relacionarmos com ele. Ela é um aspecto dos estados mentais que se refere a e dirige-se a objetos e estados de coisas no mundo. O termo Intencionalidade é diferente de ter a intenção no sentido de pretender, por exemplo, distingue-se de ter a intenção de ir ao cinema. Na língua portuguesa não temos esse significado para a palavra ‘Intencionalidade’. De acordo com Searle¹², ela é um conceito filosófico de origem alemã derivada da palavra ‘*Intentionalität*’. Conta-nos Searle¹³ que na língua alemã não há esse problema com a ‘Intencionalidade’, devido ao fato do significado de ‘*Intentionalität*’ ter um sentido distinto da palavra ‘*Absicht*’, tendo esta última palavra o sentido de pretender.

Ao longo de todo o nosso trabalho colocamos a palavra “Intencionalidade” com a letra inicial maiúscula para distingui-la do sentido de pretender, tal como faz o próprio Searle em seu livro “Intencionalidade”. Vale ressaltar que a intenção é apenas um tipo de Intencionalidade como quaisquer outros tipos de Intencionalidade, e, por este motivo, ela não é um tipo especial de Intencionalidade. São exemplos de estados Intencionais: crenças, desejos, intenções, ódio, ansiedade, entre outros.

A Intencionalidade é uma característica de muitos estados mentais, mas ela está dissociada da noção de consciência, visto que nem todos os estados conscientes são Intencionais e nem todos os estados Intencionais são conscientes. Podemos ter uma

¹² A bem da verdade, há controvérsia a esse respeito. É mais aceita e difundida a origem do termo como vinda do latim.

¹³ In Searle, 2000.

crença mesmo que estejamos inconscientes, por exemplo, acreditamos que o Camilo Santana é governador do Ceará mesmo estando em um sono sem sonho¹⁴. Isso só afirma que quando nós estivermos despertos poderemos responder à pergunta sobre quem é a (o) presidente do Brasil. No exemplo do caso oposto, podemos ter uma ansiedade que não seja direcionada a algum objeto ou estados de coisas do mundo. Na verdade, todos os estados mentais só podem ser considerados estados mentais se eles podem vir a ser conscientes ou Intencionais.

Neste último caso, parece que há uma contradição, pois afirmamos que a ansiedade é um exemplo de estado Intencional e depois falamos que uma ansiedade é um estado consciente que não é Intencional. Isso ocorre na visão de Searle porque a ansiedade não será Intencional quando esta não tiver uma *direcionalidade*, isto é, quando não pudermos dizer o porquê de estarmos ansiosos. Esse sentido difere, por exemplo, de quando estamos ansiosos para que chegue o final de semana. Acontecem casos em que acordamos e sentimos uma ansiedade sem haver motivos. Não podemos dizer o mesmo sobre o desejo, porque ele sempre terá uma direcionalidade. Isso ocorre porque sempre quando um sujeito tem um desejo, ele terá um desejo acerca de objetos ou acerca de que algo ocorra.

Dissemos que os estados Intencionais sempre se direcionam a algo no mundo real, mas nós não simplesmente desejamos algo, na verdade, o sujeito que deseja transforma o mundo para que o desejo se realize. Esse “transformar” implica tanto nas *condições de satisfação* quanto na *direção de ajuste*. Porém, precisamos explicar brevemente como estados mentais causam eventos no mundo. Ao vermos coisas, os objetos causam as nossas experiências visuais. Ao lembrarmos um evento ocorrido no passado, esse evento do passado causa nossa lembrança no presente. Podemos perceber que a explicação da causalidade nos leva às condições de satisfação e à direção de ajuste¹⁵. Vejamos como funciona:

Algumas vezes, faz parte das condições de satisfação do próprio estado intencional que ele só seja satisfeito se funcionar de maneira causal. Assim, por exemplo, se tenho a intenção de levantar o braço, então a intenção, para ser satisfeita, exige mais do que eu levantar o braço. Pelo contrário, faz parte das condições de satisfação da minha

¹⁴ Aqui estamos falando apenas da concepção de Searle no livro *Intencionalidade*, essa questão traz bastante questionamentos. Ver CARVALHO, Joelma Marques de, 2005.

¹⁵ O termo “direção de ajuste” foi criado por Austin em *How to Talk: Some Simple Ways*, 1979.

intenção de levantar o braço que essa intenção específica faça com que meu braço se levante¹⁶.

Alguns estados Intencionais são causalmente auto-referenciais, isto é, o estado Intencional só é satisfeito se o próprio estado causar o restante de suas condições de satisfação. No exemplo da intenção de levantar o braço, a intenção de um sujeito só será satisfeita se a própria intenção dele causar o restante de suas condições de satisfação. Outros estados Intencionais como os estados de percepção e de lembrança também são causalmente auto-referenciais.

Para a compreensão das condições de satisfação e da direção de ajuste é importante enfatizar que os estados Intencionais possuem um tipo e um conteúdo. O conteúdo de um estado Intencional pode corresponder a diferentes tipos de estados Intencionais. Por exemplo, podemos esperar que chova, temer que chova e acreditar que vai chover. Todos esses tipos possuem o mesmo conteúdo: o fato de que vai chover. Apesar de terem o mesmo conteúdo Intencional, esse conteúdo é apresentado de modos Intencionais distintos¹⁷.

Desta maneira, o conceito de direção de ajuste deixa claro o tipo de estado Intencional e, assim, implica nas condições de satisfação do estado Intencional. Como vimos acima, os estados Intencionais proporcionam a nós uma relação direta com o mundo e, conseqüentemente, os estados Intencionais se direcionam a objetos e estados de coisas no mundo. A *direcionalidade* pode ter uma direção de ajuste mente-mundo, isto é, fazer com que a mente se adeque ao mundo. Um exemplo de estado Intencional com a direção de ajuste mente-mundo é a crença. No sentido de que quando temos uma crença, essa crença só será verdadeira se ela corresponder ao mundo como ele realmente é. Existem casos em que a direção de ajuste não corresponde ao mundo, por exemplo, uma criança pode acreditar em Papai Noel, quando, na realidade, o Papai Noel é o funcionário de uma loja de brinquedos. Neste caso, para Searle, a falha está na representação do mundo, de forma alguma está no mundo.

A outra direção de ajuste existente consiste na forma mundo-mente, ou seja, fazer com que o mundo corresponda à mente. Um exemplo de estado Intencional com esta direção de ajuste é a intenção. Na concepção searleana, quando temos uma intenção

¹⁶ SEARLE, John R. *Mente, Linguagem e Sociedade*, 2000, p. 100.

¹⁷ Com base nesta diferenciação entre tipo e conteúdo dos estados Intencionais, poderemos entender a diferença entre o tipo e o conteúdo de um ato proposicional, conforme discutiremos mais adiante.

fazemos de tudo para que os fatos no mundo ocorram conforme a nossa intenção. Um exemplo disso é quando temos a intenção de ir ao cinema, nossa intenção de ir ao cinema só será satisfeita se agirmos no mundo de forma que efetivamos nossa ida ao cinema¹⁸.

Pode até parecer que cada estado Intencional funciona de modo independente, pelo fato de termos falado isoladamente das características de alguns deles. Entretanto, os estados Intencionais só têm as condições de satisfação que têm em virtude de uma organização holística que conecta os diversos tipos de estados Intencionais. Essa organização é denominada por Searle de *Rede*.

Cada estado Intencional é apenas uma parte de um complexo amplo de outros estados psicológicos. Notemos o exemplo de uma pessoa que tem a intenção de concorrer à Presidência do Brasil, essa intenção se refere a outros estados Intencionais. Ela pressupõe uma variedade de crenças, tais como: de que o Brasil é uma República, que existem eleições periódicas, que o candidato tem que pertencer a um partido e assim por diante. O candidato também teria uma variedade de desejos, tais como: ser indicado pelo seu partido, que pessoas trabalhassem em sua campanha, que os eleitores votassem nele e assim por diante. Essa intenção se refere a esses outros estados Intencionais, no sentido de que só tem as condições de satisfação que tem devido ao fato dessa intenção estar situada em uma Rede de outros estados mentais, tais como crenças e desejos.

Após aprofundar a análise da Rede, Searle chega à sua noção de Background, ou seja, o conjunto de capacidades mentais não-representacionais que permite a ocorrência de toda a representação. Embora o Background não seja uma forma de Intencionalidade, por ser pré-intencional, ele é uma precondição ou um conjunto de precondições da Intencionalidade. Precisamos saber como as coisas são e como fazer as coisas para que possamos ter os estados Intencionais que temos. Por exemplo, se uma pessoa tem a intenção de pegar uma garrafa de suco na geladeira para beber, ela precisa ter alguns recursos biológicos e culturais para realizar essa tarefa. Entre essas capacidades estão: levantar, andar, abrir portas, manipular garrafas, abrir a garrafa, servir a bebida e beber. As capacidades pré-intencionais referentes à constituição biológica são denominadas de *Background de base*, tais como: andar, comer, pegar e perceber. A atitude pré-

¹⁸ O conceito de *condições de satisfação* e o conceito de *direção de ajuste* também estão na teoria dos atos de fala. O mesmo raciocínio é utilizado para a compreensão desses termos. No caso da direção de ajuste, somente precisamos trocar “mente” por “palavra” nas relações mente-mundo e mundo-mente. A modificação fica desse modo: palavra-mundo e mundo-palavra.

intencional que leva em conta a solidez das coisas e a existência independente de objetos e outras pessoas é denominada de *Background local*, ou práticas culturais locais.

4. Tipos de Intencionalidade

Searle faz uma distinção entre cinco formas de Intencionalidade, a saber, (1) Intencionalidade intrínseca, (2) Intencionalidade derivada, (3) Intencionalidade aparente ou metafórica, (4) Intencionalidade coletiva e (5) Intencionalidade individual. A Intencionalidade é *intrínseca* no sentido de que a mente representa para si mesma os objetos e estados de coisas no mundo. Ademais, ela é intrínseca no sentido de que ela ocorre em um sujeito independente de observadores. A Intencionalidade é *derivada* quando ela é dependente dos observadores, por exemplo, uma frase em inglês só tem o significado que tem em relação a observadores, usuários, entre outros. Dessa forma, a linguagem tem uma Intencionalidade derivada.

Para explicar a *Intencionalidade aparente*, Searle mostra o exemplo da frase “*As plantas de meu jardim têm fome de nutrientes*”¹⁹. Essa afirmação não atribui literalmente nenhuma intencionalidade, porque o fato de dizermos que uma planta tem fome é uma forma metafórica de dizer que elas precisam de nutrientes. Apesar de elas estarem murchando e, por isso, aparentar que estejam com fome, falamos como se elas possuíssem Intencionalidade em analogia às pessoas e animais.

A *intencionalidade individual* é a intencionalidade do indivíduo que tem a forma do “eu”. Já a *Intencionalidade coletiva* ocorre quando se trata de uma cooperação, visto que o indivíduo possui a Intencionalidade do “nós”, no sentido de “nós temos a intenção”. Essa intenção do “nós” (*we*) denota uma expressão cooperativa em contraposição à ação individual, que tem a forma do “eu” (*I*) na expressão de um estado Intencional individual “eu tenho a intenção”. Sendo assim, a Intencionalidade coletiva não é redutível à Intencionalidade individual. Nesta situação de cooperação, a Intencionalidade coletiva precede a Intencionalidade individual. Além do mais, para haver cooperação, tem de ter aceitação ou reconhecimento entre os indivíduos no que se refere à ação coletiva. São exemplos de Intencionalidade coletiva: um jogo de futebol, uma luta de boxe, uma orquestra em um concerto, entre outros.

¹⁹ SEARLE, John, op. cit., 2000, p. 90.

Considerações Finais:

O objetivo principal deste trabalho foi apresentar a pesquisa de Searle a partir da relação entre suas teorias da Intencionalidade e da linguagem. Com base nesta relação, procuramos mostrar as teses principais destas teorias, algumas questões que surgem nestes âmbitos e as soluções propostas por Searle para que elas correspondam à realidade.

Inicialmente, nós analisamos os pressupostos que os seres humanos têm e como eles influenciam as ações humanas, conforme a teoria searleana. As implicações desses pressupostos nos levaram à construção da teoria da consciência de Searle. Nesta teoria, após admitirmos algumas teorias das ciências naturais, vimos que, para Searle, a consciência é um processo biológico tal qual a digestão. No entanto, a descrição da consciência se torna mais problemática por conta do aspecto subjetivo da mesma. A partir disso, vimos a distinção entre a ontologia de primeira pessoa e a ontologia de terceira pessoa.

Ademais, mostramos que podemos conhecer os processos ontologicamente subjetivos em uma descrição epistemologicamente objetiva. Entretanto, a teoria da consciência searleana por si só não explica a relação dos seres humanos com o mundo. Por este motivo, Searle constrói a sua teoria da Intencionalidade. Por “Intencionalidade” entende-se a característica de muitos estados mentais de serem *acerca de* ou serem *dirigidos a* objetos e estados de coisas no mundo, isto é, de possuírem uma *direcionalidade*. Existem cinco tipos de Intencionalidade: (1) Intencionalidade intrínseca, (2) Intencionalidade derivada, (3) Intencionalidade individual, (4) Intencionalidade coletiva e (5) Intencionalidade metafórica ou aparente.

O objetivo crucial deste trabalho foi o de mostrar como a teoria da Intencionalidade de Searle deve ser levada em consideração para uma análise profunda, tendo isso em vista, quisemos apresentar as soluções searleanas para as questões fundamentais da tradição filosófica. Embora existam muitas críticas e discordemos de algumas noções de Searle, cremos que há bons motivos para levar a sério suas teorias.

Bibliografia do Autor:

SEARLE, John. *Os Actos de Fala*, Coimbra- Portugal, tradução coordenada por Carlos Vogt, 1981.

_____. *Mente, Linguagem e Sociedade*, Rio de Janeiro: Rocco, Tradução F. Rangel, 2000.

_____. *Expressão e Significado: estudos da teoria dos atos de fala*: tradução Ana - Cecília G. A. de Camargo, Ana Luiza Marcondes Garcia – 2ª edição – São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Intencionalidade*: tradução Julio Fischer, Tomás Rosa Bueno, 2ª Ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A Redescoberta da Mente*, tradução de Eduardo Pereira e ferreira, 2ª Ed., São Paulo, Martins Fontes, 2006.

_____. *The Construction Of Reality Society, First Edition, The Free Press, New York*, 1995.

_____. *Why Am I Not a Property Dualist?*, *Journal of Consciousness Studies*, **9**, No. 12, 2002.

Bibliografia de Outros Autores:

AUSTIN, John; *How To Do Things With Words. The William James Lectures delivered at Harvard University*. OXFORD, 1955.

_____. *How to Talk: Some Simple Ways, in Philosophical Papers*, Cambridge, 1979.

DAVIDSON, Donald, *In Defense of Convention T*; In: *Truth, Syntax and Modality*. Ed. v. H. Leblanc. Amsterdam, 1973.

PENCO, Carlo; *Introdução à Filosofia da Linguagem*; tradução de Ephraim F. Alves. J. L., Petrópoles - RJ: Vozes, 2006.

PUTNAM, H., *Realism and Reason. Philosophical Papers, vol. 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

CARVALHO, Joelma Marques de; *Intencionalidade e Linguagem [manuscrito]*; Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2005.

_____. *O Que é Anterior: Linguagem ou Intencionalidade?*, *Kairós - Revista Acadêmica da Prainha* Ano II/2, Julho/Dez 2005.

ENTRE O SURREALISMO E A ARTE BRUTA

Thays Alves Costa*

Resumo: Este estudo tem como objetivo abordar a relação entre a arte e a loucura, principalmente, presente no discurso sobre o tratamento da loucura de André Breton, líder do movimento surrealista, e de Jean Dubuffet, artista e criador da terminologia arte bruta. Tendo como fundamentação teórica as relevantes publicações de Michel Foucault no que diz respeito à loucura. Foucault contextualizou o papel do louco na sociedade e o tratamento da loucura, conduzindo o leitor a uma reflexão acerca da situação do excluído e o discurso negado do louco. Obviamente, a definição e o tratamento da loucura se transformam, tais transformações contam com as particularidades culturais, políticas e sociais de diferentes épocas. Para este estudo, concentro-me em refletir sobre essa relação da arte e da loucura, como também, aproximar as opiniões de Breton e Dubuffet no que se refere ao tratamento da loucura e as percepções apresentadas por esses autores em escritos teóricos. Breton e Dubuffet tiveram contato com as produções artísticas de internos em hospitais psiquiátricos, que resultou na influência e, certamente, na motivação de pesquisar essas relações.

Palavras-chave: André Breton, arte bruta, arte e loucura, Jean Dubuffet, tratamento da loucura.

ENTRE EL SURREALISMO Y EL ARTE BRUTA

Resumen: Este estudio tiene como objetivo abordar la relación entre el arte y la locura, principalmente, presente en el discurso sobre el tratamiento de la locura de André Breton, líder del movimiento surrealista, e de Jean Dubuffet, artista e criador de la terminología “art brut”. Tendo como fundamentación teórica las relevantes publicaciones de Michel Foucault lo que se refiere la locura. Foucault contextualizó lo papel del loco en la sociedad y lo tratamiento da locura, conduciendo lo lector la una reflexión acerca de la situación del excluido y lo discurso negado del loco. Obviamente, la definición y lo tratamiento de la locura se transforman, transformaciones que cuentan con las particularidades culturales, políticas e sociales de diferentes épocas. Para este estudio, concentro-me en reflexionar sobre esa relación del arte e de la locura, como también, aproximar las opiniones de Breton e Dubuffet sobre lo tratamiento de la locura e las percepciones propuestas por esos autores en escritos teóricos. Breton e Dubuffet tuvieron contacto con las producciones artísticas de los internos en hospitales psiquiátricos, que resultó en la influencia e, ciertamente, en la motivación de investigar esas relaciones.

Palabra clave: André Breton, art brut, arte y locura, Jean Dubuffet, tratamiento de la locura.

Introdução

* Mestre em Artes pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) - linha de pesquisa "Estudos em História, Teoria e Crítica da Arte" - integra o grupo de pesquisa "Crítica e experiência estética Gerd Bornheim" vinculado ao PPGA. Licenciada em Artes Visuais, com a pesquisa intitulada "Considerações sobre a expressão na Arte Bruta". Defendeu a dissertação intitulada "Os ideais de Jean Dubuffet para a concepção do termo Arte Bruta". E-mail: tizepeixe@gmail.com.

A princípio André Breton e Jean Dubuffet tiveram contato com as publicações de Walter Morgenthaler²⁰ e de Hans Prinzhorn²¹, que os introduziram ao universo da loucura, principalmente do artista bruto Adolf Wölfli (figura 01: obra de Wölfli). Morgenthaler foi um dos pioneiros na pesquisa da temática da arte e da loucura. Em seu livro ele não se refere a Wölfli apenas como paciente, mas também o chama de artista. O psiquiatra considerou que a produção artística de Wölfli não era apenas material para análise e estabeleceu a possibilidade de um interno produzir arte. É essa abertura temática que será ressignificada a partir das publicações de Michel Foucault em *A História da loucura na Idade Clássica* que possibilitam o entendimento de questões levantadas por Breton e Dubuffet, relativas à razão e ao tratamento da loucura. Para Breton, o louco era privado de sua liberdade com a internação, ao passo que Dubuffet acreditava que a sociedade racional repreendia todos aqueles cujas ações não eram compreendidas como lógicas.

Dubuffet foi um entusiasta no que diz respeito às pesquisas sobre arte e loucura, como consequência, iniciou sua coleção de arte bruta²² e fundou a *Compagnie de l'Art Brut*²³ na década de 1940. Os integrantes da *Compagnie de l'Art Brut*, inclusive Breton, deram visibilidade ao discurso negado do louco de Foucault e propiciaram discussões a respeito da formação da sociedade e suas idealizações de racionalidade. Tudo começou quando Breton e Dubuffet tiveram acesso às produções artísticas de pacientes psiquiátricos e às obras de Wölfli, graças às pesquisas dos psiquiatras já mencionados.

Diante do exposto, faz-se necessária uma breve biografia de Wölfli²⁴ a fim de apresentar esse artista bruto e como forma de entender como se constituía a coleção de arte bruta. Adolf Wölfli nasceu em 29 de fevereiro de 1864, na cidade de Berna, Suíça. Grande parte de sua infância foi vivida em condições de extrema pobreza, seu pai abandonou a família quando ele tinha apenas 6 anos de idade. Em 1873, após a morte de

²⁰ O psiquiatra suíço Walter Morgenthaler, respeitado pela publicação *Ein Geisteskranker als Künstlerem* (1921) que apresentou a vida e a obra de Adolf Wölfli (diagnosticado com esquizofrenia).

²¹ O psiquiatra e historiador da arte, Hans Prinzhorn em seu aclamado trabalho *Bildnerie der Geisteskranken* de 1922, analisou dez estudos de caso da produção artística de pacientes diagnosticados com esquizofrenia e também incluiu 187 imagens de produções da coleção de Heidelberg.

²² Termo criado por Jean Dubuffet para designar as produções artísticas de internos em hospitais psiquiátricos e de enclausurados em prisões, marginalizados e silenciados por nossa sociedade ocidental, movida por paradigmas racionalistas.

²³ Os integrantes da companhia foram Jean Dubuffet, André Breton, Charles Ratton, Edmond Bomsel, Henri-Pierre Roché, Jean Paulhan e Michel Tapié.

²⁴ Informações retiradas do site dedicado à obra de Adolf Wölfli. Disponível em: <http://www.adolfwoelfli.ch>

sua mãe, ele passou a viver por períodos curtos com várias famílias de acolhimento que trabalhavam na agricultura e também em orfanatos.

Em 1890, Wölfli foi condenado a cumprir 2 anos de prisão por violência sexual. Cinco anos depois foi preso novamente sob a mesma acusação. Diagnosticado com esquizofrenia e sofrendo com crises de alucinações e de psicose, foi internado na clínica psiquiátrica em Waldau, Berna. Há informações que sua produção de desenhos foi iniciada após o internamento, em 1899, porém, existem registros dos desenhos somente entre os anos de 1904 a 1906.

Em 1907, Morgenthaler começou a trabalhar como psiquiatra em Waldau, onde clinicou por 12 anos e teve acesso à produção de Wölfli. Em 1921, Morgenthaler publicou em sua monografia a vida e a obra de Wölfli, comentando os diversos desenhos do artista bruto, expondo as músicas e as danças criadas por ele. Wölfli definiu sua obra como o império de *São Adolf*, criando uma nova existência a partir da arte. Nos desenhos fez relatos imaginários de várias aventuras e viagens de uma vida a qual não teve a oportunidade de viver. O artista bruto passou a vida internado em Waldau. Em 6 de novembro de 1930, Wölfli morreu devido a um câncer no estômago.

Wölfli sofreu com as instituições das sociedades disciplinares, passando parte de sua vida em prisões e hospitais psiquiátricos. Breton e Dubuffet escreveram sobre Wölfli e exaltaram sua obra, assim como de outros artistas brutos. O autor Hal Foster declarou que alguns historiadores afirmaram que Jean Dubuffet viajou para conhecer a coleção de Prinzhorn em 1923. Ainda informou que:

Klee havia escutado a Prinzhorn antes da publicação de seu livro, e Dubuffet leu *Bildneri* em 1923, um ano depois de sua publicação (ainda não era conhecido como artista); enquanto a Ernst, descobriu a arte dos enfermos mentais a partir de 1911, ao iniciar seus estudos na Universidade de Bonn.²⁵

Consequentemente, o surrealismo e a arte bruta apresentam similaridades em sua origem, diante dos posicionamentos artísticos, políticos e sociais, principalmente defendidos por Breton e o idealismo anarquista de Dubuffet, que ocasionam possibilidades de reflexões ainda relevantes aos conceitos e definições da loucura enquanto patologia, as implicações sociais e o tratamento do louco, consequentemente,

²⁵ Traduzido do espanhol, trecho original: Klee había escuchado a Prinzhorn antes de que apareciese su libro, y Dubuffet leyó *Bildneri* en 1923, un año después de su publicación (aunque entonces aún no era conocido como artista); en cuanto a Ernst, descubrió el arte de los enfermos mentales a partir de 1911, al iniciar sus estudios en la Universidad de Bonn. FOSTER, *op. cit.*, p.47, tradução nossa.

sua relação com a arte. Ambos tiveram o objetivo de dar visibilidade à arte bruta, que pode ser vista como a produção artística daqueles que a sociedade chama de loucos.

ENTRE O SURREALISMO E A ARTE BRUTA: o tratamento da loucura e a arte

Primeiramente, Breton e Dubuffet tiveram acesso às produções dos artistas brutos que estavam enquadrados em hospitais psiquiátricos e prisões ou em espaços normativos das “sociedades disciplinares”, como enunciou Foucault. A definição desse tipo de sociedade leva em consideração a necessidade de que os indivíduos sejam submetidos à vigilância ou ao enclausuramento, em função da avaliação feita por instituições psiquiátricas ou por sistemas hierárquicos que têm o poder para impor-lhes a interdição. O fato dos artistas brutos pertencerem, de certa forma, a sistemas tão opressores como esses, já possibilita a abertura de discussões, não só no campo da arte, mas em outras áreas do conhecimento. A contextualização da loucura e do sistema prisional, presente nas publicações *A História da loucura na Idade Clássica*²⁶ e *Vigiar e punir* oferece uma base para compreensão das afirmações presentes em *A ordem do discurso*, como a de que “o louco é aquele cujo discurso não pode circular” (FOUCAULT, 2002, p. 10). Na última publicação mencionada, Foucault expôs as reverberações possíveis do discurso e suas funções, como também descreveu suas implicações socioculturais.

Gilles Deleuze²⁷, que dialogou com a obra foucaultiana, atentou-se para o fato de que a loucura permeava sua pesquisa e que o autor acreditava numa experiência da loucura e a loucura inserida em um saber. Deleuze considerava que o pensamento foucaultiano advinha de crises e que a *História da loucura* era um exemplo disso. Em *Vigiar e punir*, a construção do pensamento desloca-se do saber para o poder, Deleuze

²⁶ O capítulo pauta-se na história da loucura narrada por Michel Foucault, que apesar de encontrar objeções como as feitas por Jacques Derrida, tem extrema relevância. A temática apresenta um campo fértil, como as pesquisas relevantes sobre o assunto de Sigmund Freud, Jacques Lançan, Gilles Deleuze e Félix Guattari.

²⁷ Além da admiração mútua entre Deleuze e Foucault, existiu uma forte ligação política, ambos já demonstravam um intenso posicionamento diante dos acontecimentos como a Greve Geral na França, que se refletiu, principalmente, em publicações posteriores dos autores. Depois de 1968, Deleuze começou a participar do *Grupo de Informação sobre as Prisões*, criado por Foucault e Daniel Defert. Deleuze e Foucault apresentaram em suas carreiras obras que se assemelham pelo conteúdo temático. Em entrevista a Robert Maggiori em *Conversações*, Gilles Deleuze discorre sobre a obra foucaultiana. O sentimento de admiração era recíproco, a Foucault é atribuída a frase “Um dia talvez o século será deleuziano”. DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

compreendeu que para Foucault o poder se definia como uma relação de forças²⁸ e que o livro ainda era o reflexo de Maio 1968. Deleuze destacou a importância do filósofo nas reflexões a respeito da loucura, das punições, do poder e da sexualidade para a atualidade.

Mas, iniciando a reflexão sobre a contextualização da loucura, em *História da loucura*, Foucault teve como foco apresentar uma história marcada pelo isolamento, que reafirma como o discurso do louco sofreu com a exclusão. Nesta obra ele menciona também que antes de ser considerada patologia, a loucura foi tratada de várias maneiras pela sociedade europeia, passando pelos rituais de exorcismo feitos pela Igreja Católica até às casas reativadas para regime de internamento, tais como os leprosários extintos na Renascença. A respeito dessa época, Garcia-Roza ressalta no pensamento foucaultiano de que houve “a partilha entre a razão e a desrazão” (GARCIA-ROZA, 1994, p. 26), momento em que se enfatiza a loucura, pois ela surge como oposição à razão, mas para o autor ainda não existia a definição da loucura como patologia.

Entretanto, Foucault também discorreu sobre os episódios em que a loucura recebeu tratamento privilegiado, por estar presente nas manifestações de linguagens artísticas. Principalmente, com as manifestações artísticas, como na literatura *Elogio da loucura* de Erasmo, nas representações do teatro elizabetano, nas artes visuais com *Nave dos loucos* de Bosch. Foucault descreveu que a obra *Jardim das Delícias* de Bosch “não é a imagem simbólica e composta da loucura, nem a projeção espontânea de uma imaginação em delírio; é a percepção de um mundo suficientemente próximo e distante de si para ser aberto à absoluta diferença do insano” (FOUCAULT, 1988, p. 75- 88). Dessa maneira, a loucura fazia parte do entretenimento através da arte.

A contextualização da loucura proposta por Foucault apresentou as importantes transformações históricas, afirmando que a sociedade europeia foi hospitaleira com a loucura até uma drástica mudança que ocorreu com os procedimentos de exclusão e a criação dos lugares destinados ao internamento. O louco sofreu com a exclusão e o isolamento, recebendo, muitas vezes, tratamento desumano. Como exemplo, podemos mencionar os episódios presentes na publicação de Foucault, que lembrou como o louco foi submetido por muitas vezes à tortura e à privação de seus direitos civis, assim como

²⁸ O livro *Foucault* escrito por Deleuze apresenta reflexões sobre o saber, o poder e a subjetivação. No capítulo *As estratégias ou não-estratificado*: o pensamento do lado de fora (poder), expõe as relações de poder a partir de *Vigiar e punir*.

aos “castigos, privações alimentares, humilhações, em resumo, tudo o que poderia ao mesmo tempo *infantilizar* e *culpabilizar* o louco” (Idem, p. 82.). Assim como, mencionou que as primeiras casas criadas para regime de internamento na Europa eram destinadas a todos aqueles que não se encaixassem nos padrões sociais, ou seja, “todos aqueles que em relação à ordem da razão, da moral e da sociedade, dão mostras de alteração” (Idem, p. 78). A loucura havia sido confundida com a pobreza, o desemprego e a impossibilidade de participar dos grupos sociais, sendo marcada pela exclusão.

Para Garcia-Roza, outro marco significativo lembrado por Foucault foi a produção de um discurso sobre a loucura, no sentido em que o saber produzido sobre a loucura, produziria a própria loucura em detrimento à racionalidade. O autor ainda afirma que considera que o hospital foi a fábrica da loucura e o psiquiatra, seu artesão. Dessa forma, se estabelecem modos de tratar a loucura a fim de proporcionar uma ordem social. Para Garcia-Roza:

A produção da loucura implica tanto um conjunto de práticas de dominação e controle, como a elaboração de um saber. [...] O saber, nesse caso, não funcionava no sentido de procurar alguma razão na loucura ou de determinar as formas diferenciais segundo as quais ela se manifestava, mas no sentido de apontar, de forma absoluta, se o indivíduo era ou não louco. [...] O passo seguinte ao da denúncia da loucura não era propriamente a cura, mas o controle disciplinar do indivíduo (GARCIA-ROZA, 1994, p. 28-29).

O contexto histórico degradante dos hospitais psiquiátricos é semelhante aos métodos punitivos e de reclusão presentes nos sistemas prisionais europeus, que originaram o conceito foucaultiano de sociedade disciplinar. Compreende-se que os condenados, antes de tratamento “humanizado”, sofreram com os excessos da justiça de suas determinadas épocas. Antes do surgimento das prisões, os considerados culpados eram condenados aos suplícios, tornando-se os *corpos supliciados*²⁹, nomeados por Foucault, muitas vezes, submetidos a tratamentos desumanos e sem direito a julgamento íntegro. Os dispositivos de punição sempre tiveram como base a tortura corporal e

²⁹ A noção de *corpo supliciado* de Foucault compreende as práticas de execução do século XVII exercidas na Europa, em que os condenados eram executados em espetáculos públicos. No século XVIII, o *corpo supliciado* dará lugar ao *corpo disciplinado* controlado pelos dispositivos de vigilância, uma característica das sociedades disciplinares. Dessa maneira, substituem-se os espetáculos oferecidos nos suplícios pela vigilância exercida pelo Estado, reflexo das transformações econômicas, políticas e sociais no século. Foucault discorreu em *Vigiar e punir* sobre o modelo de panóptico (dispositivo de vigilância), não apenas como uma estrutura arquitetônica de vigilância, mas como um dispositivo de poder disciplinar. Dispõe desse modelo panóptico não só o sistema prisional, mas também, a escola, o exército, o hospital e a fábrica, lugares cuja arquitetura própria reforça a ideia de poder.

psicológica. Nas prisões, os condenados sofriam com a redução de sua alimentação, privação sexual, castigos físicos, humilhações, trabalhos forçados e deportação.

Para Foucault, existe uma concentração de poder por uma determinada parte da sociedade que se utiliza de mecanismos para o controle social, como o saber que é vinculado à norma e determina “se um indivíduo se conduz ou não como deve, conforme ou não à regra, se progride ou não” (Idem, p. 89). Nessa menção, podemos perceber um exemplo de como se desenvolvem as relações de poder, em que o poder exercido pelo Estado tem como objetivo controlar o povo. Trata-se de um conceito amplo e que se estabelece através de relações heterogêneas e de forças, que se formam hierarquicamente e encontram resistências.

A noção de poder está em constante transformação, tendo como base fatores históricos, políticos e sociais. De acordo com Foucault, o saber era um dos elementos que encadeava as relações de poder. Numa síntese, o próprio autor declarou que “o poder é aquele, concreto, que todo indivíduo detém e que viria a ceder, total ou parcialmente, para constituir um poder” (1999, p. 20), mas atentou que determinados grupo de nossa sociedade se apoderam do poder para governar. Foucault ainda percebeu que o poder pode reprimir “a natureza, os instintos, uma classe, indivíduos” (Idem, p. 21), fundamentado em controle, como vemos na *História da Loucura*. Na obra foucaultiana, o poder não se define num conceito fechado, mas encontra relações abrangentes, por exemplo, com a sexualidade do indivíduo e com as questões psicológicas, políticas e sociais.

Para Foucault, uma das bases do poder que estabelece o controle social forma-se do “saber-poder”, que abrirá o caminho para o desenvolvimento de campos do conhecimento como a psicologia e a psiquiatria. Obviamente, existem vários mecanismos para controle social e os danos causados por eles são lamentáveis. Com base nessas ideias, Deleuze identificou três dimensões presentes no pensamento foucaultiano, são elas, o saber, o poder e a subjetividade. Para Deleuze, as relações entre o saber e o poder são irreduzíveis, sendo o saber feito de formas e o poder de forças ou relações de forças, assim “Foucault parte de uma concepção original que ele se faz do

saber, para inventar uma nova concepção do poder” (DELEUZE, *op. cit.*, 1992, p. 115). Deleuze³⁰ também explana sobre o conceito de sociedade disciplinar foucaultiano que:

Um pensador como Michel Foucault analisa dois tipos de sociedades bastante próximas de nós. As que ele chamava de sociedades de soberania e outras que chamava de sociedades disciplinares. Foucault identificava a passagem típica de uma sociedade de soberania para uma sociedade disciplinar com Napoleão. A sociedade disciplinar se definia – as suas análises são justamente célebres – pela constituição de meios de enclausuramento: prisões, escolas, ateliês, hospitais. As sociedades disciplinares tinham necessidade disso.³¹

Dubuffet compartilhava com Foucault de uma crítica negativa às instituições das sociedades disciplinares. Para o artista, a Escola, o Estado, a Igreja e a Polícia, além de exercerem controle moral e social, assumindo a função de vigilância pelo bem estar coletivo, também não permitiam que o ser humano pensasse por si próprio. Dubuffet incluiu a arte e a cultura como formas de controle social, para ele, visto que elas servem como “subordinação a uma razão de Estado” (DUBUFFET, 1968. p. 37). Para Dubuffet, somente o artista bruto ou o louco, apesar de enquadrado em sociedades disciplinares, poderia se libertar das amarras culturais. Assim, Dubuffet considerou a arte bruta como oposição aos sistemas preestabelecidos de arte e cultura, além de ser vista como uma forma de exteriorizar ou materializar o discurso do louco. Para Foucault, o discurso do louco é negado e essa contestação foi feita a partir de uma sequência de interpretações sobre a comunicação da sociedade e seus sistemas de exclusão, relações de desejo e de poder (ou sexualidade e política). Para o autor, a negação do discurso do louco é feita pela sociedade racional, que bane tudo que é considerado anormal. Dubuffet, por sua vez, discorreu que essa exclusão sofrida pelo louco, também é realizada pela cultura, assim, “a cultura anda em busca de uma norma, em busca da adesão coletiva, persegue o que é *anormal*” (Idem, p. 105).

Retornando os preceitos de Foucault e as formas de exclusão realizadas pela nossa sociedade racional, de acordo com o autor, existem “três grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso, a palavra proibida, a segregação da loucura e a vontade de verdade” (FOUCAULT, 2002, p. 18), que foram conceituados pelo autor da seguinte forma: a interdição, a oposição entre razão e loucura e a oposição entre o

³⁰ Para Deleuze, vivenciamos o aparecimento de um tipo de sociedade diferente da proposta por Foucault. Na sociedade de controle deleuziana, a informação é composta por palavras de ordem presentes no discurso (por exemplo, o discurso de um político ou de um professor), que exercem a função de controle na sociedade.

³¹ DELEUZE, Gilles. *O que é o ato de criação*; in: DUARTE, Rodrigo. Org. *O Belo Autônomo*, textos clássicos de estética. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

verdadeiro e o falso. O terceiro é o mais enfatizado por Foucault, em função de seu suporte institucional e por enfeixar relações com a razão. Nessa linha, tudo o que não fosse considerado racional seria banido ou silenciado no discurso, assim, as instituições como a escola, o exército, a fábrica e o hospital psiquiátrico, contam com o olhar hierárquico, sanção normatizadora e o exame, base do poder disciplinar. É justamente aí que ganha força em sua análise a resistência aos sistemas e dispositivos dominantes.

A negação e o silenciamento do discurso do louco implicam em definições e padrões comportamentais regidos pela sociedade, que é extremamente normatizadora, e que enfeixam as noções de razão, no sentido de alcançar os ideais universais da verdade, sendo algo produzido em comum acordo com uma sociedade racional, ética e moral.

Sendo que para o Foucault, “a loucura só existe em relação à razão” (FOUCAULT, 1996, p. 184). Dessa forma, “sob o olhar da razão: a loucura é individualidade singular” (Idem, p. 203), e acompanha particularidades como conduta, gestos e linguagem. Já Dubuffet prega uma espécie de individualismo que desobriga o indivíduo de sua responsabilidade com o coletivo e social. Para Dubuffet:

Sou individualista, isto é, considero o meu papel de indivíduo como o de me impor a qualquer constrangimento provocado pelos interesses do bem social. Os interesses do indivíduo mostram-se contrários aos do bem social. Pretender servir os dois ao mesmo tempo só pode conduzir à hipocrisia e à confusão (DUBUFFET, 1968, p. 12).

Dessa maneira, Dubuffet discordou da pesquisa dos psiquiatras em relação à arte e à loucura, que geralmente é formulada para conceber uma função de análise da produção artística e como forma de tratamento, conseqüentemente, o artista defendeu que a arte não deveria ter a obrigação de exercer uma função social. Para Dubuffet, essa função da arte como informação para tratamento psiquiátrico era doentia e foi compreendida pelo autor como forma de exercer controle. Nesse sentido, ele era radicalmente contrário a esse tipo de tratamento feito pelos psiquiatras. Relembrando que para ele só os loucos poderiam se desvincular das normatizações feitas pela cultura, pelo Estado e pela razão. Desse modo, a arte bruta seria uma oposição à razão.

A definição de loucura desenvolvida por Foucault foi interpretada a partir das relações com a razão, assim, a loucura consiste em uma atribuição social com base em um comportamento ideal, portanto, existe tanto em oposição à razão como condição ligada a negatividade. No que concerne a Breton e aos surrealistas, eles utilizaram

alguns argumentos anárquicos, na busca de materializar certa “irracionalidade” em suas experimentações e obras. O interesse dos surrealistas em produções contrárias à razão pode ser visto em suas pesquisas sobre as produções de arte bruta, já que foram grandes entusiastas nesse tipo de investigação, como demonstra o interesse de Breton sobre o trabalho de Wölfli. Os surrealistas buscavam não só uma forma de produzir artisticamente algo contrário à razão e aos padrões seguidos pelos artistas na época, como também, realizar uma produção com ênfase no inconsciente. Nesse sentido, se baseavam nas publicações de Freud que revelam que o inconsciente só existe contrário às ações conscientes que são regidas pela razão ou por uma sociedade racional.

Os surrealistas também demonstraram insatisfações aos tratamentos psiquiátricos. O romance *Nadja* de Breton é visto como um insulto aos psiquiatras, pois o autor descreveu numa passagem do livro, o desejo de assassinar um psiquiatra. Por esse motivo, Breton foi extremamente criticado pelos psiquiatras da época que o acusavam de incitar atos violentos e reivindicavam sua responsabilidade social.

Na publicação do *Segundo Manifesto do Surrealismo* de 1929, anexada a resposta aos Anais Médicos Psicológicos: Jornal da Alienação Mental e da Medicinal Legal dos Alienados, a crônica intitulada *Legítima defesa*³², comunicação feita por Paul Abély em um evento psiquiátrico, no qual estavam presentes os mestres de Lacan: Claude, Clérambault e Janet, Abély fez uma defesa aos surrealistas acusados de incitar ataques aos psiquiatras e aos hospitais psiquiátricos, atentando a um episódio muito peculiar em que um de seus pacientes solicitava a leitura de um livro que era de livre acesso aos outros pacientes, esse maníaco perigoso queria ler *Nadja* de Breton. Abély questionou também as acusações feita a Breton por sua obra *Nadja* de 1928 e solicitou que essas responsabilidades morais, que os psiquiatras exigem de Breton, fossem estabelecidas para toda a sociedade.

Outro surrealista de extrema relevância por suas opiniões sobre arte e loucura era Antonin Artaud. O dramaturgo escreveu diversas cartas enquanto estava internado em alguns hospitais psiquiátricos devido ao vício em entorpecentes. Em *Cartas de Rodez* endereçada a Henri Parisot de 1945, o dramaturgo descreveu os tratamentos abusivos sofridos, como, por exemplo, eletrochoques. Artaud explicou que “me

³² BRETON, André. *Manifestos do surrealismo*. Lisboa: Moraes, 1976, p. 91-93.

adormecem com os eletrochoques para que eu perca a memória medular da minha energia” (ARTAUD, 1983, p. 114). O autor Cláudio Willer em *Escritos de Antonin Artaud*³³ relata que Artaud teria sofrido no hospital psiquiátrico em Rodez cerca de 60 sessões de eletrochoques. O reflexo da ira do surrealista contra o tratamento pode ser visto no texto *Artaud le Môme*, escrito após a saída do hospital em 1946. No texto, Artaud comparou os manicômios a lugares que promovem magia negra e como recipientes para mortos. Para ele, “nada como um manicômio para carinhosamente incubar a morte e para manter os mortos em incubadoras” (Idem, p. 127). Já na publicação anterior a *Carta aos médicos chefes dos manicômios* de 1925, Artaud pede que libertem os loucos e afirmou que:

Os loucos são vítimas individuais por excelência da ditadura social; em nome dessa individualidade intrínseca ao homem, exigimos que sejam soltos esses encarcerados da sensibilidade, pois não está ao alcance das leis prender todos os homens que pensam e agem.³⁴

O ensaio *Van Gogh: suicidado pela sociedade* de 1947, escrito por Artaud, apresentou uma reflexão interessante sobre a temática apesar de a ênfase ser na vida de Van Gogh. No início do texto o autor expõe que a psiquiatria foi criada por uma sociedade decadente e que não há credibilidade em uma medicina ou em instituições que declararam Van Gogh como louco. Artaud escreveu frases pejorativas para sua definição do profissional da psiquiatria, para ele, “a psiquiatria fica reduzida a um grupo de gorilas, [...] para mitigar os mais espantosos estados de angústias e opressão humana” (ARTAUD, 2003, p. 9). Além disso, ressaltou que “não existe psiquiatra que não seja um notório erotômano” (Idem, p. 10). O autor ainda discorreu que a loucura só existe em conceitos determinados pela sociedade racional e que está ligada às ideias de pecado oriundas do catolicismo e de doutrinação religioso, enfim, “tornar-se louco – no sentido social da palavra” (Idem, p. 12). Nessa passagem o autor distinguiu o alienado do louco, porém finaliza com argumentos para acusar a utilização do internamento, que representaria uma arma pela sua excessiva violência. A partir desses posicionamentos mencionados, Artaud definiu como função social a de amordaçar “a todos aqueles de quem ela quer se livrar, ou só proteger” (Idem, p. 12). Obviamente, Artaud teve vários motivos para revoltar-se contra uma sociedade que utiliza excessos

³³ Trata-se de uma seleção de textos escritos por Antonin Artaud e traduzidos por Cláudio Willer.

³⁴ Fragmento do texto traduzido, disponível em: <http://claudioulpiano.org.br/signos-deleuzeanos/antonin-artaud-carta-aos-medicos-chefes-dos-manicomios-1925>.

para manter certa ordem e controle, visto que o surrealista sofreu com esses abusos, mas ele não foi o único a denunciá-los. Breton também sugeriu uma reflexão sobre o tratamento dado a loucura em seu romance já mencionado *Nadja*, e também no *Manifesto do Surrealismo* de 1924, levantando questões sobre a razão e a loucura.

A princípio, no primeiro *Manifesto do Surrealismo*, Breton refletiu sobre o direito de liberdade do ser humano a fim de explicar que a internação acontece somente porque a sociedade é definida por atos legais ou não, se essas restrições não existissem, a liberdade não seria ameaçada. Para ele, “a loucura é encarcerada” (BRETON, 2001, p. 44), pois os loucos são reprimidos por seus atos. Breton acreditava que a sociedade vivia um racionalismo que estava na moda para alcançar o progresso, mesmo que para isso tivesse que sacrificar o espírito, assim “conseguiu-se banir o espírito tudo que se pode tachar” (Idem, p. 40) para fins lógicos.

Uma das ambições surrealistas foi pensar em libertar o espírito, quando Breton definiu o surrealismo no manifesto informou que o processo de criação que os surrealistas pretendiam era o automatismo psíquico puro. Desse modo, se expressaria “na ausência de qualquer vigilância exercida pela razão, para além de qualquer preocupação estética ou moral” (Idem, p. 47), que pode ser compreendido como um dos motivos pelos quais os surrealistas se interessaram pela arte bruta, afinal, o artista bruto não tinha preocupação com os padrões seguidos pela sociedade racional. Consequentemente, Breton afirmou que o louco era uma vítima de sua imaginação e que não compreendia as regras sociais, para ele, os loucos são pessoas extremamente honestas e inocentes. Por fim, Breton apreciava a imaginação do louco, como as “alucinações, ilusões, etc. são fonte de gozo” (Idem, p. 36), não é por acaso que foi um dos integrantes da *Compagnie de l’Art Brut*.

Tanto para Breton quanto para Dubuffet o encontro com a obra de Wölfli se tornou significativa. Breton menciona sua produção artística e veicula as ilustrações de Wölfli, no texto *L’art des fous, la clé des champs*, de 1948-1949. No que se refere à Dubuffet, ele adquiriu obras de Wölfli e realizou visitas aos hospitais psiquiátricos e prisões, na França e Suíça. Idealizava colecionar as produções artísticas dos considerados loucos, dos condenados e dos marginalizados. Deste modo, Dubuffet conceituou o termo arte bruta e a sua coleção se tornou uma das pioneiras por esse tipo

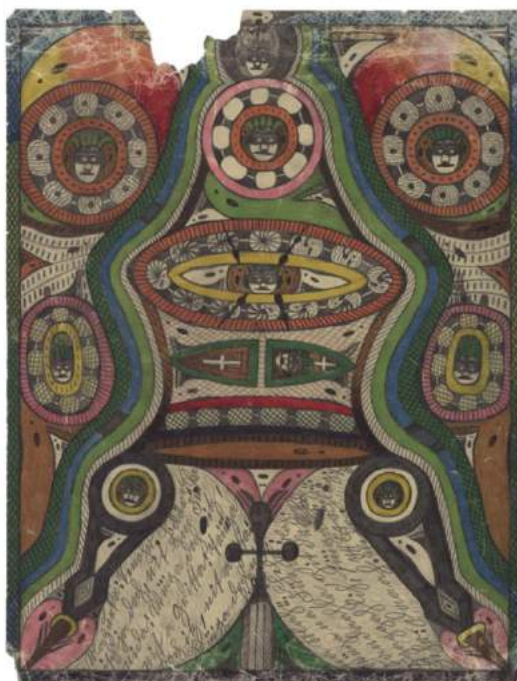
OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

de produção artística. Ainda sobre Wölfli, Dubuffet escreveria no texto *Cultura Asfixiante* publicado em 1968, que:

Vemos assim o grande Adolf Wölfli inscrever nas costas dos seus quadros o preço que lhe atribui que é tanto o de um milhão como o de um maço de cigarros. Alguns dos autores de obras das coleções de arte bruta revelam um comportamento que conduz a pensar que essa produção se faz estritamente para seu próprio uso e sem que intervenha aí o menor desejo de mostrar a quem quer que seja. Pensando melhor, podemos perguntar se eles não resolveram antes o caso pela solução engenhosa de um público imaginário que criaram para aplaudir as suas obras (ou para se indignar com elas). (DUBUFFET, *op. cit.*, 1968, p. 66)

Nessa linha, vale reforçar que as opiniões de Breton e Dubuffet originam a *Compagnie de l'Art Brut* e estabelecem uma série de particularidades para a noção de loucura, que nos oferece uma reflexão sobre as suas iniciativas de pesquisar a arte bruta. No entanto, para iniciar uma reflexão do posicionamento dos surrealistas sobre a loucura, voltemos a José Pierre que traz algumas especificidades para a arte produzida nos hospitais psiquiátricos. O autor destacou os esforços dos surrealistas em busca de experiências e procedimentos que os possibilitaram romper com a razão, isso justificaria a atenção que deram a esse tipo de produção. Como sublinhou Réne Crevel, ao dizer que esses autores pertencentes ao surrealismo idealizavam “o espírito contra a razão” (CREVEL apud PIERRE, 1969, p. 14).



OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

Figura 01 - Adolf Wölfli. *Ville géante aux oiseaux de coucou*, 1923. Grafite e lápis de cor sobre papel.
62,5 x 48 cm
Fonte: www.artbrut.ch

Consequentemente as obras produzidas induzem a um pensamento crítico de como o tratamento sofrido por esses pacientes refletia de forma expressiva em suas produções. Para Pierre, “a privação da liberdade social provoca no artista enfermo mental uma extraordinária ativação da liberdade criadora, que o libera, muito mais que o artista chamado ‘normal’, que depende do olhar alheio” (PIERRE, 1969, p. 10). Tanto os surrealistas como Dubuffet, acreditavam que a loucura proporcionava maior liberdade criadora aos artistas brutos, eles adotaram o termo arte para classificar a produção dos pacientes. Mesmo que as definições patológicas da loucura fossem categóricas, Dubuffet numa carta publicada pelo psiquiatra Volmat no livro *El arte psicopatológico* de 1952, as questionou. Na carta, Dubuffet declarou que a arte que lhe interessava era aquela que estava à margem e contra toda a retórica, que parecia inspirada pelo delírio e que a coleção de arte bruta não se constituía apenas por pessoas que estavam em hospitais psiquiátricos, mas também havia autores que eram considerados normais pela sociedade. Apesar de alguns textos, a intenção de Dubuffet nessa carta não foi associar a arte bruta à loucura, aqui o objetivo foi questionar o modo como os psiquiatras tratavam as obras dos pacientes e como definiam a própria arte bruta.

Ainda na carta, Dubuffet afirmou que “de uma produção artística se exige – pelo menos eu exijo – que tenha um caráter excepcional, ou seja, anormal” (DUBUFFET, 1975, p. 299), e que compreendia a criação artística como um fenômeno insano e patológico. Logo, essa potencialidade que era considerada loucura, em sua opinião, estava dentro de todas as cabeças humanas, porém, em alguns se destacava mais fortemente, e estes eram considerados doentes ou loucos. Ele critica a utilização da arte como terapia, afirmando que “não creio que os enfermos (nem outras pessoas) se exteriorizem mais livremente através do desenho ou da pintura que diante outras atividades” (Idem, p. 300), a intenção era desqualificar os ateliês iniciados pelos psiquiatras e que se espalhavam pela Europa e, principalmente, a exposição realizada no Hospital Sainte-Anne. Apesar de Dubuffet se contradizer em alguns escritos, ele demonstrou em posicionamentos como esses, a idealização e a teorização da arte bruta.

Tanto Breton como Dubuffet questionaram o tratamento da loucura e denunciaram seus excessos, usando as pesquisas sobre as produções dos internos como forma de dar visibilidade ao discurso do louco.

Considerações finais

O tratamento da loucura foi a temática recorrente na obra de Foucault, que contextualizou a degradante situação do louco na sociedade ocidental, como também, apresentou a semelhante história do sistema prisional. No caso da loucura, identificou-se que a sociedade não quer se identificar como doente, por isso, após o diagnóstico ocorre à exclusão do indivíduo. Obviamente, a normatização feita pela sociedade se reflete também em outros modos de exclusão, como no sistema prisional. Parece que o objetivo das sociedades disciplinares sempre foi manter o controle social e moral, dessa maneira, ocorria o isolamento e a exclusão daquele que era considerado anormal ou louco. André Breton e Jean Dubuffet não concordavam com o tratamento da loucura, consequência da sociedade ocidental regida por paradigmas racionais. Ambos insistiram em denunciar os excessos dessas sociedades, principalmente, das instituições psiquiátricas. E buscaram dar visibilidade ao discurso negado do louco, expondo as produções artísticas dos pacientes psiquiátricos nas galerias de arte, consequentemente, inserindo os artistas brutos nos sistemas de arte.

Tanto Breton como Dubuffet pesquisaram as relações entre a arte e a loucura e buscaram produzir artisticamente e teoricamente em oposição à razão. Desse modo, as publicações de Foucault se tornam importantes para compreender a relação entre a arte e a loucura e/ou o tratamento da loucura, apresentados por Breton e Dubuffet, pois Foucault não apresentou apenas a história degradante da loucura, como também criticou alguns aspectos da formação da sociedade, crítica feita não só por ele, como também pelos demais intelectuais mencionados neste artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARTAUD, A. *Escritos de Antonin Artaud*. Tradução de Cláudio Willer. Porto Alegre: Editora L&PM, 1983.

_____. *Van Gogh: suicidado pela sociedade*. Tradução: Ferreira Gullar. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

- BRETON, André. *Manifestos do surrealismo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *El Surrealismo: Puntos de Vista y Manifestaciones*. Barcelona: Barral, 1977.
- DUBUFFET, Jean. *Escritos sobre arte*. Barcelona: Barral Editores, 1975.
- _____. *Cultura Asfixiante*. Tradução de Serafim Ferreira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- _____. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998.
- _____. Foucault. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- FOSTER, Hal. *Tierra de nadie: sobre la acogida moderna del arte de los enfermos mentales*. In: La Colección Prinzhorn: trazos sobre el bloc mágico (catálogo da exposição realizada no Museu de Arte Contemporânea de Barcelona). Barcelona: Museu de Arte Contemporânea de Barcelona, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Doença mental e psicologia*. Tradução de Lilian Rose Shalders. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 1988.
- _____. *A História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- _____. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999.
- _____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Org. Manoel Barros de Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- _____. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1994.
- PIERRE, Jose. *El surrealismo*. Madrid: Aguilar, 1969.
- PRINZHORN, Hans. *Introducción a la producción de imágenes de los enfermos mentales: Una contribución a la psicología y la psicopatología de la configuración*. In: La Colección Prinzhorn: trazos sobre el bloc mágico (catálogo da exposição realizada

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

no Museu de Arte Contemporânea de Barcelona). Barcelona: Museu de Arte Contemporânea de Barcelona, 2001.

WILLER, Claudio. *Volta*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

YVES-MARIE ANDRÉ E OS NÍVEIS DO BELO

Lucas Américo*

Resumo: Este artigo apresenta a contribuição da divisão do Belo em níveis (essencial, natural e instituído), proposta por Yves-Marie André no *Essai sur le Beau*, ao entendimento do Belo. Para tal, serão apresentadas as características dos níveis do Belo baseando-se no primeiro discurso, “Sobre o Belo em geral e, em particular, sobre o Belo visível”, por se tratar de uma introdução ao projeto do autor. Deste modo, apresento, de maneira introdutória, os três níveis centrais na estrutura formulada por André, trato da influência cartesiana sobre o seu projeto e finalizo estabelecendo o valor da filosofia de André ao entendimento do Belo.

Palavras-chave: *Essai sur le Beau*; níveis do Belo; Estética; cartesianismo.

YVES-MARIE ANDRÉ ET LES NIVEAUX DE BEAU

Resumé: Cet article présente la contribution de la division du Beau dans des niveaux (essentielle, naturelle et instituée), proposé par Yves-Marie André dans l'*Essai sur le Beau*, à la compréhension du Beau. Pour cela, les caractéristiques des niveaux du Beau seront présentées en se fondant sur le premier discours, parce qu'il s'agit d'une introduction au dessin de l'auteur. De cette façon, je présente, d'une manière introductive, les trois niveaux centraux dans la structure formulée par André, je traite de l'influence cartésienne sur son dessin et, à la fin, j'établis la valeur de la philosophie d'André à la compréhension du Beau.

Mots-clés : *Essai sur le Beau* ; niveaux du Beau ; Esthétique ; cartésianisme.

1. Introdução: *Essai sur le Beau* e sua proposta.

No *Essai sur le Beau*, principal obra de André enquanto filósofo³⁵, é apresentada uma concatenação dos fundamentos do Belo³⁶ e como ele se apresenta a nós em seus três níveis: essencial, natural e instituído. Estes níveis auxiliam o indivíduo no entendimento acerca do Belo, possibilitando a formulação de uma teoria e de um método de análise, que varia a depender do âmbito. É necessário afirmar que há um grau de perfeição nesses níveis: o essencial é o nível da perfeição absoluta; o natural é

* Graduando em Filosofia na UFS. Membro do grupo de Estudos Sobre o Conhecimento e a Ciência do DFL/UFS. Desenvolve pesquisa com bolsa PIBIC/CNPq intitulada "Ciência vs. Pseudociência". E-mail: lucasameerico@hotmail.com.

³⁵ Estabeleço esta distinção aqui porque o autor em questão ficou mais conhecido por sua obra intitulada “Vida de Malebranche”, que é a sua principal obra enquanto comentador. Sua produção propriamente filosófica caiu no esquecimento apesar da homenagem de Diderot no *Traité du Beau* e, posteriormente, dos esforços de Victor Cousin, G. Mancel, A. Charma em organizar estas obras.

³⁶ O termo Belo é citado com a inicial maiúscula por possuir um caráter ontológico na obra de André.

um nível intermediário, isto é, há a presença da perfeição em alguns casos e a falta dela em outros; por fim, o instituído é o nível onde a perfeição se faz menos presente. Ao concatenar os fundamentos do Belo e destes níveis, o autor evidencia que há uma relação entre os diferentes âmbitos em que o Belo se apresenta, isto é, há uma relação entre os diferentes tipos de Belo – visível, musical, espiritual, moral, etc. Independentemente do âmbito, essa relação se dá através dos níveis expostos. Sem esta divisão, o entendimento acerca do Belo é prejudicado, tendo em vista a sua imensurável amplitude. Ou seja, sem esse método, predominam as opiniões sem fundamento acerca do tema.

Apesar da variação dos âmbitos, os níveis apresentam fundamentos iguais³⁷: o nível essencial consiste na ideia do Belo, esta ideia é independente de toda instituição (mesmo divina); o nível natural, por sua vez, corresponde no Belo presente na natureza, que é independente da opinião dos homens; por fim, o nível de instituição humana consiste no Belo que é arbitrário até certo ponto, isto é, depende, de algum modo, da instituição humana. Estes níveis estão presentes em todos os discursos com um padrão de concatenação argumentativa. André sempre apresenta os discursos começando pelo nível essencial e terminando com o nível de instituição humana. Cada discurso corresponde a um âmbito distinto, por isso cada nível exposto em determinado discurso é seguido de exemplos inerentes a cada âmbito. Ou seja, é exposto o fundamento do nível seguido do seu exemplo em determinado âmbito, assim sucessivamente até o fim de cada discurso.

O projeto de André, em linhas gerais, consiste na divisão do Belo em seus diferentes âmbitos através dos graus de perfeição supracitados. No primeiro discurso, o autor ressalta que

É preciso mostrar que há um Belo visível em todos os sentidos que distinguimos; um Belo essencial, um Belo natural e um Belo de algum modo arbitrário. É preciso explicar a natureza destas três espécies de Belo visível. É preciso estabelecer algumas regras para reconhecê-los, cada um pelo trato particular que o caracteriza.

Vedes, Senhores, pela maneira simples em que expus meu projeto, que não tenho nenhuma intenção de surpreender vossos sufrágios, nem de vos pedir suplício a minhas provas. Mas também vós me permitis pedir justiça contra a insolência do pirronismo, cuja loucura e o ridículo nunca pareceram mais palpáveis senão nessa matéria. (ANDRÉ, 1820, p. 7-8).

³⁷ André praticamente copia os fundamentos de cada nível em diferentes âmbitos (expostos em diferentes discursos). Isso mostra que o fundamento dos níveis é o mesmo, não importa o âmbito analisado.

Mesmo referindo-se ao Belo visível neste trecho, esse projeto se estende a todos os discursos subsequentes. Trata-se, pois, de fornecer regras para o entendimento do Belo. Tendo em vista a dificuldade inerente ao tema, André propõe a divisão em âmbitos e em níveis para não causar confusão àquele que se debruça sobre uma matéria que, nas palavras dele, é “tão interessante e tão agradável por ela mesma”, a saber: a teorização do Belo.

O livro teve a sua primeira edição publicada em 1741, contando com quatro discursos. O primeiro discurso, intitulado “Sobre o Belo em geral e, em particular, sobre o Belo visível”, busca, como o próprio autor afirma, apresentar ao leitor maneiras de perceber os níveis do Belo através da visão, que é o âmbito mais fácil de esclarecer pelo auxílio que podemos extrair das nossas ideias mais familiares (ANDRÉ, 1820, p. 6). No segundo discurso, intitulado “Sobre o Belo nos costumes”, há, de início, um breve desvio da noção de beleza para a exposição dos níveis como ordens humanas (ainda dispostas em graus essenciais, naturais e instituídos); porém, é neste discurso que André apresenta a possibilidade de um Belo moral que sirva de exemplo para a humanidade independentemente da disparidade social fornecida pelos diferentes povos. O terceiro discurso, intitulado “Sobre o Belo nas peças do espírito”, apresenta um caminho ao qual todos devem seguir para alcançar a verdadeira beleza, que é a essência do Belo; este caminho, que é metafísico, se dá através da eloquência. Por fim, o quarto discurso, intitulado “Sobre o Belo musical”, apresenta um guia que serve tanto para os amadores quanto para os profissionais na música; este discurso é subdividido em duas partes: na primeira parte, André expõe informações referentes à teoria musical mais técnica, e, na segunda, ele retoma seu projeto e apresenta como essa teoria musical mais técnica também pressupõe os níveis do Belo que ele se pôs a expor.

Essa obra teve uma edição aumentada em 1763, no fim da vida do autor. Foram acrescentados seis discursos: no quinto, “Sobre o *Modus*”, no qual o autor analisa os sentimentos humanos; no sexto, “Sobre o *Decorum*”, ele apresenta uma modificação no *Modus*, tornando-a mais duradora (ou mesmo eterna), tendo em vista que o *Modus* diz respeito aos sentimentos humanos; no sétimo, “Sobre as Graças”, André fala sobre as ideias agradáveis que se apresentam ao nosso espírito; no oitavo, “Sobre o amor do Belo, ou o poder do amor do Belo sobre o coração humano”, o autor trata daquilo que ele chama de “amor desinteressado”, que será desenvolvido nos discursos subsequentes (ambos intitulados “Sobre o amor desinteressado”). Os níveis do Belo estão presentes

em cada um destes discursos. Apenas o primeiro será necessário, pois o autor utilizou o primeiro discurso para introduzir todo o seu projeto, de modo que a análise dele facilita a compreensão dos demais (isso não quer dizer que impossibilita).

Com o primeiro discurso, André expõe a estrutura do seu projeto: divisão do Belo em três instâncias dispostas por uma hierarquia, cada uma com suas características distintivas. A necessidade desse tipo de divisão se deu pela dificuldade percebida por autores como Platão e Agostinho³⁸ de analisar o Belo sem recair nas arbitrariedades fornecidas pelo senso comum. Essa dificuldade é evidenciada no início do livro quando o autor afirma não saber por qual fatalidade sucede que as coisas entre as quais mais falamos são ordinariamente aquelas que menos conhecemos (ANDRÉ, 1820, p. 1). Tendo em vista que todo mundo fala e pensa nesse assunto, seria preciso formular critérios que sigam padrões já determinados, isto é, critérios essenciais. Para tal, é necessário buscar a base, a natureza, a noção precisa, a verdadeira ideia do Belo. Isso auxilia àqueles que parecem mais seduzidos a não seguirem uma via de interpretação que, segundo André, em nada auxilia a busca pelo conhecimento: a via pirrônica.

O autor afirma no sétimo parágrafo do primeiro discurso:

Para dar de início um plano geral do meu projeto, digo que há um Belo essencial e independente de toda instituição, mesmo divina; há um Belo natural e independente da opinião dos homens; enfim, que há uma espécie de Belo de instituição humana e que é arbitrária até certo ponto (ANDRÉ, 1820, p. 5).

Essa tríade estrutural é constante em toda a obra. Por vezes, o que era chamado de “Belo essencial, Belo natural e Belo arbitrário ou de instituição” será denominado – com relação aos costumes e à moral – “ordem essencial, ordem natural e ordem arbitrária ou de instituição”. Tudo isso vai depender do âmbito tratado pelo autor. As definições são idênticas, André repete os argumentos em cada âmbito para elucidar a estrutura do seu projeto. Independentemente do âmbito, o que nos importa, no momento, é o entendimento da divisão que André expôs em sua obra. Essa divisão possibilita a distinção do Belo em suas respectivas espécies.

Este artigo segue linhas simples: pretende-se apresentar a divisão do Belo em níveis, postulada por André, e, por fim, ressaltar porque esta divisão não pode ser negligenciada quando nos debruçamos sobre estes assuntos. Deste modo, apresentarei, de maneira introdutória, os três níveis centrais na estrutura formulada por André e

³⁸ Também referenciados por André no *Essai sur le Beau*.

finalizo com a influência cartesiana sobre o seu projeto também ressaltando a contribuição de André ao entendimento do Belo³⁹.

2. Níveis do Belo.

Ao Belo essencial, compete fornecer a regra eterna da beleza visível nos corpos, isto é, no Belo natural. A regularidade, a ordem, a proporção e a simetria fazem parte dessa regra, seguindo todo o preceito cartesiano exposto no *Discurso do Método*, porém já apresentado pelo próprio Descartes, em 1618, no seu *Abregé de la Musique* (DESCARTES, 1668, p. 54-55). Segundo André, os atributos essenciais que fazem parte da regra geral do Belo são inquestionáveis quando comparadas aos seus contrários, isto é, à irregularidade, à desordem e à desproporção. A Geometria natural [*Géométrie naturelle*], ressaltada por autores como Descartes e o próprio André, seria capaz de apresentar o compasso necessário aos olhos; compasso que possibilita um juízo acerca da elegância de uma figura ou da perfeição de uma obra, tendo sempre os atributos essenciais em mente (ANDRÉ, 1820, p. 8).

Ainda tratando da Geometria natural para referir-se ao Belo essencial, André levanta questões àqueles que discordam da necessidade dos atributos essenciais do Belo listados anteriormente:

Teria ela [a geometria natural] se esquecido de ensinar os princípios do bom senso: que uma figura é tão elegante, quanto o contorno dela é mais justo e mais uniforme; que uma obra é tão perfeita, quanto a ordem dela é mais desobstruída; que se compomos um projeto de muitas peças diferentes, iguais ou desiguais, em número par ou ímpar, elas devem ser distribuídas de tal forma que a multiplicidade não cause confusão; que as partes únicas sejam colocadas no meio daquelas que são dobradas; que as partes iguais sejam em número igual, e a igual distância de uma parte e de outra; que as desiguais se correspondam também de ambos os lados em número igual, e seguindo entre elas uma espécie de gradação regrada; em uma palavra, de modo que, dessa união, resulte um todo onde nada se confunda, onde nada se contrarie, onde nada rompa a unidade do projeto? (ANDRÉ, 1820, p. 8-9).

Ou seja, os princípios da coisa mais bem distribuída no mundo⁴⁰ são fornecidos também pela Geometria natural; porém, por que a humanidade ainda não conseguiu alcançar a

³⁹ Antes de partir propriamente para o desenvolvimento dos níveis do Belo presentes na obra de Yves-Marie André, cabe ressaltar que toda a tradução da obra citada neste artigo foi feita a partir de traduções livres para uma melhor exposição do assunto.

resposta para a escassez de conhecimento e predomínio de juízos superficiais acerca do Belo? Para André, isso se dá porque ela não segue os princípios do bom senso – isto é, os princípios da razão –, pois há um erro comum, principalmente na filosofia, que fez a ideia do Belo depender dos preconceitos da educação, do capricho e da instituição humana (ANDRÉ, 1820, p. 29). Não se ensina a ser racional, pois a razão é inata; pode-se auxiliar o seu direcionamento. Em André, a educação não é tratada como uma necessidade para tornar a humanidade racional ou mesmo mais próxima à ideia do Belo. Ela serve – quando protegida das arbitrariedades tipicamente humanas – para abreviar o processo de autonomia da razão, isto é, torna o indivíduo autônomo de uma maneira mais rápida. Com isso, vale ressaltar que a relação entre a educação e a autonomia da razão não se dá de maneira bicondicional, isto é, a autonomia da razão e a educação não são interdependentes.

Quando André cita os prejuízos que a educação pode impor ao conhecimento do Belo, ele se refere à tradição. Neste trecho, por exemplo, o autor expõe sua acepção:

Como então se encontraram espíritos tão bizarros ou tão estúpidos para filosofar contra um juízo natural tão conforme à razão? Como se encontram ainda algumas vezes em certas companhias que querem fazer a ideia do Belo depender da *educação*, do *preconceito*, do *capricho* e da *imaginação* dos homens? (ANDRÉ, 1820, p. 24, grifo nosso).

Ou seja, não é uma crítica à educação emancipadora, é uma crítica à educação tradicional. Como educador⁴¹, André reconhecia a importância da educação no processo de direcionamento da razão. O filósofo francês critica a ideia de que só somos racionais se formos educados, pois sustentam que somos bestas sem a educação. O autor evidencia a diversidade de preconceitos que são propagados travestidos de ideias da razão pura, isto é, provenientes do nível essencial. Por fim, é possível atingir este estágio de autonomia da razão (isto é, ser racionalmente emancipado) sozinho. Para estes indivíduos dão o título de “autodidatas” (e a filosofia está repleta deles).

Um exemplo próximo ao Belo essencial apresentado por André foi extraído do livro *A Verdadeira Religião*, de Agostinho. Nesta obra, o autor medieval afirma:

⁴⁰ Afirmação acerca do “bom senso” [*bon-sens*] que dá início à primeira parte do *Discurso do Método*, de Descartes. In: DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão e revisão de Mônica Stahel. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 5.

⁴¹ André ensinou em várias escolas clássicas francesas e foi perseguido em quase todas. Dentre elas, a mais famosa é a escola de La Flèche, onde Descartes estudou. Cf. GIRON, Baldine Saint. **Esthétiques du XVIII siècle**: Le modèle français. 1990, p. 66, §2.

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

Suponhamos que eu perguntasse a um arquiteto que acaba de levantar uma ogiva, o porquê de ele iniciar outra ogiva, idêntica à primeira, do outro lado. Creio que me responderia: "Para que as partes iguais (*paria paribus*) se correspondam" Se insisto, e lhe pergunto porque ele escolheu tal disposição, dirá que isso convém, que é belo, que agrada ao olhar. Não ousará ir mais longe. Voltado para a terra, baseia-se em seu olhar, sem compreender a causa. Mas em presença de alguém dotado de olhar interior, que veja as coisas invisíveis, não desistirei. Hei de perguntar por que essa simetria agrada. Isso para que ele tente julgar com precisão sobre o prazer humano. Chegará, assim, a dominá-lo. Deixará de estar preso a ele. Julgará não conforme o mesmo prazer, mas a respeito dele. E perguntarei, primeiramente, se os objetos são belos porque nos agradam ou se nos agradam por serem belos. Indagarei, em seguida, por que motivo eles são belos. Se o arquiteto hesitar, sugerirei que talvez seja porque as partes semelhantes estão reunidas de tal modo que evocam harmonia, unidade (AGOSTINHO, 2002, p. 59).

Agostinho afirma com este trecho o que André exalta nos parágrafos seguintes: é a unidade que constitui a forma e a essência do Belo em todo gênero de beleza. Com isso, chegamos ao princípio que o filósofo francês afirma ser essencial, necessário e independente de toda instituição, a saber, o Belo geométrico [*Beau géométrique*]. Esse Belo é a ideia que forma a arte do Criador: uma arte suprema que lhe fornece todos os modelos de maravilhas da natureza, assim como aqueles apresentados pela arquitetura (ANDRÉ, 1820, p. 13).

André afirma que a regra fornecida pela razão, por intermédio do Belo essencial, é independente do Criador. Sendo assim, nenhuma entidade interfere na ordem essencial; nada pode subverter a ideia de que a ordem, a proporção, a regularidade e a simetria são preferíveis se comparadas à irregularidade, à desordem e à desproporção. Cabe ao Criador reproduzir estes princípios como lhe for melhor. A partir da reprodução, passamos ao nível subalterno ao Belo essencial: o Belo natural.

O Belo natural depende da vontade do Criador, mas é independente de nossas opiniões e nossos gostos, isto é, da interferência humana. Nesse nível, é possível perceber a intenção do Criador em criar coisas com belezas únicas – seguindo as regras essenciais – tal como um hábil pintor, tendo em vista que Ele reproduz as regras eternas. Nesse âmbito, como já foi exposto, as opiniões não têm lugar. Os juízos sobre o Belo natural devem ser independentes de preconceitos, que são, segundo André, juízos antinaturais do ponto de vista das leis do Criador (ANDRÉ, 1820, p. 42). Esses preconceitos são antinaturais, na concepção de André, porque não podem ser fundamentadas em nenhuma lei eterna, seja ela dependente ou não do Criador. Ele

reproduz as regras na natureza, escolhendo maneiras de torná-la cada vez mais bela, porém, não há possibilidade de contrariar as leis pré-estabelecidas⁴². Ou seja, sendo o Belo essencial o fundamento do Belo natural, a beleza não existiria na natureza sem as regras eternas (que são independentes do Criador).

O Belo natural é percebido com maior facilidade na natureza. O simples ato de abrir os olhos e de prestar atenção aos sons, segundo André (1820, p. 3), nos faz perceber o Belo natural em diversos âmbitos. Desde o som extasiante do mar, até as cores bem dispostas na natureza, deparamo-nos frequentemente com o Belo natural sem prestar atenção nele. Como esse nível também compreende a beleza nos corpos, há certos padrões de proporção que podem indicar uma beleza comum na humanidade. Porém, essa ideia natural de beleza se confunde com ideias arbitrárias de beleza e causam problemas que assolam a humanidade há séculos. Dentre esses problemas, destaco o racismo para elucidar o quanto o Belo natural é confundido com o seu subalterno, o Belo de instituição (que será explicitado mais adiante).

André, ainda no primeiro discurso, afirma que a diferença visual evidenciada pela cor da pele confirma a existência de um Belo natural. Ele também afirma, na sequência, ter lido o discurso de um negro que deu, sem cerimônia, símbolo de vitória da beleza à cor da sua nação. Ou seja, um autor negro afirmou que a cor do seu povo é a principal fonte da beleza da sua nação, por isso ele a admite como uma medalha [*la palme*]. Não há quase ninguém que não tenha sua cor, segundo o filósofo francês (ANDRÉ, 1820, p. 14-15). E André acrescenta ainda sobre as cores e suas convenções:

Só temos que consultar os juízes naturais do Belo visível. Que nos dizem os olhos? Eles nos declaram vivamente que a luz é a rainha e a mãe das cores. Sua presença os faz nascer: sua aproximação os anima: seu distanciamento os debilita: sua ausência os faz morrer. [...] Somos, no instante, atingidos pela ideia do Belo. E ela mesma, que é a beleza essencial, acreditou só poder se definir sobre uma imagem mais agradável afirmando: “eu sou a luz”. A luz é bela de seu próprio modo. A luz embeleza tudo. É o contrário das trevas; elas tornam feio tudo o que as envolvem. Entretanto, de todas as cores, a que mais se aproxima da luz é o branco; e a que mais se aproxima das trevas é o

⁴² Há, neste assunto uma aporia da qual me esquivo por correr risco fuga ao tema proposto: sendo o Criador um ente eterno, e sendo as regras do Belo essencial também eternas, Ele as segue ou as cria? Com esta delimitação dos níveis do Belo, há a possibilidade de retirada da onipotência do Criador, o que traz um problema principalmente para o cristianismo. Esses questionamentos ficarão para outra ocasião, onde algumas obras serão analisadas. Dentre essas obras, destaco: *Discours sur l'idée de Dieu, développée par la Raison & par la Foi*; *Sur la nature de l'Entendement divin*; e, por fim, *Sur la nature & la volonté de Dieu*.

preto. Nossa primeira questão é então decidida pela própria voz da natureza (ANDRÉ, 1820, p. 15-16).

A mais ligeira atenção sobre a ironia no fim deste trecho destacado mostra o quanto os argumentos antecedentes podem ser admitidos para uma subversão dos seus sentidos. Seguindo o que consta na obra de André (principalmente o §25 do primeiro discurso), percebe-se que nada indica a relação hierárquica entre as cores que foi apresentada nos argumentos citados. “É suficiente para mim que, independentemente de nossas opiniões e gostos, todas elas têm a sua beleza própria e singular”, diz o autor no parágrafo citado há pouco. Consequentemente, considerar que há essa aproximação entre a luz e trevas ao branco e preto, é operar por saltos arbitrários; principalmente se esse argumento for usado para justificar a beleza natural dos corpos (uns sobre os outros). Há uma regra natural, e ela está baseada nas regras do Criador, não em relações arbitrárias de poder na sociedade.

As relações arbitrárias não poderiam ocorrer em outro nível se não fosse no Belo de instituição. Essas relações são arbitrárias por dependerem, de certo modo, das opiniões e dos gostos humanos. Isto não quer dizer que toda beleza presente neste nível seja arbitrária e sem bases naturais, ao contrário, é necessário que a beleza tenha bases naturais. Porém, tendo a possibilidade de intervenção humana, acrescenta-se a essa ideia toda a carga de preconceitos particularmente humanos. Vê-se o Belo de instituição confundir-se com o Belo natural, porém, ele jamais se confundirá com o Belo essencial. Como já foi mencionado no parágrafo anterior, o salto do Belo arbitrário para o Belo natural evidencia claramente, segundo o autor, os preconceitos e as leviandades humanas. Será apresentado, por fim, o último nível do Belo apresentado por André no *Essai sur le Beau*: o Belo de instituição.

O Belo de instituição, também chamado de arbitrário ou artificial, é, como o próprio nome sugere, o Belo que depende, de certa maneira, das opiniões e dos gostos humanos. Este último nível traz um problema: por estar voltado à produção humana, há a possibilidade de ser acompanhada também por preconceitos. Porém, é neste nível que são consagrados os gênios em todas as artes. Os gênios seguem as regras estabelecidas nos níveis superiores, mas acrescentam, a seu modo, um toque de mestre sem prejuízo ao Belo essencial e o Belo natural.

Seja na pintura, na escultura, na poesia, enfim, em vários âmbitos artísticos, o Belo arbitrário é o nível que dá a liberdade para o criador – agora humano – produzir

belezas únicas ao seu modo. É através dele que conseguimos distinguir obras do mesmo gênero que tenham autores diferentes, através do estilo. O estilo é a idiossincrasia que, mesmo sendo arbitrária, não fere os princípios já estabelecidos nos níveis superiores. Ou seja, o estilo é a característica distintiva de um artista que não fere os princípios já estabelecidos nos níveis superiores, caso ele não abuse da sua liberdade para se negar a seguir estes mesmos princípios.

A arquitetura é um âmbito cujas regras são mais fáceis de entender. Segundo André:

A arquitetura tem dois tipos de regras: os primeiros, fundados sobre os princípios da geometria; os outros, formados sobre as observações particulares que os mestres da arte fizeram, em diversos tempos, sobre as proporções que agradam a vista por sua regularidade, verdadeira ou aparente. (ANDRÉ, 1820, p. 25).

Os primeiros são invariáveis, como se sabe, pois seguem padrões essenciais. Isso justifica o apreço pela perpendicularidade, pelo paralelismo, pela simetria, pela unidade, enfim, por vários princípios que fazem parte do Belo essencial. Os outros são determinados por quem se dispõe a criar peças desse gênero artístico; isto é, depende da vontade do artista. O exemplo apresentado pelo filósofo é retirado da arquitetura clássica: os toscanos definiram que a altura da coluna tivesse sete vezes o diâmetro da sua base; os dóricos estabeleceram que a altura da coluna tivesse oito vezes o diâmetro da sua base; e os jônicos, nove. (ANDRÉ, 1820, p. 26). Ou seja, eles seguem princípios essenciais ao formular o projeto da sua obra, porém, o tamanho e os demais valores utilizados são arbitrários. Eles só não poderiam ferir os princípios essenciais com suas arbitrariedades.

A liberdade criativa dos artistas se transforma na arbitrariedade interpretativa por parte dos avaliadores das obras de arte. Há, aqui, uma linha muito tênue entre a opinião e o preconceito. O que os separa é o uso ou não das regras pré-estabelecidas para julgar a obra, tal como essas mesmas regras foram utilizadas para criar estas obras. Há, graças a esse problema, a possibilidade da difusão de preconceitos em níveis prejudiciais à sociedade, como o caso da justificação do racismo através de uma suposta hierarquia entre as cores. Outro caso em que esse problema se manifesta é na consagração de obras por conta do nome do artista, ou seja, de maneira absolutamente arbitrária. André pontua:

Uma bela obra de arte ou da natureza se apresenta a nossos olhos. Somos atingidos por ela; admiramo-la; concluímos que é bela. Essa

ideia do Belo, que nos tomou no total, nos leva ainda ao exame das partes. Começamos comumente pelas mais belas; estendemos seu mérito às seguintes; e se nelas encontramos alguma que se distancia um pouco da regra, nós vemo-la tão bem acompanhada, que damos uma beleza que ela só extrai dos seus acompanhamentos. É um defeito, mas um defeito tão vantajosamente reparado, que estamos dispostos a fazer o favor de jamais percebê-lo. Vamos frequentemente mais longe; nós percebemo-lo, mas o objeto onde ele se encontra é uma obra de arte, ou da natureza. Tratando-se de uma obra de arte saída da alguma mão famosa, como de um Rubens ou de um Rafael, seu defeito logo mudará de nome e de ideia; salientaremos a genialidade [do artista]; suspeitamos do mistério [presente na obra]; não é preciso ir além. Metamorfoseamos o sucesso em um golpe de mestre. E tratando-se de uma obra da natureza, um belo semblante, por exemplo, onde observamos uma pequena irregularidade, de bom grado erigiremos esse defeito incrementando-o. Transferimos tudo ao talento e à felicidade de agradar. É a primeira fonte do erro. (ANDRÉ, 1820, p. 29-30).

O sucesso de uma obra é, por vezes, arbitrário. Isso não retira o mérito da obra, porém evidencia que há uma vantagem sobre outras obras por conta do autor da obra. André apresenta, neste trecho, que o nome do artista estará ainda mais vinculado à obra caso ele seja um mestre. Por isso, qualquer erro na obra é um golpe de mestre [*coup de maître*], pois, tendo em vista que é um autor consagrado, pressupõem que um “simples expectador” não entenderia o mistério por trás de uma obra saída das mãos de um mestre. O mesmo ocorre em outras áreas do conhecimento. Tal é o poder da arbitrariedade humana sobre o Belo de instituição: levar à maestria ou levar ao preconceito.

As arbitrariedades só têm razão de existir se houver uma consonância entre elas e os princípios da razão. Ou seja, usando princípios racionais, o preconceito não existiria. Isso porque estes princípios logo denunciariam as ideias antinaturais, como o preconceito racial, a desigualdade social e muitos outros preconceitos listados por André no decorrer do *Essai sur le Beau*.

3. Contribuição da divisão em níveis para o entendimento do Belo

André se utiliza desta divisão para que o exame de todas as partes (níveis e territórios do Belo) fosse resolvido da melhor forma. Para tal, além desta divisão central – em nível essencial, arbitrário e instituído – há, a depender do âmbito, subdivisões nestes níveis. Por exemplo, tendo em vista a dificuldade inerente ao tema do Belo sensível (que é um entre os diversos âmbitos do Belo), o autor tratou dos três níveis

inerentes a esse âmbito e percebeu que havia a necessidade de dividir um deles, pois ainda não havia resolvido a questão. O Belo sensível foi subdividido em Belo musical e Belo visível. A partir daí, André conseguiu resolver esta questão, a saber, predicar o Belo sensível de maneira a não deixar espaço para dúvidas. Há este mesmo método de subdivisão em outros discursos, porém não será necessário citar os demais.

A contribuição desta divisão se dá por explicar vários âmbitos do Belo através de um método que possibilita o apontamento de características comuns entre eles. Isso facilita o entendimento acerca do tema e também possibilita a formulação de mais métodos. Ou seja, esta divisão é o ponto de partida àqueles que desejam se debruçar sobre questões referentes ao Belo. André fornece ferramentas para a criação de uma disciplina que vá estudar estas questões de modo a não se restringir ao problema do Belo, pois esta disciplina, como é apresentado pelo autor em diversos discursos, interage com outras disciplinas filosóficas – a saber: ética e moral, política, lógica, matemática, história, geografia, e assim por diante – a partir do momento em que não se apresenta como uma disciplina independente, mesmo tendo um objeto próprio.

Sendo proveniente do cartesianismo herdado por Malebranche, a quem André teve uma relação estreita, o autor do *Essai sur le Beau* se utilizou do método cartesiano para formular seu projeto de estudo do Belo. Basta que recordemos do método cartesiano:

O primeiro [preceito do método] era de nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.

O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las.

O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos. [...].

O último, fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir. (DESCARTES, 2001, p. 23).

Esse método é perceptível desde o início da referida obra de André até o seu fim. Quando, logo nas primeiras linhas, este filósofo francês afirma que não sabe por qual fatalidade sucede que as coisas que mais falamos entre os homens são, geralmente,

aquelas que menos conhecemos (ANDRÉ, 1820, p. 1), já podemos presumir que, por conta disso, ele não aceitou estas opiniões como verdadeiras antes de pô-las em análise. Para fazê-la, André dividiu cada dificuldade referente ao problema do Belo para que fosse possível um exame profundo de todas as suas partes. Após esta divisão, o filósofo francês partiu para a organização destas partes: iniciou com aquela que, para ele, era a mais simples de entender, para avançar, pouco a pouco, às partes mais complexas do seu projeto. Por fim, enumerou cada discurso com seus referentes âmbitos apresentando uma linha gradativa entre eles e, conforme avança, André cita a divisão feita no início para que o leitor não perca de vista a uniformidade deste projeto.

Deste modo, é possível perceber o quanto a divisão do Belo contribui para a sua resolução. Por conta dos seus esforços, André foi exaltado por muitos filósofos da sua época que também se debruçaram sobre estas questões. Muitos destes filósofos⁴³ reconhecem que o entendimento do Belo poderia não ter sido tão aprofundado sem a contribuição de André fornecendo o seu projeto.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião; O cuidado devido aos mortos**. Tradução de Irmã Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.
- ANDRÉ, Yves-Marie. **Essai sur le Beau**: Nouvelle édition, augmentée de six discours. Lyon: Libraire C. Rivoire, 1820.
- ANDRÉ, Yves-Marie. **Oeuvres du feu P. André** (Tome premier). Traité de l'homme, selon les différentes merveilles qui le composent. Paris: Libraire Ganeau, 1766.
- ANDRÉ, Yves-Marie. **Oeuvres du feu P. André** (Tome second). Traité de l'homme, selon les différentes merveilles qui le composent. Paris: Libraire Ganeau, 1766.
- ANDRÉ, Yves-Marie. **Oeuvres du feu P. André** (Tome troisieme). Contenant quinze Discours sur différens sujets & différentes pièces de Poésies. Paris: Libraire Ganeau, 1767.
- ANDRÉ, Yves-Marie. **Oeuvres du feu P. André** (Tome quatrieme). Contenant neuf Discours sur différens sujets. Paris: Libraire Ganeau, 1766.

⁴³ Como Diderot, por exemplo, que cita André como principal fundamento para o seu *Traité du Beau* (1772) e o elogia até o fim desta obra.

ANDRÉ, Yves-Marie. **Oeuvres Philosophiques**: Avec une introduction sur sa vie et ses ouvrages tirée de sa correspondance inédite par Victor Cousin. Genève: Slatkine Reprints, 1969.

ANDRÉ, Yves-Marie. **La vie du R. P. Malebranche**: avec l'histoire de ses ouvrages. Publiée par le P. Ingold. Paris: Libraire Poussielgue Frères, 1886.

BAYER, Raymond. **Historia de la Estetica**. Tradução de Jasmin Reuter. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1980. Disponível em : http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/ma_del_carmen_rossette/wp-content/uploads/2013/08/73007731-Raymond-Bayer-Historia-de-la-Estetica.pdf.

(Visualizado 31/05/2018 às 18h11min).

BEQC, Annie. **Genèse de l'esthétique française moderne**: De la Raison classique à l'Imagination créatrice (1680-1814). 1. e.d. Paris: Albin Michel, 1994.

BECQ, Annie. *Le Père André et le goût de son temps*. In: **Cahier des Annales de Normandie** n°14, 1982. Les écrivains normands de l'âge classique et le goût de leur temps [actes du colloque organisé par le groupe de recherches sur la littérature française des XVIe et XVIIe siècles, tenu à l'Université de Caen en octobre 1980] pp. 199-208.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

DESCARTES. **Traité de la Mécanique; Abreggé de la Musique**. Paris: Lion d'Or, 1668. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57508t.image>. (Visualizado 31/05/2018 às 18h09min).

DESCARTES, R.. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão e revisão de Mônica Stahel. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES. **Oeuvres: Correspondances** (avril 1622 – février 1638). Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. 1. ed. Paris: Léopold Cerf, 1897.

DESCARTES. **Oeuvres de Descartes**. Publiée par Victor Cousin (tomme quatrième). 1. ed. Paris: F. G. Levrault, 1824.

DIDEROT, Denis. **Oeuvres Philosophiques** (Tome sixième). Amsterdã: Marc-Michel Rey, 1772.

GIRONS, Baldine Saint. **Esthétiques du XVIII siècle**: Le modèle français. Paris: Philippe Sers éditeur, 1990.

JIMENEZ, Marc. **O que é Estética?**. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

KRANTZ, Émile. *Essai sur l'esthétique de Descartes*. 10. ed. Toronto: Library University of Toronto, 1898. Disponível em: <https://archive.org/details/essaisurlestht00kran>. (Visualizado 31/05/2018 às 18h06min).

“SEQUÊNCIA”, DE GUIMARÃES ROSA: A VIAGEM DO SER NO SER-TÃO.

Fabrício Lemos da Costa*

Resumo: O presente artigo tem como objetivo refletir sobre a transformação do Ser no conto “Sequência”, décima narrativa, do livro *Primeiras Estórias*, de João Guimarães Rosa. A transformação do Ser dá-se no cotidiano dos Gerais, em um fato banal, a fuga de uma vaca, e a viagem do sujeito que a persegue pelo Ser-tão. A viagem transformadora recoloca o homem em um novo plano, o qual tem como valor simbólico a passagem do rio e suas modificações, numa espécie de necessária transferência de experiências, que são assimiladas ao decorrer das andanças. “Sequência” coloca o homem em movimento, isto é, em processo de conhecimento e procura na geografia que o projeta para uma dimensão existencial humana, onde é possível filosoficamente conhecer-se.

Palavras-Chave: “Sequência”; *Primeiras Estórias*, Guimarães Rosa; Viagem; Ser.

**GUIMARÃES ROSA’S “SEQUÊNCIA”: THE SELF VOYAGE IN THE
 BACKWOODS**

Abstract: The present paper aims at reflecting upon the change of the Self in the tale entitled “Sequência”, tenth narrative of Guimarães Rosa’s work *Primeiras Estórias*. This change happens in the Gerais’ day-to-day life, apparently from a meaningless fact: the flee of a cow and the trip of the character who pursuits it in the backwoods. The changing ‘voyage’ reinserts the man on a new plan which has as its symbolic value the passage of the river and its changes on a sort of interchange of experiences, apprehended along the path. “Sequência” puts the man on a move, thusly in full process of acknowledgement and seek within this geography which projects him to an existential human dimension, where it is philosophically possible to know thyself.

Key-words: “Sequência”, *Primeiras Estórias*, Guimarães Rosa, Voyage; Self.

Todas as coisas estão em movimento.
 (Heráclito de Éfeso. frags.12)

“Ser” é o conceito mais universal e mais vazio.
 (Heidegger, *Ser e Tempo*)

E a vaca_ vitória, em seus ondes, por seus passos.
 (Rosa, “Sequência”)

1. A fuga da vaca: uma realidade transformada.

* Graduado e Licenciado em Letras-Língua Portuguesa pela UFPA-PA, Especialista em Produção de Material Didático e Formação de Leitores para a EJA pela UNIFAP-AP, Graduando em Filosofia pela UEAP-AP. E-mail: fabricao.lemos1987@yahoo.com.br.

*Primeiras Estórias*⁴⁴, de João Guimarães Rosa, como é possível verificar no conjunto das narrativas do livro, tem vocação para o cotidiano, o qual se emaranha com as “estórias” dos Gerais. Em “Sequência”⁴⁵, décimo conto, o mesmo cotidiano perfaz-se na fuga e perseguição da vaca pelo sertão, mas que ao mesmo tempo é o grande mistério da própria vida, que consiste em revelar aquilo que está oculto. Segundo Eduardo Coutinho (2013), “O mistério da vida reside na fase oculta dos objetos e, a fim de alcançá-lo, é preciso transpor a fachada externa, representada pelo senso comum.” (COUTINHO, 2013, p.48). O cotidiano, dessa forma, é o caminho da travessia, do percalço necessário do sujeito, ou ainda, do movimento do ser dentro da realidade “corriqueira” e “banal”. Eis um fragmento inicial de *S*:

Na estrada das Tabocas, uma vaca viajava. Vinha pelo meio do caminho, como uma criatura cristã. A vaquinha vermelha, a cor grossa e afundada- o tom intenso de azamar. Ela solevava as ancas, no trote balançado e manso, seus cascos no chão batiam poeira. Nem hesitava nas encruzilhadas. Sacudia os chifres, recurvos em coroa, e baixava testa, ao rumo, que reto a trazia, para o rio, e- para lá do rio- a terras de um Major Quitério, nos confins do dia, à fazenda do Pãodolhão. (*S*, p. 113)⁴⁶

Nesse sentido, o cotidiano, no caso de *S*, a fuga de uma vaca, redimensiona o sujeito para reflexões mais amplas, porque é no interior da vivência que o Ser se transforma. Assim, a vaca fugitiva tornar-se-á o motivo para o encontro consigo mesmo, para a amplitude de uma realidade, em que “os conflitos existenciais do homem ganham aqui uma dimensão maior e a realidade é focalizada por uma perspectiva mais ampla.” (COUTINHO, 2013, p.37). Ao fugir do pasto, a vaca arrasta consigo o homem pela geografia dos Gerais, uma paisagem que:

Não se trata de uma visão psicológica da terra sertão. É a sua própria realidade que se transmuda nesta segunda dimensão. Ele passa a não ser mais apenas território onde se cumpre um trajeto pois se confunde

⁴⁴ Cf. Coutinho, 2013, p.41: “Os contos de *Primeiras Estórias* são muito mais condensados e caracterizam-se por um tom filosófico acentuado. São ainda de tipo mais lírico e mais livres da estrutura tradicional do enredo. O livro compõe-se de 22 narrativas curtas, que constituem esboços da vida no sertão, baseados em assuntos variados, mas sobre temas não muito distantes, sempre voltados a uma preocupação com a relação do ser humano com o mundo. A realidade é apresentada por perspectivas diversas e os personagens são sempre focalizados em sua dinâmica e multiplicidade, mas as motivações que os levam a atuar têm frequentemente a mesma base: decifrar o mistério da vida e o sentido da existência humana.”

⁴⁵ Após essa citação de “Sequência” no corpo do texto, utilizaremos a abreviatura *S*.

⁴⁶ Todas as citações de “Sequência” se referem a essa edição (10ª ed.) e serão indicadas pela abreviatura *S*, seguida do número da página.

com as próprias possibilidades deste trajeto, que é o humano. (LIMA, 1969, p.72)

A vaca fugitiva resiste, sendo notada, tentam-na capturar, no entanto, sua existência e atitude estavam interligadas no mais profundo do Ser do personagem que a tenta rebater. O narrador, declara: “No Arcanjo, onde a estrada borda o povoado, foi notada, e, vendo que era uma rês fujã, tentaram rebatê-la; e se esvencilhou, feroz, e foi-se, porém. De beira dos pastos, os anus, que voavam cruzando-a, desvinham de pousar-lhe às costas.” (*S*, p.113). De acordo com Eduardo Coutinho (2013) em *Grande Sertão: veredas. Travessias*, a geografia é: “Também, ou até principalmente, o espaço existencial dos personagens, e a reconstituição, pela narração, de uma região humana e universal.” (COUTINHO, 2013, p. 28).

Em *S*, dessa forma, a região humana depende da atitude banal de uma vaca, que ao fugir, eleva o cotidiano para as mais nobres reflexões no que tange à mudança do Ser na paisagem, ou seja, em sua realidade, a qual se inicia com a viagem. O sujeito em *S*, portanto, encontra-se exposto à condição de mudança, proporcionado pelo tempo decorrido na busca do animal, assim como demanda da realidade que o insere numa nova experiência ao longo do trajeto. Estamos diante, assim, do Sertão-mundo, em uma geografia para além do simplesmente físico, é o espaço do descobrimento do Ser, o qual se revela na linguagem, como sublinha Coutinho:

Ela é, assim, além de uma região localizada geograficamente, um sertão-mundo e um sertão conscientemente construído na linguagem, ou seja, um universo que ultrapassa a pura referencialidade e se institui como espaço eminente da criação. (*Ibidem*, p.28)

Nessa paisagem e nesse fato, o rapaz decidiu-se ir em busca da vaquinha, cansando-se, por ora, e viajando muito nas incertezas e certezas do encontro com o mimoso animal. Antes da partida, o sujeito conhecia e via “do horizonte e sim” (*S*, p.115), mas tinha consciência do tempo, “a involuntária aventura” (*Ibidem*, p. 115) que o levaria para longe do Ser inicial. Em *S*, então, o homem é experimentado na própria modificação de si mesmo, porque ao entrar na aventura da captura do outro, acaba descobrindo a si mesmo. Vejamos como o narrador descreve o início da partida:

Já o rapaz se anorteava. Só via o horizonte e sim. Sabia o de uma vaquinha fugida: que, de alma, marca o rumo e faz atalhos-querençosa. Entrequanto, ele perguntava. Davam-lhe novas da arribada. Seu cavalo murça se aplicava, indo noutra forma, ligeiro. Sabia que coisa era o tempo, a involuntária aventura. E esquipava. Ia o longo, longo, longo. Deu patas à fantasia. Ali, escampava. Tempo sem chuvas, terrentas campinas, os tabuleiros tão sujos campos sem fisionomia. O rapaz ora se cansava. Desde aí, o muito descansou. Do que, após, se atormentava. Apertou. (*Ibidem*, p. 115)

2. Travessias: Viagens, o Rio e o Ser:

Benedito Nunes (2009) em *O dorso do tigre*, capítulo, “Guimarães Rosa”, afirma que o autor mineiro ao elaborar o tema da viagem, coloca-se no rol da literatura universal que se desenvolve no plano do espaço⁴⁷, como é possível verificar em *Odisseia*, de Homero, *Dom Quixote*, de Cervantes e *Ulisses*, de Joyce, por exemplo. Segundo Nunes: “Através do motivo da viagem, que está presente em quase toda a sua obra, de *Sagarana* a *Primeira estórias*, Guimarães Rosa liga-se às grandes expressões do romance de espaço” (NUNES 2009, p.167). Para Nunes, a viagem “transforma o mundo”, e diríamos, ainda, abre-se para a “rota” que é o próprio humano, que em Rosa, dá-se no plano da *poiesis*, da criação, isto é, da linguagem e sua manifestação humana, porque “Somos, antes de tudo, na linguagem e pela linguagem” (HEIDEGGER, 2011, p.191), nascendo-se do natural da paisagem. Nunes, sublinha:

Para Guimarães Rosa, não há, de um lado, o mundo, e, de outro, o homem que o atravessa. Além de viajante, o homem é a viagem-objeto e sujeito da travessia, em cujo processo o mundo se faz. Ele atravessa a realidade conhecendo-a, e conhece-a mediante a ação da *poiesis* originária, dessa atividade criadora, que nunca é tão profunda e soberana como no ato de nomeação das coisas, a partir do qual se opera a fundação do ser pela palavra, de que fala Heidegger. (*Ibidem*, p. 172)

O sertão dos gerais é o espaço da viagem, é onde o homem “transborda” em experiência, assim como é o lugar que o sujeito converte o mundo em existência transformadora. A vaca e o rapaz fazem parte naturalmente da paisagem, são uma coisa só, pois estão inter cruzados no destino que se “desabrocha” do Ser. Desanimava, o

⁴⁷ Cf. Nunes, 2009, p. 167: Nesse sentido, o sertão de Guimarães Rosa coloca-se no mesmo plano da Mancha de Cervantes e da Dublin de Joyce. É o espaço que se abre em viagem, e que a viagem converte em mundo. Sem limites fixos, lugar que abrange todos os lugares, o sertão congrega o perto e o longe, o que a vista alcança e o que só a imaginação pode ver.”

rapaz, mas caminhava na viagem, que tinha a vaca em vanguarda: “Pensou de arrepender caminho, suspender aquilo para mais tarde. Pensou palavra. O estúpido em que se julgava. Desanimadamente, ele, malandante, podia tirar atrás. Aonde um animal o levava?” (S, p.115).

A viagem na narrativa S, tem como fundamento a incerteza e como evidência o sujeito em mudança. Vale ressaltar, que entendemos a mudança, aqui, em sentido filosófico, como pensou Heráclito e mais tarde foi reelaborado pelo alemão Martin Heidegger. Assim, Heráclito, Pré-Socrático de Éfeso, afirma: “Todas as coisas estão em mudança” (HERÁCLITO, frags.12). Em S, cada passo do rapaz, é modificação de si, para usarmos uma imagem do filósofo de Éfeso, a longa geografia dos gerais, é como um rio que entramos, e, a partir dele, somos todos outros. No entanto, o conhecimento e mudança do eu, dá-se na relação com o outro, num diálogo no mundo, proporcionado pela linguagem, como comenta Betina R.R da Cunha (2009) em *Um tecelão ancestral: Guimarães Rosa e o discurso mítico*:

Essa relação entre o eu e o outro propõe que cada pessoa ocupe um lugar e um tempo específico no mundo e, portanto, seja responsável por atos e atividades que, na verdade, são fronteiras entre esse eu e esse outro. O eu vai existir em diálogos com outros “eus”; é uma sorte de colaboração para se reconhecer a si próprio. (CUNHA, 2009, p.25)

Em Guimarães Rosa, os bichos fazem parte da paisagem, sobretudo no que diz respeito à relação com o humano. Benedito Nunes (2013) em *Bichos, plantas e malucos no sertão mineiro*, desenvolve que: “Assim, os bichos e as plantas não são apenas naturais, mas seres pervasivos que a nós aderem e que em nós se instalam. Além disso, convergem, todos ou quase durante a ação narrada.” (NUNES, 2013, p.279). É nesse sentido, que entendemos a vaca em sua fuga, em um processo que converge, como declara Nunes, no desencontro e encontro, que tem como cerne o revelar do Ser, que, como já foi dito, só é possível na viagem, porque é no acúmulo de vivências e no tempo que o sujeito É:

O rapaz, durante e tanto, montado no bom cavalo, à espora avante, galgando. Sempre e agudamente olhava. Podia seguir com os olhos como o rastro se formava. Só perseguia a paisagem. Preparava-se uma vastidão: de manchas cinzas e amarelas. O céu também em amarelo. Pitavam extensões de campo, no virar do sol, das queimadas; altas,

mais altas, azuis, as fumaças desmanchavam-se. *O rapaz-desdobrada vida- se pensou: “_ seja o que seja.”*⁴⁸ (S, p.116)

“_Seja o que seja”, faz parte da presença, simplesmente é, desembocando-se na narrativa em coragem e transposição, isto é, passagem para o outro lado que é o próprio Ser transformado. A vaca e o rapaz atravessarão o rio, é o entrelugar, o absorto, ou ainda, a grande imagem modificada do Ser no tempo⁴⁹ e espaço. Vejamos: “Com horas de diferença, a vaquinha providenciava. Aqui alta cerca a parou, foi seguindo-a, beira, beira. Dava num córrego. No córrego a vaquinha entrou, veio vindo, dentro d’água” (*Ibidem*, p.115). É nessa presença que o homem É, no espaço e no tempo, é que o sujeito continua Sendo. O rapaz ganha consciência do mundo, a medida que vai se percebendo no tempo, como Ser no mundo⁵⁰. Segundo Heidegger (2011) em *O Ser e Tempo*:

A presença é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. A presença existe. A presença é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou. Ser sempre minha pertence à existência da presença como condição de propriedade e impropriedade. (HEIDEGGER, 2011, p.98)

Em S, a coragem é tarefa e consciência do perigo que é atravessar o rio, imagem da mudança, e, ao mesmo tempo é presença do Ser no mundo, como pensa Heidegger. No rio, o sujeito atravessa a paisagem de si mesmo, a geografia humana que é o próprio Ser na conjuntura no Tempo. Assim, o rio é o não-lugar, o espaço da passagem e do mergulho em movimentos novos, que se projetam em novas relações, em novidade, “_Seja o que seja.” (S, p.116). Fala-se em futuro fundado, como pensa Nunes (2017) ao comentar Heidegger: “O futuro fundado o poder-ser da existência, o passado fundando o ser-no-mundo fáctico e o presente a queda são, cada qual, um êxtase, um sair fora.” (NUNES, 2017, p.52). Inicia-se a travessia do Ser:

⁴⁸ O grifo é nosso.

⁴⁹ Cf. Nunes, 2017, p.52: “A *temporalidade* só pode abranger o homem como um todo, porque se remete (e nos remete) à morte, ao inultrapassável fim do ser-no-mundo, sua mais extrema possibilidade. Diante dela, lograríamos a compreensão própria de nós mesmos, tornando-nos aquilo que verdadeiramente somos.”

⁵⁰ Cf. Heidegger, 2011, p. 99: “O ‘em-um-mundo’; como relação a este momento, impõe-se a tarefa de indagar sobre a estrutura ontológica de ‘mundo’ e determinar a ideia de mundanidade como tal.”

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

Aí, subia também ao morro, de onde muito se enxergava: antes das portas do longe, as colinas convalares- e um rio, em suas baixadas, em sua várzea empalmeirada. O rio, liso e brilhante, de movimentos invisíveis. *Como cortando o mundo em dois, no caminho se atravessava- sem som.*⁵¹ Seriam buracos negros, as sombras perto das margens. (*Ibidem*, p. 116)

O rapaz, como foi dito, projeta-se no meio, movimentando-se no espaço físico e na relação com o outro, a vaca que o guia à travessia do rio. A relação desenvolve-se como necessária condição do ser-no-mundo, como sublinha Nunes (2017) em *Introdução à leitura de Heidegger*: “Ora, ser-no-mundo é concomitante e imediatamente parte o circuito da convivência e, portanto, ser com outros, entre o imergir no meio do ente e o projetar que o transcende.” (NUNES, 2017, p.18). Nessa projeção, o rapaz continua no caminho do rio, da travessia, mas primeiro, a vaca:

Depois dos destornamentos, a vaquinha chegava à beira, às derradeiras canas-bravas. Com roubada rapidez, ia a levantar o desterro. Foi uma mexidinho figura- quase que mal os dois chifres nadando- a vaca vermelha o transpondo, a esse rio, de tardinha; que em setembro. Sob o céu que recebia a noite, e que as fumaças chamava. (*S*, p.116)

Heráclito de Éfeso em um de seus fragmentos, declara: “Para os que entram nos mesmos rios, correm outras e novas águas” (HERÁCLITO, frags.12). A partir do excerto do filósofo grego, poder-se-ia interpretar o conto de Guimarães Rosa, que coloca o rapaz e a vaca numa travessia úmida, para que a alma seja projetada no próprio Ser. Ainda Segundo Heráclito, “Mas também almas são exaladas do úmido (HERÁCLITO, frags.12). A vaca atravessa, retornando à origem, revelando ao homem o que estava oculto, do outro lado do rio, como demonstra o narrador no trecho seguinte:

Outrarte o ouro esboço de crepúsculo. O rapaz, o cavalo bom, como vinham, contornando. Antes do rio não viam: as aves, que já tinham. À beira, na tardoção, não queria desastrar-se, de nada; pensava. Às pausas, parte por parte. Não ouviu sino de vésperas. *Tinha de perder de ganhar? Já que sim e já que não, pensou assim: jamais jamenos...*⁵² _ o filho de seo Rigério. (*S*, p.117)

⁵¹ O grifo é nosso.

⁵² O grifo é nosso.

“Tinha de perder de ganhar?”, é a reflexão necessária do filho de seo Rigério. Mas o que seria perdido? qual o ganho? A incerteza poderia ser a única resposta, o futuro do ser-no-mundo é fundado em perguntas. Segue o nosso personagem: “Por certo não passaria, sem o que ele mesmo não sabia_ a oculta, súbita saudade. Passo extremo! Pegou a descalçar as botas. E entrou- de peito feito. Àquelas quilas águas trans_ às braças. *Era um rio e seu além. Estava, já, do outro lado.*⁵³ (*Ibidem*, 117). Nesse sentido, o rapaz é lançado no mundo, pela curiosidade, sendo “absorvido pelo mundo”, como argumenta Heidegger (2011) em *Ser e Tempo*:

Decair no “mundo” indica o empenho da convivência, na medida em que esta é conduzida pela falação, curiosidade e ambiguidade. O que anteriormente denominamos de impropriedade da presença recebe agora, com a interpretação da decadência, uma determinação mais precisa. Impróprio e não próprio não significam, de forma alguma, “propriamente não”. Impropriedade também não diz não mais ser e estar no mundo. Ao contrário, constitui justamente um modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo “mundo” e pela copresença dos outros no impessoal. (HEIDEGGER, 2011, pp. 240-241)

Em *S*, portanto, o ser é lançado no mundo, movimentando-se em incertezas que se colocam na situação das experiências, o qual no conto, dá-se por meio da imagem do rio e sua passagem. O ser viaja em *S*, para além do espaço físico, para isso, converge para a “geografia” interna, que é o ser conhecendo-se na relação com o outro, ou impulsionado por ele, como é possível verificar, literariamente, no caso da fuga da vaca e as transformações proporcionadas por ela ao longo do percurso. Nunes (2013), explica: “Viajam os personagens rosianos de várias maneiras. Viajam quando pastoreiam, quando plantam, quando gerreiam, quando festejam. A condição deles é andeja.” (NUNES, 2013, pp.274-275). Na narrativa *S*, o personagem viaja para recapturar o animal fugitivo, no entanto, a partir da praticidade do cotidiano, isto é, reconduzir a vaca ao lugar original, acaba descobrindo-se no “rio e seu além” (*S*, p.117).

“Pegou a descalçar as botas. E entrou- de peito feito” (*Ibidem*, p.117), foi a atitude do sujeito, ao ficar de frente daquele rio, num estado cheio de alma e força em relação ao pertencer ao mundo, seu ser-no-mundo. É nesse lançar-se que o homem conhece a verdade, descobre o encoberto, é o estado de maior latência daquilo que é

⁵³ O grifo é nosso.

vivo, como sublinha Heidegger (2011) em *O Caminho da Linguagem*: “O vivo pode desencobrir no encobrimento tudo o que de seu modo específico vigora junto com ele, permitindo a sua verdade.” (HEIDEGGER, 2011, p.52). Dessa forma, consideramos a perspectiva do personagem na narrativa, um ser cheio de alma, aquele que desejou as “águas trans” (*S*, p. 117). Ainda segundo Heidegger:

Somente o que vive cheio de alma é capaz de preencher essa sua determinação essencial. Por força dessa capacidade, o que assim vive é útil para a consonância pela qual tudo o que vive se copertence. Seguindo essa referência à utilidade, tudo o que vive é útil, ou seja, bom. Mas o bem é dolorosamente bom. (HEIDEGGER, 2011, p.52)

3. “Sequência” e “Alongo-me”: um breve diálogo pelo rio.

Guimarães Rosa, em *Ave, Palavra* (2009), obra póstuma do autor mineiro, parece reconduzir o mesmo teor filosófico para o interior do poema “Alongo-me”, em que o eu-lírico alonga-se, como sugere o título, em uma experiência úmida, cujo rio é o espaço propício da experiência e do acúmulo do ser-no-mundo. O rio nasce ou confunde-se com o eu do indivíduo, constituindo-se em renascimentos, os quais nascem de idas em imagens marítimas, interligadas ritmicamente, portanto, em “amadurecida” e “ida”. Ei-lo na íntegra:

Alongo-me

O rio nasce
toda a vida.
Dá-se
ao mar a alma vivida.
A água amadurecida,
a face
ida.
O rio sempre renasce
A morte é vida.
(ROSA, 2009, p. 89)

“Alongo-me” é o prolongamento do Ser no mundo, o qual se lança no úmido, que é a própria alma. O sujeito tem consciência dos riscos, mas a viagem é necessária, fazendo-se parte do projeto que é a própria vida em movimento, cujas procedências estão na “água amadurecida” do rio que “sempre renasce”. O conto *S*, então, dialoga com o poema “Alongo-me”, na medida em que redimensiona o ser-no-mundo, como

pensou Heidegger. Assim, o rapaz e a vaca atravessam o córrego, chegam no destino, que não é o desfecho, pois o Ser está no mundo, experimentando-se, enquanto vive:

Chegava, chegavam. Os pastos da vasta fazenda. A vaca surgia-se na treva. Mugiu, arracadamente. Remugiu em fim. A um bago de luz, lá, lá. Às luzes que pontilhavam, acolá, as janelas da casa, grande. Só era uma luz de entrequanto? A casa de um Major Quitério. (*S*, p.117)

“Chegava, chegavam”, indica como estavam inter-relacionados, o homem e a vaca, viajantes na mesma geografia que é a física e, arriscamo-nos a dizer, metafísica. *S* desenvolve-se para além do enredo apresentado na narrativa, porque são “pontilhados” e traçados que se constroem a medida em que o leitor elabora seus horizontes de expectativas, renovando a obra, experimentando-a, como argumenta Hans Robert Jauss (1994) em *A História da Literatura como Provocação à Teoria Literária*: “A literatura como acontecimento cumpre-se primordialmente no horizonte de expectativa dos leitores, críticos e autores, seus contemporâneos e pósteros, ao experienciar a obra.” (JAUSS, 1994, p. 26).

4. Considerações Finais

“Sequência”, de João Guimarães Rosa, dá-se em viagem, ou seja, em movimento pelo Ser-tão, onde o Ser, no mundo, é lançado nas experiências com o outro, um rapaz que se inter-relaciona com uma vaca, que ao fugir, tornar-se-á guia do trajeto percorrido, um caminho incerto, mas que é a mesma passagem e mudança do Ser no mundo. O rio, é o lugar da passagem, ao futuro fundado, mas que não é o desfecho, porque vive o Ser enquanto estiver Sendo: “O moço compreendeu-se. Aquilo mudava o acontecido.” (*S*, p.118). O acontecido estava para além do rio, entretanto, é do úmido que a alma perfaz-se, em novidade e relação, como declara o narrador: “Da vaca, ele a ela diria: _ ‘É sua’. Suas duas almas se transbordavam? E tudo à sação do ser. No mundo nem há parvoíces: o mel do maravilhoso, vindo a tais horas de estórias, o anel dos maravilhados. Amavam-se.” (*Ibidem*, p. 118)

Referências Bibliográficas:

COUTINHO, Eduardo F. *Grande Sertão: Veredas. Travessias*. São Paulo: Realizações Editora, 2013.

CUNHA, Betina R. R da. *Um tecelão ancestral: Guimarães Rosa e o discurso mítico*. São Paulo: ANNABLUME; Belo Horizonte: FAPEMIG; Araxá, UNIARAXÁ, 2009.

HERÁCLITO. In: *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Organização de Gerd. A. Bornheim. São Paulo: Cultrix, 1998, pp. 35-46.

HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback e Posfácio Emmanuel Carneiro Leão. 5.ed. . Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

JAUSS, Hans Robert. *A História da Literatura como Provocação à Teoria Literária*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Editora Ática, 1994.

LIMA, Luiz Costa. *Por que literatura*. Petrópolis: Vozes, 1969.

NUNES, Benedito. *Heidegger*. Organização e Apresentação de Victor Sales Pinheiro. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

_____. *Bichos, Plantas e Malucos no Sertão rosiano*. In: NUNES, Benedito. *A Rosa o que é de Rosa: Literatura e Filosofia em Guimarães Rosa*. Victor Sales Pinheiro (Org.). Rio de Janeiro: DIFEL, 2013, pp.279-297.

_____. “A viagem”. In: *O dorso do tigre*. Posfácio de Affonso Ávilla. São Paulo: Editora 34, pp. 167- 172.

ROSA, João Guimarães. *Ave, Palavra*. 6ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

_____. *Primeiras Estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

**HEGEL E A RETOMADA DO PENSAR ESPECULATIVO: OPOSIÇÃO ÀS
 FILOSOFIAS DO ENTENDIMENTO**

Alan Duarte Araújo*

Resumo: O presente artigo busca indagar sobre o sentido da retomada de Hegel do *pensar especulativo*, valendo-se da *Ciência da Lógica* (1812) e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830). Hegel pressupõe, quer a crítica kantiana à Metafísica quer o descaso referente a uma reforma da Lógica. Trata-se de uma crítica aos limites das filosofias do entendimento, pois, ao separar “pensamento” e “Coisa”, reduzem o conhecimento à experiência, identificando a razão como faculdade produtora de “ilusões”. Hegel propõe uma nova concepção de lógica, tornada base de seu sistema, tendo na *ideia pura* o seu conteúdo, cujo desenvolvimento é procedimento do conhecer filosófico.

Palavras-chave: Lógica; Especulação; Método.

**HEGEL AND THE RETURN OF SPECULATIVE THINKING: OPPOSITION TO THE
 PHILOSOPHIES OF UNDERSTANDING**

Abstract: The present article seeks to inquire about the meaning of Hegel's retaking of speculative thinking, using the *Science of Logic* (1812) and the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (1830). Both Kant's critique of Metaphysics and the neglect of the reformulation of Logic are presupposed. It is a critique of the limits of the philosophies of the understanding, which, separating "thought" and "Thing", reduce knowledge to experience, identifying reason as the faculty producing "illusions." Hegel proposes a higher way of thinking logic, which has become the basis of his system, having in its pure idea its content, the development of which is the procedure of philosophical knowing.

Keywords: Logic; Speculation; Method.

INTRODUÇÃO

O Prefácio e a Introdução da *Ciência da Lógica* (1812) situam o universo das questões filosóficas que essa obra enfrentou, ou seja, o da filosofia alemã. Porém, esses textos abordam também, além do universo histórico filosófico no qual se situa a reflexão de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1830), um acontecimento relevante, a saber: a transformação completa que o modo de pensar filosófico havia sofrido, naqueles anos e ainda a pouca influência na

*Estudante do curso de graduação em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Email: duartealanaraujo@hotmail.com.

configuração da Lógica e uma lacuna que exigia ser ainda preenchida.⁵⁴ Essa mudança do modo de pensar vem identificada por Hegel com o empreendimento de Immanuel Kant, ou seja, o seu ataque à velha metafísica a qual se pode incluir aqui a filosofia escolástica, Descartes, Leibniz, Wolff tão presente nas universidades alemãs do século XVIII. Tendo como pressuposto a crítica de Kant à metafísica prevalente, no século XVIII, considera-se o diagnóstico hegeliano das consequências dessa crítica, ou seja, a contraposição que se estabelece entre o “pensar finito”, inerente às “filosofias do entendimento” e o “pensar especulativo”, que em Hegel essa forma de pensar, ou seja, especulativa, busca pensar o infinito, a ideia em si e para si, o Absoluto: algo fundamental para a constituição da filosofia como ciência. Para realizar o seu intento, Hegel compreende ser necessário considerar a Lógica de um modo superior, não mais no seu aspecto meramente formal ou tradicional, ainda tão presente na época entre os doutos, propondo assim um “método” próprio à filosofia, pressuposto de sua cientificidade.⁵⁵

Mediante as análises postuladas por Hegel em diferentes momentos dos prefácios e da introdução da *Ciência da Lógica* (1812), assim como do primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830), que versa sobre a Lógica, compreende-se o modo de proceder do “pensar subjetivo” e de sua expressão nas “filosofias do entendimento”, ou seja, aquela de Kant e de Fichte. Diante de um modo de pensar, aquele transcendental, que renuncia a razão especulativa, a qual cairia tão somente em “ilusões” e “quimeras”, devendo limitar-se, então, a realidade sensível e afastar-se da consideração da “coisa em si”, resta as indagações: Qual as consequências, segundo Hegel, deste modo de pensar para a Filosofia? Ele está à altura de seu tempo, na medida em que produz um “povo culto sem metafísica”?⁵⁶

Para responder a essas questões, considera-se aqui a crítica hegeliana ao procedimento e às limitações das assim chamadas “filosofias do entendimento” e as suas consequências para a Filosofia, o que poderia aproximá-la à situação da Teologia, naquela época, a qual ficou relegada apenas aos sentimentos, ao prático-popular e ao histórico erudito, além de instrumentalizá-la em função das exigências práticas da vida. Em seguida, expõe-se a aproximação do “pensar finito” com a Lógica tradicional, deixada intocável ao longo dos séculos, sem nenhuma reforma, e com a Metafísica, cuja ciência e forma de pensar se supôs

54Cf. HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. *Ciência da Lógica: a doutrina do ser* [1812]. Trad. br. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini, Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016, p. 25.

55Por “método” não se deve compreender uma reflexão subjetiva e exterior a um conteúdo, mas seu desenvolvimento imanente, conforme a progressão científica. Ver, nesse sentido: HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. *Ciência da Lógica: a doutrina do ser*, p. 62.

56 Sobre essa expressão, ver aqui: HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. *Ciência da Lógica: a doutrina do ser*, p. 26.

terem sido superadas, e cuja explicitação é fundamental na busca da superação de seu traço dogmático, especulativamente considerado. Por fim, expõe-se o que Hegel aborda como retomada do pensar especulativo, infinito, que toma por objeto a ideia em sua inteligibilidade mais ampla e universal: algo que pressuporia a consideração da Lógica em um sentido superior, não mais tomada mediante a separação entre forma e conteúdo, mas que, na unidade de ambos, é base de seu sistema de filosofar, remetendo-se à realidade em sua completude, no interior da qual se constrói um procedimento próprio para a Filosofia como ciência, ou seja, dialético, no seu sentido mais amplo.

OS RISCOS DO PENSAR SUBJETIVO

Na Introdução da primeira edição da *Ciência da Lógica*, de 1812, a compreensão da necessidade da retomada do “pensar especulativo”, por Hegel, dá-se em virtude da situação do pensamento alemão na sua época, pois se observava a transformação completa do modo de pensar filosófico, pelas filosofias do entendimento, mas que teve pouca influência sobre a configuração da Lógica, pois conduziu bem mais para a eliminação da Metafísica da série das ciências, revelando, assim, um espetáculo singular de um “povo culto sem Metafísica”. Que ainda fossem praticadas e estudadas, por longo tempo, a Metafísica e a Lógica, esta última por um período ainda maior, em virtude da sua utilidade formal, de “ensinar a pensar”⁵⁷, como se, ironiza Hegel, “somente se devesse aprender a digerir e a mover-se com o estudo da Anatomia e da Fisiologia”⁵⁸, foram repetidas, diluídas, até uma “superficialidade trivial”, de forma que não se pôde acrescentar a elas nenhum ganho substancial filosófico.

Hegel compreende que essas transformações, não somente intelectuais, mas da forma substancial do espírito de um povo, configurou-se com base na preponderância do “pensar subjetivo”, bem estabelecido pelas “filosofias do entendimento”. No entanto, Hegel chama a atenção para que a efervescência, proporcionada por esse modo de pensar, tenha já se esgotado,

57Kant indica, no Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, que a Lógica até então seguiu um caminho seguro e bem-sucedido em função de sua limitação, abstraindo de todos os objetos do conhecimento e de suas diferenças, devendo lidar apenas com as regras formais do pensamento. Tal configuração explica o fato de Kant chamar a Lógica de “vestíbulo das ciências”, na medida em que depende do conteúdo das outras ciências. Ver, nesse sentido: KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* [1781]. Trad. br. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2005, pp. 35-36.

58 Cf. HEGEL, Georg. Wilhelm. Friedrich. *Ciência da Lógica*: a doutrina do ser, p. 26.

pois uma nova criação do espírito começava a se apresentar, e exigia uma nova cientificidade para os princípios filosóficos não desenvolvidos até então.⁵⁹

Porém, em que consistia esse “pensar subjetivo”? No entender de Hegel, diz respeito a uma postura de conceber uma separação entre as Coisas em relação a nós, portanto, de uma consideração inferior acerca do nosso pensamento.⁶⁰ A “filosofia crítica” fortalece essa orientação de pensamento, na medida em que destaca que o entendimento não pode ultrapassar a experiência sensível, de modo que o mover-se no interior da “razão teórica”, não alicerçada na experiência, deparar-se-ia com o risco de cair em “quimeras” e “ilusões”⁶¹. Ao pôr os pensamentos entre nós e as Coisas, a “filosofia crítica” nos isola das Coisas, deixando-as intocadas como “Coisas em si”, pura abstração vazia de conteúdo. Dessa maneira, os pensamentos, ou “as determinações do pensar”, seriam formas exteriores que se aplicariam aos conteúdos substâncias, que estariam meramente neles, não sendo as próprias determinações de pensamentos conteúdos substâncias.

Nota-se, pois, a razão pela qual Kant buscou extirpar a Metafísica⁶² e o porquê da Lógica não ter sofrido avanços em direção a uma consideração superior. Conforme Hegel, na medida em que o “entendimento reflexionante” da “filosofia crítica” abstrai, separa e insiste nas determinações particulares, unilaterais, fixas, subordina-se a verdade à realidade sensível, de modo que teor e substância aos pensamentos seria conferido pela percepção sensível. Assim, renuncia-se a razão, pois se perde o conceito de verdade, totalidade, concretude, restando apenas “verdades subjetivas” e opiniões, além de uma “coisa em si” que se põe para além de todo e qualquer pensamento, marcando profundamente a forma de conceber a filosofia, a qual igualmente deve-se limitar por “medo” da “coisa em si”.⁶³

O “modus operandi” dessa forma de pensar, ainda que tenha procurado se afastar da Lógica e Metafísica tradicionais, revelam, na realidade, uma cumplicidade inaudita. É justamente o caráter formal da Lógica que a aproxima da figura do entendimento, uma vez que ela é abstrata, abstraindo de conteúdo, separando-o da forma, bem como separando pensar e

59 Ibidem, p. 27.

60 Ibidem, p. 36.

61 De acordo com Kant: “O princípio que constantemente rege e determina o meu idealismo, pelo contrário é: Todo o conhecimento das coisas a partir unicamente do entendimento puro ou da razão pura não é mais do que ilusão, e a verdade existe apenas na experiência.” KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura* [1783]. Trad. br. José Oscar de Almeida Marques. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 176.

62 Idem. *Crítica da Razão Pura* [1781], p. 35.

63 HEGEL, Georg. Wilhelm. *Enciclopédia das ciências filosóficas* [1830]. Trad. br. Paulo Menezes. São Paulo, Edições Loyola, 2005, §80, p. 159.

objeto, o que se observa é que ela pode tão somente indicar as condições formais do conhecimento, em que a forma do pensamento se aplicaria exteriormente à matéria, enquanto uma modificação de si mesma, não vindo, pois, a se tornar outro, a ultrapassar a si, deixando sempre uma inacessível “coisa em si”. Desse modo, a verdade é deixada de lado, em prol da certeza, ou seja, da adequação entre uma matéria, completa em si, subsistente, acabada e uma forma do pensamento, deficiente, carente de conteúdo, que necessita ser preenchida de fora.⁶⁴

Ademais, a indicação de que a Metafísica tenha permanecido para trás, após a filosofia crítica, é válida apenas para a História da Filosofia, mas ela continua presente na história de forma tão essencial, que Hegel chega, igualmente, no adendo ao parágrafo 32 do primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a chamá-la “metafísica-de-entendimento”. Tal relação é possível, levando em consideração o fato de que ambas insistem em conceber as “determinações de pensamento” imediatamente, como algo essente e subsistente por si, sem questionar-se acerca da verdade de tais determinações; além do fato de que se supõe que o Absoluto só pode ser plenamente conhecido, em toda sua verdade, mediante a forma do “predicar”, do juízo, na separação entre sujeito e predicado. Os objetos da razão, “totalidades em si e para si da razão”, só por meio da predicação, seriam então determinados. Assim, pode-se dizer, por exemplo, que Deus é finito ou infinito, tem ser-aí, é eterno e assim por diante.⁶⁵

Hegel, portanto, compreende como dogmática⁶⁶ essa postura de admitir determinações finitas, unilaterais, abstratas de pensamento em oposição entre si, assumindo que uma seja verdadeira e a outra falsa. Dessa forma, “a luta da razão consiste em sobrepujar o que o entendimento fixou”⁶⁷, justamente porque mediante tais separações não se conseguiria compreender uma verdade que é em si e para si infinita. Hegel escreve:

As determinações-do-pensamento, tais como se acham de modo imediato e singularizado, são determinações *finitas*. Ora, o verdadeiro é o infinito em si, que não se deixa exprimir nem trazer à consciência através do finito. [...] Finito significa – expresso formalmente – aquilo que tem um fim; o que é, mas que deixa de ser onde está em

64 Idem. *Ciência da Lógica*: a doutrina do ser [1812], p. 46.

65 Idem. *Enciclopédia das ciências filosóficas* [1830], §§31-32, p. 93.

66 Vale lembrar que o sentido usado por Kant ao se reportar à postura “dogmática”, por ele rejeitada com base nos ensinamentos de Hume, é outro. Ele distingue, portanto, o “procedimento dogmático” da razão no seu conhecimento puro como ciência, valendo-se de princípios seguros *a priori*, de “dogmatismo”, ou seja, do avançar da reflexão tendo como base o conceito, princípios filosóficos, sem se indagar acerca da origem deles, de que modo se chegou até eles, portanto, sem a crítica precedente dos limites da razão. A esse respeito, ver KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* [1781], p. 47.

67 HEGEL, Georg. Wilhelm. *Enciclopédia das ciências filosóficas* [1830], §32, Adendo, p. 94.

conexão com seu Outro, e por conseguinte é limitado por ele. Assim, o finito consiste em uma relação ao seu Outro, que é sua negação e se apresenta como seu limite. [...] O pensamento só é finito na medida em que permanece em determinações finitas, que valem para ele como algo de último. Ao contrário, o pensar infinito ou especulativo, igualmente determina; mas ao determinar, ao limitar, suprassume de volta essa deficiência.⁶⁸

Dito isto, tornam-se mais claras as consequências que este modo de pensar finito, unilateral, abstrato, e o permanecer nele, impõem à Filosofia. Ela passa a restringir-se à utilidade prática na vida, em que as “categorias” são reduzidas à sua funcionalidade, de modo que a verdade do pensar torna-se apenas dependente do dado, e não é atribuída nenhuma eficácia de determinar o conteúdo por parte das determinações de pensar. Como o poderia ser, se a essas determinações, essas categorias, enquanto algo finito em si, permaneceriam impossibilitadas de abarcar a verdade, o todo que é em si e para si infinito? Ao pressupor, assim, uma separação entre forma e conteúdo, só mediante a uma exatidão entre ambos que se pode chegar a alguma conclusão prática. Portanto, o conceito de verdade é rebaixado a uma mera concordância entre pensar e seu objeto, de modo que o pensar, para ganhar realidade, deve se acomodar à matéria, mas sem torna-se seu outro, mas apenas por uma transformação de si.

Desse modo, a Filosofia correria o risco de seguir o mesmo destino da Teologia que, anteriormente, foi a “guardiã dos mistérios especulativos e da Metafísica”, ou seja, correria o risco de tornar-se dependente de “sentimentos, do prático-popular e do histórico erudito”⁶⁹. Arelado a isso, ainda há o agravante de que a Filosofia ainda não encontrou um “método” que lhe seja próprio, e quando não se valia dos sentimentos, valia-se dos métodos de ciências subordinadas, a exemplo da Matemática, como Spinoza, Wolff e outros o fizeram.

A RETOMADA DO PENSAR ESPECULATIVO

Ante tal cenário, a retomada do pensar especulativo⁷⁰, realizada por Hegel⁷¹, diz respeito, por um lado, à atribuição de cientificidade à Filosofia, o que implicaria a definição de um “método” imanente à própria lógica, já em um sentido superior, diferente do seu aspecto meramente formal anteriormente praticado; por outro, a “razão” não mais seria considerada tão somente uma “faculdade subjetiva”, mas passaria a lidar com o “real”, em sua totalidade: daí o

⁶⁸ Ibidem, §28, Adendo, p. 91.

⁶⁹ Ibidem. *Ciência da Lógica*: a doutrina do ser [1812], p. 26.

⁷⁰ “Especulativo” não pode ser confundido com mera abstração e formulação subjetiva de pensamento, como será ainda exposto no artigo.

⁷¹ Ibidem, p. 56.

porquê de essa lógica ser agora uma “ontologia do real”. Como isso é possível? Para responder a tal questão, deve-se esclarecer que a Lógica tem por objeto a “ideia pura, ou seja, a ideia no elemento abstrato de pensar”, o que não implica no modo transcendental de considerar o “puro”, mas a sua consideração em si e para si, enquanto inteligibilidade que compreende a si mesma, em sua universalidade mais ampla, e não no seu ser-outro, exteriorização na Natureza, nem no seu “retornar a si”, no Espírito.

No Sistema de Hegel, a Lógica, como forma absoluta da verdade, é, assim, o fundamento e inteligibilidade das “filosofias do real”: da Natureza e do Espírito. Em sua consideração mais elevada, como “ontologia do real”, a Lógica não pode ser meramente formal. Na realidade, a Lógica, que se supunha formal, tinha um conteúdo, que não foi considerado. O pensar e as regras do pensar deveriam ser seu objeto, as formas tomadas em si e para si, de maneira que a sua separação em relação à Metafísica restasse inadequada e parcial ante a totalidade de sua consideração. De acordo com Hegel:

Em primeiro lugar, porém, já é inapropriado dizer que a lógica abstrai de todo conteúdo, que ela apenas ensina as regras do pensar, sem poder se dedicar ao pensado e levar em conta a sua constituição. Pois, uma vez que o pensar e as regras do pensar devem ser seu objeto, ela já possui assim imediatamente seu conteúdo peculiar; com isso, ela também tem aquele segundo elemento constitutivo do conhecimento, uma matéria, de cuja constituição ela se ocupa.⁷²

No entender de Hegel, essas considerações que se refletem no “pensar subjetivo”, que consiste em uma separação entre nós e as coisas, entre seus conceitos e as coisas mesmas, conduzem a um inegável paradoxo: como a Coisa pode ser regra para os nossos conceitos, e se ela não é outra coisa do que nossos conceitos dela? É justamente esse “conceito da coisa”, universal nela mesma, que permanece e é substancial na multiplicidade e na contingência do aparecer e da externação transitória, o que nos permite dizer que ainda que sejam variados os indivíduos existentes e as suas peculiaridades, o conceito de ser humano permanece. Essa base indispensável, ou seja, o conceito mesmo da coisa, é pensamento abstraído da representação, mas que não se deixa exprimir como uma forma indiferente que *está* em um conteúdo, mas que é o seu próprio conteúdo substancial, conteúdo que contém várias determinações suprassumidas, como será exposto adiante, pois se revela como a “base mais profunda”, a “alma para si”, o “conceito puro” que é pulso da vida, que anima o espírito, impulsiona e age nele. Somente, assim, o conteúdo não se revela como um vazio, deixado em parte de lado como uma “abstração

72 Ibidem, p. 46.

da coisa-em-si”, pois não é destituído de forma, de determinação. O pensar especulativo não mais opera entre tal dualidade unilateral, parcial e carente de conceito.

No entanto, tais afirmações podem conduzir ao erro de imaginar que Hegel simplesmente tenha refutado as contribuições das “filosofias do entendimento” na sua busca pela verdade. Na realidade, o “entendimento”, ou seja, o pensar que “fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade”⁷³, na identidade das mesmas, reconhece seu estatuto ontológico, como primeiro momento ou aspecto do lógico, do seu determinar-se. Tanto no campo teórico quanto no prático, o entendimento é essencial, de modo que Hegel pôde afirmar:

Para agir é preciso essencialmente caráter, e um homem de caráter é um homem de entendimento, que como tal tem, ante os olhos, fins determinados e os persegue com firmeza. Como diz Goethe, quem quer algo de grande deve poder limitar-se. Quem ao contrário quer tudo, de fato nada quer, e isso não leva a nada.⁷⁴

Hegel expõe, assim, o progresso da ideia, os seus momentos lógicos que se iniciam com o entendimento ou com o abstrato. Só no decorrer da progressão que se compreende a superação do traço dogmático do entendimento. Desse modo, o segundo momento é o dialético ou o negativamente racional, em que ocorre o suprasumir-se das determinações finitas e o seu passar para suas opostas. Quanto ao dialético, ele não é aqui um mero exercício da subjetividade, um atuar exterior, mas um ultrapassar imanente da unilateralidade do primeiro momento, sendo, assim, o princípio de todo movimento e de todo conhecer científico, como mais adiante será melhor exposto. Além disso, por não se demorar nesse momento, como o “ceticismo” o faz, a dialética, que tem por resultado o negativo, é ao mesmo tempo positivo, ou seja, conduz ao terceiro momento de todo lógico-real: o especulativo ou o positivamente racional. Nesse momento, ocorre a unidade das determinações em sua oposição, o afirmativo de um universal em si mesmo particular, uma unidade de determinações diferentes, concreto, na medida em que a negação dialética teve por resultado um positivo, por ter negado certas determinações, suprasumidas em seu resultado, e não ter gerado um nada vazio.⁷⁵

Cabe agora compreender o motivo pelo qual tais momentos não são estanques, ou seja, que sua passagem de um ao outro não ocorre de forma arbitrária, mas necessária. A aparência de

73 Idem. *Enciclopédia das ciências filosóficas* [1830], §80, p. 159.

74 Ibidem, §80, Adendo, p. 160.

75 Ibidem, §§81, 82, pp. 159-162.

um movimento exterior, não necessário, é resultado do modo que Hegel trata, como antecipação, esses momentos do Lógico nos Prefácios e na Introdução da *Ciência da Lógica*, bem como nos parágrafos 79 a 83 da Lógica na *Enciclopédia*. Nessas partes, Hegel insiste que ele não está tratando da Coisa mesma, a qual só se revela no “todo da ciência”, durante o seu movimento, ao fim da Lógica. Portanto, ali se trata tão-somente de uma apresentação, em um sentido racionante e histórico, do lógico, alertando aos críticos, demasiadamente apressados, que só no conhecimento do todo da ciência lógica, o objeto é conhecido.⁷⁶

Dito isto, a Lógica, em um sentido superior, revela-se como o fundamento da Filosofia como ciência. Diferente das outras ciências, que se iniciam por reflexões preliminares, por lemas, definições, formas pressupostas, pois o objeto de que tratam é diferente do conteúdo, o mesmo não ocorre com a *Ciência lógica*. Ela não pode pressupor tais formas, regras de reflexão, pois elas constituem parte de seu conteúdo e só podem se fundamentar no interior dela. Inicia-se com a própria Coisa, do *pensar* conceituante, do qual faz parte o próprio procedimento expositivo e científico, bem como o conceito de ciência em geral, e que apenas no tratamento mesmo dessa ciência se revelam como resultado último e realização plena.

Portanto, o “método”, perseguido na *Ciência da Lógica*, é o único verdadeiro, pois não se distingue do seu conteúdo, sendo, na realidade, “consciência sobre a forma do automovimento interior do seu conteúdo”, e o conteúdo substancial é, por sua vez, a “dialética que ele tem nele mesmo que o move progressivamente”.⁷⁷ Trata-se de um movimento que é conforme a progressão científica, a qual se realiza pelo conhecimento do princípio lógico de o negativo ser igualmente positivo, ou seja, que aquilo que se contradiz não se dissolve no nulo, mas por ser uma negação determinada tem um resultado positivo, ou seja, um conteúdo. Logo, é pela compreensão, já mencionada, que o positivo consiste na apreensão do contraposto em sua unidade, que se pode afirmar que o especulativo consiste no dialético, considerado no sentido amplo.

É, pois, na apresentação especulativa do movimento lógico, movimento do conceito, o qual se afasta da limitação de opor razão negativa e razão positiva, assim como considerar uma “razão entendedor” ou um “entendimento racional”, em que se afirma ser a “razão [...] espírito” e, por sua vez, é o “negativo” que atravessa todos os momentos, pois assim como a razão dialética, o entendimento também tem um momento de negação, mas não das determinações do próprio entendimento, porém, do simples que se torna determinado, terminando por ser o positivo que restabelece o primeiro simples, mas já como “universal que é

⁷⁶ Idem, *Ciência da Lógica*: a doutrina do ser [1812], p. 62.

⁷⁷ Ibidem, p. 57.

concreto em si”. É, então, esse desenvolvimento imanente do conceito que se revela como “método” do conhecer e alma imanente ao próprio conteúdo, sendo, por isso, a base para a consideração da Filosofia como ciência demonstrada, objetiva.

CONCLUSÃO

Levando em consideração o que foi exposto, torna-se possível compreender os limites que Hegel postula acerca das “filosofias do entendimento” no que concerne a sua formalidade e ao seu método de proceder, implicando uma consideração limitada da realidade, assim como pondo em risco a própria Filosofia. Esta última, até então, quando não se valia de sentimentos, no seu proceder, precisou recorrer ao método de ciências subordinadas, como a Matemática, para corroborar suas conclusões, como se observa em Spinoza, Wolf, dentre outros. Desse modo, a Filosofia não alcançaria sua formulação plena.

Hegel, compreendendo tais problemas, bem como as exigências de sua época, que requeria um desenvolvimento completo dos princípios filosóficos, como base do proceder racional, formula um procedimento próprio da Filosofia, a qual não mais precisaria partir de lemas, pressupostos, regras formais, mas principiaria da própria Coisa, não distinta do “método”, o qual é identificado com o desenvolvimento imanente da *ideia pura*, conteúdo substancial da Lógica, compreendida já em um sentido superior e tornada base de seu sistema filosófico. Assim, Hegel pode postular, com essa reformulação da Lógica e de um procedimento dialético e especulativo de pensar, uma filosofia não mais meramente formalista, que se nega a abarcar toda a realidade, não mais ignorando uma suposta “coisa em si”, mas que se reporta à totalidade do real, a sua inteligibilidade mesma, verificada no “elemento abstrato do pensar”, portanto, como uma “ontologia do real”.

REFERÊNCIAS

HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica: A doutrina do ser* [1812]. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* [1830]. Traduzido por Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* [1871]. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2005.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

_____. *Prolegómenos a toda Metafísica Futura* [1783]. Traduzido por José Oscar de Almeida Marques. Lisboa: Edições 70, 2008.

**WILSON LINS LEITOR DE NIETZSCHE: PENSAR O HOMEM A PARTIR DE
 SUA PRÓPRIA CONDIÇÃO.**

Rafael Almeida*

Roberto Sávio Rosa*

Resumo: O artigo desenvolvido pretende explicitar que o escritor baiano Wilson Lins desvela Nietzsche tal como este buscou ler os moralistas franceses: uma tentativa de se libertar dos fundamentos idealistas vinculados ao homem, e pensá-lo a partir de sua própria condição, a partir de seu próprio contexto. O “homem de elementos ideais” do qual Nietzsche procurava rejeitar, é, no caso de Lins, o enigma brasileiro que, por ter se emaranhado pelo amálgama cultural europeu, perdeu-se a si mesmo. Pensar o homem a partir de sua própria condição, significa, em Lins, pensá-lo dentro de sua condição de “estar-brasileiro”.

Palavras-Chave: Wilson Lins. Nietzsche. Moralistas franceses. Condição humana. Espírito Livre.

**WILSON LINS READER OF NIETZSCHE: THINKING OF MAN FROM HIS
 OWN CONDITION.**

Abstract: In this paper, we intend to show that the Bahian writer Wilson Lins reads Nietzsche as the German philosopher himself sought to read French moralists: an attempt to free themselves from idealistic elements linked to man. Wilson Lins tries to think of man from his own condition, from his own context. In the case of Lins, this means understanding the man within the condition of "being-Brazilian"

Keywords: Wilson Lins. Nietzsche. French Moralists. Human condition. *Free Spirit.*

1. Introdução

Nossa pretensão está no sentido de apresentar, de algum modo, que o escritor baiano Wilson Lins desvela Nietzsche tal como este buscou ler os moralistas franceses: uma tentativa de se libertar dos fundamentos idealistas vinculados ao homem, e pensá-lo a partir de *sua própria condição*. Ou seja, Lins procura no filósofo alemão (tal qual

* Graduando em filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (Uesc) - BA, Ilheus. Bolsista de iniciação científica - ICB vinculado ao projeto de pesquisa "A recepção de Nietzsche no Brasil a partir da Bahia: Wilson Lins e sua circunstância", sob orientação do prof. Doutor Roberto Sávio Rosa. E-mail: estudosrafael@gmail.com.

* Professor do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Santa Cruz UESC/BA. E-mail: savio@uesc.br.

ele buscou nos moralistas franceses) as ferramentas necessárias para pensar o brasileiro a partir de si mesmo, despido, portanto, de elementos advindos de fora.

No chamado segundo período do pensamento de Nietzsche, pode-se afirmar que ele buscou ler uma série de pensadores, tais como Montaigne, Pascal e Voltaire (que, por sua vez, têm em comum a classificação de *moralistas franceses*), com a intenção de rejeitar qualquer fundamento (metafísico) vinculado ao homem. Isto era possível pois estes tinham a prática daquilo que podemos chamar de a *realização de uma anatomia moral*, o que significa, grosso modo, uma abordagem do humano a partir de sua *própria condição*, a partir de sua *própria natureza*, de seu *próprio contexto*.

O “homem de elementos ideais-metafísicos” que Nietzsche procurava rejeitar, é, no caso de Lins, o enigma brasileiro que, por ter se emaranhado pela cultura europeia, isto é, em fundamentos advindos de fora, perdeu-se a si mesmo, caindo, então, em total imitação. Assim, pensar o homem a partir de *sua própria condição*, por seu *próprio contexto*, significa, na tarefa de Lins, pensá-lo dentro de sua condição de “estar-brasileiro”, que só a partir do conhecimento de si mesmo (e não do amálgama europeu proposto na literatura clássica) é capaz de afirmar e criar genuinamente. Com isso, Lins (em sintonia com seu momento histórico) quer desvincular os elementos exteriores que na verdade despersonalizam e (des)determinam a *intelligentsia* brasileira.

2. Como Nietzsche buscou ler os moralistas franceses

A segunda fase na trajetória filosófica de Nietzsche pode ser caracterizada, preponderantemente, por uma recusa radical de toda forma de idealismo. Neste sentido deve-se entender a busca do filósofo alemão pelo *Espírito Livre*: uma tentativa de afastar-se de qualquer “em si” de ordem idealista/metafísica. Esta fase intermediária de Nietzsche não à toa é marcada por *Humano, Demasiado Humano*⁷⁸: tudo aquilo que pretensamente é compreendido como sobre-humano, não passa, na verdade, de coisas demasiado humanas. Segundo Eugen Fink (1988, p. 50), o objetivo principal deste livro é a destruição da metafísica pela psicologia. Essa tarefa da psicologia como crítica da metafísica é encontrada por Nietzsche, de forma emblemática, no programa dos moralistas franceses de destruição dos fundamentos metafísicos da moralidade: o

⁷⁸ E por *A Aurora* e *Gaia Ciência*, que estão ambas também no sentido anti-metafísico.

filósofo alemão, enfim, acolhe o *ESPÍRITO LIVRE* precisamente nas figuras destes moralistas. Trata-se da escola francesa, principalmente dos séculos XVII e XVIII, a qual se notabilizou pela proposta de observar psicologicamente os problemas da moralidade e dos costumes dos homens, expressos, no mais das vezes, em estilo literário tipicamente breve, como é o caso do aforismo, da máxima e de sentenças morais (GIACOIA JUNIOR, 2000). Alguns dos “primeiros psicólogos”, como também são comumente chamados, são Voltaire, Jean de La Fontaine, La Bruyère, La Rochefoucauld, Michel de Montaigne, Blaise Pascal, Stendhal, Vauvenargues e Chamfort. Todos eles, sem exceção, interessam-se pelo homem sem recorrer a questões metafísicas ou teológicas, examinam a conduta humana sem buscar nenhum princípio transcendente; pelo contrário, preocupam-se com a natureza humana tal como eles mesmos a encontram, e não com a natureza humana universal de ordem ontológica (a qual demanda imperativos éticos universais). Os moralistas estudam o homem por ele mesmo.

Neste raciocínio, a partir do momento que Nietzsche é influenciado pelos moralistas franceses, ele passa a mudar drasticamente o seu modo de pensar desde então, e, inclusive, o estilo de sua escrita. A influência decorrente de tais leituras expressa-se não só no título da obra *Humano, Demasiado Humano*, mas também no modo como escreve, dado em aforismos. Segundo Scarlett Marton (1990, p. 70), é em Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargues e Chamfort, que se inspira o filósofo alemão ao adotar o aforismo como modo de expressão. Ademais, Nietzsche aproxima os moralistas dos gregos (pré-socráticos) no sentido de bem serem lidos e compreendidos, pois o modo como escreveram possuem características semelhantes.

Contudo, ao examinar a influência que os moralistas franceses exerceram sobre Nietzsche, buscaremos privilegiar menos a questão estilística e mais o conteúdo que o filósofo encontrou nos moralistas: enxergando-os enquanto *Espírito Livre*, ele encontrou as ferramentas necessárias para rejeitar qualquer fundamento (metafísico) vinculado ao homem. Numa palavra, o filósofo alemão buscou neles a anatomia moral do ser humano. Neste sentido, buscaremos ilustrar a prática da realização da anatomia moral especificamente em dois nomes, a saber, Montaigne (1533-1592) e Voltaire (1694-1778), com o propósito de expor a abordagem que estes fizeram do homem a partir de sua *própria condição*.

De saída é notável a influência de Montaigne a Nietzsche no que diz respeito ao estilo de expressão. Em Montaigne, a expressão toma a forma de um labirinto: seu pensamento vai e vem, executa voltas inesperadas, às vezes aparentemente contraditórias, esconde-se atrás de meias palavras ou de alusões enigmáticas, não manifesta o que pensa de uma vez só, sempre procurando levantar suspeitas e investigações.

O contexto do qual Montaigne faz parte é precisamente o de ruptura com as formas de pensamento vigente do mundo medieval. Alinhado à reflexão da cultura greco-romana, Montaigne desenvolve seu pensamento de modo a colocar o homem como centro da indagação racional. Assim, percebe-se, de antemão, o humanismo renascentista como alimento espiritual de Montaigne, enquanto postura de encarar a própria condição humana como objeto central de tudo, para o qual todas as questões convergem.

O contexto histórico do renascimento humanista é o período que rompe com a visão teocêntrica de mundo, valorizando, então, o interesse pelo homem considerado em si mesmo (MARCONDES, 2001). Ademais, a perspectiva humanística procura reviver o ambiente artístico, filosófico e cultural do que se imaginava ser o período clássico greco-romano, como é o caso de Montaigne. O célebre afresco de Rafael, *A Escola de Atenas*, pintado em 1510, talvez seja o que melhor ilustre a importância da redescoberta dos clássicos pelo humanismo renascentista. Neste sentido, o célebre fragmento “O homem é a medida de todas as coisas” do sofista Protágoras, passa a ser o lema que se apresenta como palavra final da ruptura com o contexto (teocêntrico) medieval (MARCONDES, 2001).

Para Montaigne, não há existência fora das fronteiras que se encontram o homem. Este é apenas um mero sujeito, que vive e morre, atravessando, alternadamente, a alegria e o sofrimento de viver. Não há nada de especial e metafísico no palco no qual o indivíduo atua: é somente para si mesmo que ele pode dirigir-se para conhecer-se. Ele é o ponto de partida e de chegada. Deste modo, Montaigne resguardaria o indivíduo da ideia segundo a qual há o Bom e o Mau “em si”, assegurando-lhe, então, a liberdade. Mas, se existe de fato uma razão transcendental organizadora do universo, a razão humana, diz Montaigne, não é assaz para penetrar em seus segredos e tem de governar a

vida apenas a partir de si mesmo. *O homem é sua própria metafísica.*

Com efeito, quando o assunto é Voltaire, pode-se considerá-lo como um filósofo cujas críticas são, em sua maior parte, travadas em prol da liberdade humana. Neste sentido, critica enfaticamente a postura de Pascal de valorar positivamente os sofrimentos da existência terrena do homem. De acordo com Voltaire, a obra *Pensamentos* tem o intuito de conceber o humano sob uma luz odiosa, tratando-o como um ser malvado e infeliz, eternamente condenado em decorrência do pecado original. O que está em jogo é que, devido à queda adâmica, o cristianismo de Blaise Pascal é marcado por uma condição de miserabilidade. O pecado primevo fez do homem um ser miserável, corrompido e fendido. Pascal afirma que este na verdade configura-se enquanto um ser miserável e extraviado, sempre sujeito à mudança e ao devir, com uma duração de vida efêmera. Ademais, o homem é um “barro miserável” (PASCAL, 1965, p. 44), sendo, então, infeliz e fraco, mentiroso e hipócrita, tedioso e fastioso, vazio, vazio e medíocre (PASCAL, 1965, p. 106), alcançando, assim, o posto de mais fraco da natureza, tal qual um caniço. Contra Pascal, Voltaire procura tomar partido da humanidade: “Ouso tomar partido da humanidade contra esse misantropo sublime”⁷⁹ (VOLTAIRE, 1984, p. 46). Segundo diz na obra *Cartas Inglesas*:

Por que abominar nosso ser? Nossa existência não é tão infeliz como querem que acreditemos. É ideia de um fanático encarar o universo como uma prisão e todos os homens como criminosos a serem executados. (VOLTAIRE, 1984, p. 48)

Ainda no mesmo livro:

O homem é o mais perfeito dos animais, o mais feliz e o que vive mais tempo. Portanto, em vez de nos espantarmos e de nos lamentarmos pela infelicidade e pela brevidade da vida, devemos surpreender-nos e congratular-nos com nossa felicidade e com sua duração. Raciocinando apenas como filósofo, ousa dizer que há muito orgulho e temeridade em pretender que por nossa natureza deveríamos ser melhores do que somos (Grifo nosso; VOLTAIRE, 1984, p. 52)

O que há de subjacente nessas reflexões anti-pascalianas é justamente a tentativa de retirar o peso metafísico que soterrou a existência humana como indigna, precária, pecaminosa e abjeta, algo que se deve à culpabilidade do homem promovido pelas

⁷⁹ Contudo, a postura que ele tem em relação a Pascal é demasiada respeitosa e cavalheira: "Respeito o gênio e a eloquência de Pascal, mas quanto maior meu respeito, tanto maior minha convicção de que ele próprio teria corrigido muitos de seus 'Pensamentos', lançados ao acaso sobre o papel, para serem examinados depois. Admirando seu gênio, combato algumas de suas ideias" (VOLTAIRE, 1984, p. 46).

ideias transcendentais do cristianismo (eis outra influência a Nietzsche: o combate de ambos toma sempre a forma de uma “cristianofobia” ou de um “antiplatonismo”, o que não deixa de ser o mesmo, pois, como sabemos, a luta dos dois, no limite, é contra a metafísica). Assim, devemos encarar o partido que ele toma da humanidade, como uma tentativa de inocentar o humano (do fardo metafísico). No *Dicionário Filosófico*, pergunta se “o Supremo Bem neste mundo não poderia ser encarado como Supremamente Quimérico?” (VOLTAIRE, 1984, p. 110).

Com efeito, Voltaire também se contrapõe à ideia que Pascal tem da natureza humana:

Nossas diversas vontades não são uma contradição na natureza, e o homem não é, de modo algum, um sujeito simples. É composto de uma quantidade inumerável de órgãos; se um destes se altera um pouco, necessariamente muda todas as impressões do cérebro e faz com que *o animal* tenha novos pensamentos e novas vontades (Grifo nosso; VOLTAIRE, 1984, p. 47)

Essa característica de aproximar o homem do animal, explicitamente assemelha-se e muito com a postura nietzschiana. Longe de estabelecer fronteiras explícitas, Voltaire o tempo todo utiliza de comparações nas quais o animal humano e os demais animais estão bem próximos. Na obra *O Filósofo Ignorante*, ele diz:

Assim, pois, se o pensamento do homem fosse também a essência de sua alma, o pensamento do cão seria também a essência sua; se o homem tivesse sempre ideias, seria preciso que os animais também as tivessem sempre (VOLTAIRE, 1984, p. 301)

Ainda neste sentido, o pensador francês sempre faz questão de chamar atenção – em pleno século da aurora da razão onipotente – para a presença do *instinto* no homem que, inclusive, é o que governa este animal humano: “Somos governados pelo instinto como os gatos e as cabras. É mais uma semelhança que temos com os animais, semelhança tão incontestável como a do nosso sangue, das nossas necessidades, das funções do nosso corpo” (VOLTAIRE, 1984, p. 224). Portanto, se Voltaire aproxima o homem dos demais animais, com isto pretende, sobretudo, despi-lo de preconceitos idealistas.

Posto isto, podemos ver de perto a principal afinidade entre Voltaire e Nietzsche: a crítica à metafísica logocêntrica, isto é, à ideia da razão como capaz de conhecer o âmago da existência. Em primeiro lugar, esta vertente de Voltaire deve-se a sua filiação

à teoria empirista do conhecimento desenvolvida por John Locke, a quem tanto o influenciou. Portanto, sendo empirista, Voltaire não acredita em ideias inatas ou sobrenaturais: “trazemos realmente tantas ideias inatas quantas cores e pincéis Rafael e Michelangelo trouxeram ao nascer” (VOLTAIRE, 1984, p. 301). Em segundo lugar, Voltaire coloca-se em oposição a todos os seus contemporâneos que passaram suas vidas a buscar a causa última e essencial do mundo e do homem. Para ele, “no que se refere aos primeiros princípios, somos tão ignorantes como quando estávamos no berço” (VOLTAIRE, 1984, p. 299). E mais: “já vimos que nenhum primeiro motor, nenhum primeiro princípio pode ser apreendido por nós” (VOLTAIRE, 1984, p. 301).

Ao cabo, a postura respeitosa que tem por Pascal é muito emblemática quanto à conduta que ele tem em geral com os autores que lê, principalmente com aqueles que Voltaire discorda. Em prol da liberdade, ele rejeita veementemente todo tipo de sectarismo, fanatismo, fundamentalismo e intolerância. São extremamente nítidas a preocupação e a rejeição dele para com as perseguições de seu tempo, por conta de ideias então encaradas como opostas à (suposta) verdade. Mesmo com aqueles que pensaram diferente dele, Voltaire preocupa-se muito com uma sociedade na qual não é possível existir a diferença de pensamento. Como entusiasta da liberdade humana, o pensador francês sabe rir de si mesmo e aconselha o riso aos outros: nisso se aproxima do *Espírito Livre* que Nietzsche tanto buscava.

Com efeito, uma vez explicitada a exposição destes três pensadores franceses, nota-se como Nietzsche se apropria do que é dito e também do que não é dito por eles (buscando o que está nas entrelinhas), capta o tom e a atmosfera, adapta as ideias, quiçá, discorda de algumas, reinterpreta sem medo de deteriorar os sentidos – ou seja: encontra nos moralistas franceses as ferramentas necessárias de uma psicologia que destrói a metafísica. Assim, a pretensão de nosso texto repousa em tentar mostrar, de algum modo, que a forma *como* Nietzsche buscou ler os moralistas franceses, assemelha-se com a forma *como* Lins desvelou o pensamento de filósofo alemão: a busca pelo *Espírito Livre* que possibilitará despir o homem de todos os fundamentos que não seja os de seu próprio contexto. Passemos, então, ao escritor baiano.

3. Como Lins buscou desvelar Nietzsche

“Onde nasci? De quem nasci? Para que nasci?” (LINS, 1938, p. 190).

“Onde estou que nunca me encontrei?” (LINS, 1938, p. 191).

Wilson Lins procura desvelar Nietzsche, o “Último Profeta do Individualismo” (LINS, 1945), do seguinte modo: buscando no filósofo alemão as ferramentas para a afirmação de sua independência individual, ao invés de lê-lo como uma filosofia de arcabouço conceitual, sistemática, ele permite que os próprios livros de Nietzsche, por si mesmos, expliquem e justifiquem o pensamento do autor. Portanto, da mesma forma que o pensador alemão se apresenta como anti-metafísico, Lins desvela seu pensamento neste preciso sentido, isto é, não tentando interpretá-lo de modo conceitual. Segundo diz: “Para se conhecer Nietzsche, em todo esplendor de suas contradições e intemperanças, erros e acertos, injustiças e justezas, não basta ler todos os seus livros: é preciso lê-los com espírito nietzschiano” (LINS, 1945).

Lins interpreta Nietzsche da forma como ele próprio pensou sua filosofia:

A obra de Nietzsche não é o resultado de um plano previamente estudado e sim o fruto espontâneo do seu eterno sofrimento, de sua insatisfação eterna. *Não procurem a fria Razão esquemática dos castrados mentais, na obra de Nietzsche, pois não a encontrarão. (...) É mais um Sentimento, que propriamente a Razão* (Grifo nosso. LINS, 1945, p. 15).

Com isso, Lins busca nos textos nietzschianos o espírito libertador capaz de inspirá-lo a emancipar-se⁸⁰ e, assim, resgatar a autenticidade do homem brasileiro, ao desnudá-lo de todo e qualquer fundamento advindo de fora, e iniciar, a partir de sua própria personalidade autêntica, um espírito nacional que se expresse como Força nova e criadora – e não humilde submissa e imitadora.

O que está em jogo é o enigma brasileiro: nossa cultura, produto de um estupro europeu, esforçou-se para esboçar uma civilização aos moldes da europeia, mas que não é europeia propriamente. Até então, todo nosso ímpeto consistia em imitar.

O Brasil de nossos dias, como a Alemanha da mocidade de Nietzsche, é um autêntico exemplo de falta de cultura. A imitação é o nosso principal traço característico. (Grifo nosso. LINS, 1945, p. 74-5).

E mais:

⁸⁰ Lins diz que foi Nietzsche que o arrancou do integralismo (LINS, 1945, p. 8).

OCCURSUS **REVISTA DE FILOSOFIA**

Se cultura, como quer Nietzsche, é unidade de estilo de vida, o Brasil português possuía uma cultura, porque a sua unidade de estilo de vida e a unidade dos seus costumes sociais, eram um fato. Reinava em todo país, entre reinóis e nativos, o mesmo paladar artístico e o mesmo sentimento religioso. E o que temos agora? Uma cultura brasileira? Uma língua brasileira? Não. (LINS, 1945, p. 76)

A prática brasileira reduz-se a fazer, seriamente, cópia servil do modismo europeu, a qual mal se adéqua a nossa personalidade e ao nosso ambiente. Neste sentido o brasileiro encontra-se como enigma: enquanto Brasil do mundo sensível da “a” Europa inteligível, somos reflexo da invenção estrangeira, isto é, somos um estrangeiro em nosso próprio país.

No seu livro *Zaratustra me contou...*, Lins se inspira nas críticas nietzschianas à decadência moral do mundo atual, para dar corpo e alma à história de um homem sem alma – *o homem-brasileiro*. O que se encontra no personagem central do referido livro é, de fato, a falta de unidade cultural. Assassino de sua própria alma, procura em outros territórios seu apanágio cultural:

[depois de ter visto a própria alma boiando no mar, pois assassinara-a, já que esta se negava a submeter-se à herança intelectual europeia, o personagem sem nome é hostilizado pelo marujo, o qual grita:] Embriaga-te bem de Europa; imagina mundos colossais com os teus Heróis e Homens-Fatos, mas de uma coisa, fica sabendo, satânico judeu que OUTRA ALMA JAMAIS HAS DE ENCONTRAR, para povoar *esta múmia vazia em que TE encontras mudado*. Vai-TE... (Grifo nosso. LINS, 1938, p. 31-2).

Não sendo suficiente ter um nome (elemento essencial de identidade) dado por alguém fora de sua rede cultural (o que nos lembra, por certo, a história de um país nomeado *pau-brasil*), o personagem principal é um dos pouquíssimos brasileiros que vivem no paraíso zaratustrico. Além de serem “todos pobres, anêmicos, pálidos, e ninguém os conhece”, estes poucos brasileiros são uns “desgraçados párias, uns infelizes mendigos de fama e notoriedade” (LINS, 1938, p. 146). De todos estes “pobres personagens do romance brasileiro” (LINS, 1938, p. 147), o Sabiá da mata, dos versos de Gonzaga, era o “único herói da literatura, indígena bem tratado e em bom lugar” (LINS, 1938, p. 150).

Ademais, a mais marcante e sem dúvida o mais importante traço da personalidade do protagonista é, pois, a falta e conseqüente procura de sua própria personalidade. Lins dedica significativa parte do romance para descrever a desvairada

procura dele por si mesmo: “Eu! 'Eu!' onde estás? Onde estou? Onde estou? Onde estás, Gotz? brasileiro, ínfima criatura, onde estás?” (LINS, 1938, p. 154). Com isso, Lins quer explicitar que ao invés de encarar a cultura europeia como um instrumento para criar coisas novas a partir dos elementos de nossa própria terra, o brasileiro encarou-a como um meio de prolongação da própria Europa. De joelhos e servil, o brasileiro perdeu sua inocência.

Sob este contexto, pensar o homem a partir de sua própria condição, significa, na tarefa de Lins, pensar a identidade nacional a partir de sua própria inocência, no mesmo sentido de que o povo helênico era inocente. Lins pensa que o brasileiro tem que construir sua morada com ferro e madeira próprios de sua pródiga terra, e fazer de sua linguagem uma língua universal, e não o resultado de uma imitação.

Ao propor-se isso, o escritor baiano acaba mesmo por apreender seu momento histórico: era de extrema importância para os modernistas brasileiros viver a captar o espírito de seu tempo, e, do mesmo modo, conectar a *terra brasilis* às correntes estrangeiras (CAMARGOS, 2002, p. 30-1). Derivado do termo *modernus*, vocabulário de origem medieval, o modernismo surgiu pela primeira vez em meados do século XIX, na Alemanha. Percorrendo a Europa e os Estados Unidos, o termo chega à América espanhola, na qual recebe inúmeras conotações culturais e sociais. Grosso modo, modernismo diz respeito aos vários movimentos artísticos e literários (cubismo, expressionismo, futurismo, vorticism, construtivismo russo, dadaísmo etc), que, na dobradiça do século XIX para o XX, colocaram em xeque e mesmo desconstruíram sistemas estéticos então petrificados. Os modernistas pregavam o resgate de uma cultura nativa autêntica, e, por isso mesmo, lutavam pela brasileirização da criação plástica e literária (CAMARGOS, 2002).

Graça Aranha, então já consagrado como escritor e diplomata, apresenta uma conferência na academia brasileira de letras, em que ele diz:

Toda a cultura nos veio dos fundadores europeus. Mas a civilização aqui se caldeou para esboçar um tipo de civilização, que não é exclusivamente europeia e sofreu as modificações do meio e da confluência das raças povoadoras do país. *É um esboço apenas sem tipo definido* (conferência de Graça Aranha na Academia Brasileira de Letras, em 19 de junho de 1924).

Com efeito, uma das ideias que Lins mais confere destaque no *12 Ensaios sobre*

Nietzsche – se é que não se trata realmente da principal ideia – é o conhecimento que temos de ter de nós mesmos:

O problema essencial – o conhecimento de si – este o homem olvida, deixa no esquecimento, para cuidar de tecer ilusões e conceitos em cujas teias se perde para não mais se reencontrar (LINS, 1945, p. 83)

Neste raciocínio Lins confere destaque ao problema essencial do conhecimento de si. No livro *Zaratustra me contou...*, Wilson Lins diz:

Desgraçada desgraça de todo brasileiro. De todo brasileiro, que assassina sua verdadeira alma, a alma que a terra lhe deu, para sair pelas alheias pátrias, à procura de alheias almas, e no final de contas, nem a sua primitiva reconquista. Fica como agora me acho, sem alma, sem personalidade, se aquecendo num sol que não é seu, um sol sem brilho (LINS, 1938, p. 270).

Lins entende que o único meio que resta para o estabelecimento da unidade do brasileiro, como indivíduo ou como povo, é um esforço de compreensão profunda de si mesmo – ao se (auto)desconhecer, o brasileiro perdeu a si mesmo tornando-se uma esfinge e nem se deu conta disso.

Lins quer ser um moderno: temos de criar nossa *própria* expressão! Em vez da imitação, a criação! Nem a imitação europeia, nem a estadunidense, mas sim a liberdade criadora brasileira!

4. Considerações finais

A importância de Nietzsche como filósofo e moralista, está, precisamente, no seu apego incondicional à Liberdade; (...) – a Liberdade de pensamento (LINS, 1945)

Utilizando os moralistas franceses, Nietzsche quer desmoralizar os ideais da metafísica, e, assim, ter uma reviravolta do homem livre. É para isso que ele se serve da desmistificação psicológica da metafísica: para elevar a grandeza do animal humano em detrimento do além-mundo. Ao recorrer aos moralistas, Nietzsche quer desfazer o “em si”, típico do mundo inteligível. Assim, estes pensadores franceses são aqueles que conseguiram aproximar o filósofo alemão do *Espírito Livre*.

Do mesmo modo, utilizando a ferramenta nietzschiana Lins quer desfazer os elementos estrangeiros então vinculados à nossa (falta de) identidade, e retomar a originalidade própria do estar-brasileiro. Lins apreende o *Espírito Livre* na medida em que se liberta da grande servidão do estar-brasileiro sob a tutela da cultura estrangeira. E

porque o escritor baiano anseia tanto por se libertar desta gigantesca ficção? Precisamente porque a autenticidade brasileira se perdeu nessa teia de misturas abstratas. Neste raciocínio, apenas enquanto o brasileiro não se conhecer bem, que equivale a conhecer-se a partir de sua própria personalidade, apenas enquanto deixar de ser estrangeiro para si próprio poderá, então, desfazer seu enigma. Temos assim, Lins leitor (do *Espírito Livre*) de Nietzsche: *por um pensamento autônomo!*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMARGOS, Marcia. **Semana de 22** – entre vaias e aplausos. Sao Paulo: Boitempo, 2002;

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988;

GIACOIA JUNIOR, Osvaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000;

LINS, Wilson. **12 Ensaios de Nietzsche**. Bahia: Edição O Impacial, 1945;

LINS, Wilson. **Zaratustra me contou...** . Bahia: Tipografia Naval, 1938;

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia** - Dos pré-socráticos a Wittgenstein. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001;

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

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaios** - volume 1. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2004;

PASCAL, Blaise. **Coletânea do pensamento de Pascal** - org. de Mauric François. São Paulo: Martins, 1965;

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984;

TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro**: apresentação dos principais poemas, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 até hoje. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 1987;

VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Cartas Inglesas; Tratado de Metafísica; Dicionário filosófico; O filósofo ignorante**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA VIRTUDE EM ARISTÓTELES

Paulo Sérgio Cruz Barbosa*

Resumo: O artigo trata de uma leitura introdutória sobre a virtude em Aristóteles. Esse tema é importante porque a partir do entendimento de justiça, principalmente em *Ética a Nicômaco*, é possível traçar um fio condutor para entender diferentes áreas do pensamento ético do filósofo. Para o pensador grego, a virtude é uma manifestação da alma. Isso significa que há uma disposição de caráter que se relaciona com a escolha de ações diante das paixões, trata-se de uma atitude ética que consiste em uma mediania determinada por um princípio próprio do homem dotado de sabedoria prática.

Palavras-Chave: Virtude, Ética, Alma, Justiça, Felicidade.

INTRODUCTION À L'ÉTUDE DE LA VERTU DANS ARISTÓTELES

Résumé: L'article traite d'une lecture introductive sur "la vertu chez Aristote". Ce thème est important parce que de la compréhension de la justice, en particulier dans l'Éthique de Nicomaque, il est possible de tracer un fil pour comprendre les différents domaines de la pensée éthique du philosophe. Pour le penseur grec, la vertu est une manifestation de l'âme. Cela signifie qu'il y a une disposition de caractère qui est liée au choix des actions avant les passions, et qui est cohérente dans une médiane (moyen terme) qui est déterminée par un principe rationnel propre à l'homme doué de sagesse pratique.

Mots Clés: Vertu, Ethique, Âme, Justice, Bonheur.

Introdução

A ética de Aristóteles é essencialmente teleológica. Isto é, toda ação pressupõe um *fim*. Portanto, todas as pessoas, quando realizam uma ação, almejam a finalidade desta ação e esse fim é sempre um *bem*. Pode-se dizer que o *bem* é a finalidade de todas as coisas, aquilo a que todas as coisas tendem. Aristóteles ressalta isso em *Ética a Nicômaco*, que é a sua principal obra sobre as virtudes.

Toda arte e toda investigação, bem como toda ação e toda escolha, visam um bem qualquer; e por isso foi dito, não sem razão, que o bem é aquilo a que as coisas tendem. Mas entre os fins observa-se uma certa diversidade: alguns

* Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Professor de Filosofia e Sociologia da rede particular de ensino em Fortaleza - CE. Membro do Grupo de Estudos Rousseau da Universidade Federal do Ceará - UFC. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9243062912712965>; E-mail: psfilosofia@gmail.com

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

são atividades, outros são produtos distintos das virtudes das quais resultam; e onde há fins distintos das atividades das quais resultam; e onde há fins distintos das ações, tais fins são, por natureza, mais excelentes do que as últimas.⁸¹

Assim, como as ações são inúmeras, cada ação tem a sua finalidade. Por exemplo: o *fim* da medicina é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia militar é a vitória e o da economia é a riqueza.

Os *fins* são muitos e diversos na dinâmica das ações, porém deve haver um fim último para todas as coisas, algo onde tudo o que se faz seja para atender ao interesse desse *fim*. Ele deve ser o bem supremo, conhecê-lo e saber como é possível alcançá-lo é uma virtude. Segundo Aristóteles, este *bem* que todo homem almeja é a *felicidade*.

Em palavras, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem que este bem é a felicidade e consideram que o bem viver e o bem agir equivalem a ser feliz; porém, divergem a respeito do que seja a felicidade e o vulgo não sustenta a mesma opinião dos sábios.⁸²

No âmbito da ética, o *sumo bem* é a *felicidade*, mas nem todo homem sabe onde e como encontrá-la. Algumas pessoas procuram na riqueza, outras no poder, outras ainda no prazer e na honra; contudo tais coisas não são um *fim*, e sim um *meio*. Portanto, o *fim* (a *felicidade*) não está nem na riqueza nem no poder, muito menos no prazer e na honra, pois estes são apenas instrumentos de procura que podem conduzir até ela.

Segundo Aristóteles, não se pode encontrar a *felicidade* de forma simples, pois sua essência é complexa. Isso significa que, para encontrá-la, é preciso passar por um árduo caminho que leve a interioridade (*alma*) e a exterioridade (sociabilidade). Com outros termos, para que o homem possa vislumbrá-la, faz-se necessário levar em consideração a manifestação da *alma* (vida contemplativa) e a dinâmica das atitudes (vida política). Portanto, é a conciliação entre a contemplação e a ação que pode propiciar a *felicidade*.

Então, o que seria capaz de propiciar um esclarecimento científico e racional sobre a práxis do bem supremo? Para Aristóteles, a arte que tem a competência

⁸¹ *Ética a Nicômaco*, I, 17.

⁸² *Ibidem*, 19.

educativa para isso é a *Política*. Ela é a arte mestra, pois todas as ações dos cidadãos e do *Estado* estão subordinadas às decisões políticas, assim como todas as outras artes também ficam subordinadas a ela.

Se todo homem é um animal político por natureza, a *felicidade* só é possível na vida social e na participação política. Por isso, a necessidade do homem ser sempre virtuoso em suas ações para que se possa vislumbrar o bem supremo, pois a *felicidade* está não para todo homem, mas para todo homem que seja virtuoso. Desse modo, as virtudes são uma manifestação da *alma* a qual busca, constantemente, a *felicidade*.

A virtude: o equilíbrio da *alma*

Segundo Aristóteles, as virtudes caracterizam-se, principalmente, pelo *meio-termo* entre a falta e o excesso. Existem duas espécies de virtudes: a intelectual e a moral. A primeira resulta do ensino e, por isso, precisa de experiência e tempo; a segunda é adquirida através do hábito, sendo construída através do exercício, como acontece com as artes, por exemplo:

Como vimos, há duas espécies de virtude, a intelectual e a moral. A primeira deve, em grande parte, sua geração e crescimento ao ensino, e por isso requer experiência e tempo; ao passo que a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, de onde o seu nome se derivou, por uma pequena modificação dessa palavra.⁸³

Portanto, virtude, na concepção do filósofo, trata-se de uma disposição da *alma* adquirida com a força do hábito. Ela (a virtude) tem o poder de fazer do homem um ser *bom*. No entanto, para que isso seja possível faz-se necessário que ele seja justo em suas ações. Diante disso, cabe uma interrogação: como é possível ter atos virtuosos e consequentemente ser um homem justo? Com outros termos: diante da realidade das *paixões*, como encontrar um *meio-termo* entre o que se falta e o que se excede? Conforme Aristóteles, é justamente através do equilíbrio das ações (*meio-termo*)⁸⁴ que o homem pode ser justo. A educação para a prática dos atos justos deve acontecer a partir da razão e desde muito cedo. Logo, se um homem é virtuoso é porque ele é do *bem*.

⁸³ Ibidem, 40.

⁸⁴ Por meio-termo no objeto quero significar aquilo que é equidistante em relação aos extremos, e que é o único e o mesmo; e por meio-termo em relação a nós, quero dizer aquilo que não é nem demasiado nem muito pouco, e isto não é o único e o mesmo para todos.⁸⁴ (Ibidem. II, 47).

Isso significa que ele escolheu, racionalmente, o *bem* e passou a praticá-lo, porque a virtude do homem também será a disposição a qual o torna *bom*. A virtude é, pois, uma disposição de caráter que determina as escolhas das ações e que consiste, essencialmente, na observância do *meio-termo* ou *mediana* diante das ações.

A virtude é, então, uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta, pois nos vícios ou há falta ou há excesso daquilo que é conveniente no que concerne as ações e as paixões, ao passo que a virtude encontra e escolhe o meio-termo. Portanto, acerca do que ela é, isto é, qual é a definição da sua essência, a virtude é uma mediania, porém com referência ao sumo bem e ao mais justo, ela é um extremo.⁸⁵

É importante ressaltar que nem todo tipo de *paixão* admite a prática do *meio-termo*, visto que há algumas ações oriundas de certas *paixões* as quais implicam maldades por si mesmas, como a inveja, por exemplo; na essência dela há somente o mal, pois a maldade é inerente à sua natureza, impedindo um correspondente virtuoso.

Nesse sentido, Aristóteles apresenta dois tipos de *paixões*: voluntárias e involuntárias. Esses dois tipos devem ser levados em consideração no momento da ação. É involuntária aquela ação que acontece por meio de impulso ou ignorância. Nesse tipo de ação, não há muita responsabilidade, no entanto, a ação voluntária pode ser fruto de um ato de escolha e, nesse caso, a responsabilidade é maior. Todavia, é importante mencionar que o “ato de escolher” parece ser voluntário, mas não se identifica totalmente ao “ser voluntário”, porque o ato de escolher tem um conceito mais extenso. A escolha envolve um princípio racional, ou seja, o pensar. Por isso, determinadas ações serão involuntárias ou voluntárias de acordo com as circunstâncias:

Tais atos, então, são mistos, mas se assemelham mais a atos voluntários em função de serem escolhidos no momento em que se fazem, e a finalidade de uma ação varia conforme as circunstâncias. Assim, ambos esses termos, “voluntário” e “involuntário”, devem ser usados com referência ao momento da ação.⁸⁶

O homem é um ser racional e isso o diferencia consideravelmente dos outros animais. É a capacidade de pensar que faz o homem fazer escolhas. Então ele pode escolher ser justo ou injusto. A justiça é um desejo deliberado e pertence ao universo da

⁸⁵ Ibidem. I, 49.

⁸⁶ Ibidem. III, 56.

virtude. Já que o homem justo saberá escolher o ato que seja justo. Para Aristóteles o homem, quase sempre é o principal responsável por suas próprias ações, visto que é um ser pensante. Assim, tanto o bem como o vício são, na maioria das vezes, atos voluntários. Por isso cabe à consciência de cada um escolher o bem ou o mal.

As virtudes morais

As principais virtudes morais são: a *coragem*, a *temperança*, a *liberalidade*, a *magnificência*, a *magnanimidade* e a *justiça*. Mas, segundo Marilena Chauí, em sua obra *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, o quadro das virtudes morais em Aristóteles é bem mais complexo.

Abaixo será apresentado um quadro que irá representar as virtudes morais divididas segundo a interpretação de Marilena Chauí:

AS VIRTUDES MORAIS EM ARISTÓTELES⁸⁷

Sentimento ou paixão (por natureza).	Situação em que o sentimento ou a paixão são suscitados.	Vício (excesso) (por deliberação e por escolha).	Vício (falta) (por deliberação e por escolha).	Virtude (justo meio) (por deliberação e por escolha).
Prazeres	Tocar, ter, ingerir.	Libertinagem	Insensibilidade	Temperança
Medo	Perigo, dor.	Covardia	Temeridade	Coragem
Confiança	Perigo, dor.	Temeridade	Covardia	Coragem
Riqueza	Dinheiro, bens.	Prodigalidade	Avareza	Liberalidade
Fama	Opinião alheia.	Vaidade	Humildade	Magnificência
Honra	Opinião alheia.	Vulgaridade	Vileza	Respeito próprio
Cólera	Relação com os outros.	Irascibilidade	Indiferença	Gentileza
Convívio	Relação com os outros.	Zombaria	Grosseria	Agudeza de espírito
Conceder prazer	Relação com os outros.	Condescendência	Tédio	Amizade
Vergonha	Relação de si com outros.	Sem-vergonhice	Timidez	Modéstia

⁸⁷ Chauí, M.S. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, p. 27.

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

Sobre a boa sorte de alguém	Relação dos outros consigo.	Inveja	Malevolência	Justa apreciação
Sobre a má sorte de alguém	Relação dos outros consigo.	Malevolência	Inveja	Justa indignação

Como foi exposta no quadro representativo, a coragem é o *meio-termo* entre o medo e a audácia. O homem corajoso é justamente aquele que não teme os perigos mais incomuns a não ser o medo da morte. Ela é uma virtude que enobrece a *alma*. A covardia e a temeridade são respectivamente a carência e o excesso. E a coragem ou a bravura fica no meio.

A temperança é o justo meio em relação aos prazeres; a intemperança é a insensibilidade à falta deles. Ao homem intemperante somente interessa o gozo do objeto em si, no comer, no beber e na união dos sexos. Por causa dos prazeres, a intemperança é, dentre os vícios, a mais difundida e motivo de censura, porque os domina não como homens, mas como animais. Estas duas virtudes são muito importantes na construção do equilíbrio. Elas permitem que o homem seja justo em suas atitudes.

A liberalidade é o justo meio no que diz respeito ao uso dos bens materiais. O equilíbrio da ação está tanto no ato de dar como no de receber. O homem liberal é aquele que mantém o justo meio no ato de receber e a virtude que está ligada à liberalidade é a magnificência, esta modera as despesas das grandes riquezas. A avareza é deficiente no dar e o excesso no receber; a prodigalidade excede no dar e no não receber; elas não tardam em exaurir as posses porque dão em excesso.

A virtude das grandes coisas é a magnanimidade. O homem magnânimo é aquele que se considera digno de grandes coisas, ele quer ser sempre o maior. Mas para Aristóteles não é fácil ser magnânimo, pois para sê-lo se faz necessário ser *bom*. Então, esta virtude implica a bondade. Só é verdadeiramente grande quem é *bom*.

Sobre a justiça, defende-se que ela é um tema central na filosofia ética de Aristóteles. Mas o que seria a justiça na visão do filósofo?

OCCURSUS **REVISTA DE FILOSOFIA**

Aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e a desejar o que é justo; e de modo análogo, a injustiça é a disposição que leva as pessoas a agir injustamente e a desejar o que é injusto.⁸⁸

Como foi visto, a justiça é a disposição de caráter que torna as pessoas propensas a desejar o que é justo e a fazê-lo. Por propiciar sempre o bem, ela é considerada pelo filósofo como a maior de todas as virtudes. É importante ressaltar que a justiça está diretamente ligada à participação política, pois o homem justo é aquele que sabe respeitar as leis sociais e o homem injusto faz o contrário.

Tanto o homem que infringe a lei como o homem ganancioso e ímprobo são considerados injustos, de tal modo que tanto aquele que cumpre a lei como o homem honesto obviamente serão justos. O justo, portanto, é aquele que cumpre e respeita a lei e é probo, e o injusto sem lei e ímprobo.⁸⁹

Como a justiça é a maior de todas as virtudes, ela age como uma grande educadora do homem, ou seja, o melhor de todos os homens é aquele que é justo.

Assim, essa forma de justiça é a virtude completa, embora não de modo absoluto, mas em relação ao próximo. Por isso, a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes, e nem Vésper e nem a estrela-d'alva são tão maravilhosas; e proverbialmente, “na justiça se resumem todas as virtudes”⁹⁰

Como foi mencionado, Aristóteles defende que a justiça é a virtude mais perfeita. Ela é, indubitavelmente, a maior e a melhor de todas as virtudes. É ela que realmente torna o homem virtuoso não só para si, mais também para a vida política. Segundo o filósofo o melhor dos homens é aquele que consegue esta proeza e o pior aquele que não tem caráter suficiente para tal atitude.

É importante ressaltar que é o caráter voluntário ou involuntário que determina o justo. O homem somente é justo quando age de maneira voluntária, e se age involuntariamente não é justo nem injusto, a não ser por acidente. Isso mostra a total responsabilidade do homem diante dos seus atos, suas escolhas que irão torná-lo justo ou injusto.

⁸⁸ *Ética a Nicômaco*, V,103.

⁸⁹ *Ibidem*, 104.

⁹⁰ *Ibidem*, V, 105.

Ainda, dentre as outras virtudes, pode-se também destacar a doçura a qual é o justo meio entre o sentimento de irritação e a força. Para o filósofo o homem doce não é vingativo, mas sempre está disposto a perdoar.

Diante do estudo de todas as virtudes, sabe-se que a importância da prática de todas elas no dia a dia é possibilidade de vida feliz. De acordo com Phillipe, “as virtudes podem ser consideradas como virtude de moderação de nossos prazeres e de nossas covardias, portanto, como espécies de temperança e de força.”⁹¹ Eis a importância delas na construção da *felicidade*.

As virtudes intelectuais

Depois do estudo sobre as virtudes morais, faz-se necessária uma leitura sobre as virtudes intelectuais. Elas também são disposições da alma e através delas a alma pode vislumbrar a verdade. As principais são: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva. Mais precisamente, elas se dividem assim:

- Arte ou *technè*;
- Ciência ou *epistéme*;
- Sabedoria prática, ou *frónesis*;
- Sapiência, ou *sofia*;
- Intelecto ou *noús*.

A arte é uma disposição do ato de fazer, uma virtude que exige mais produção do que ação, por isso é uma excelência intelectual; o conhecimento científico é criação e transformação, elas capacitam o homem para a evolução da aprendizagem; a sabedoria prática é uma disposição da alma que tem a capacidade de ajudar o homem a discernir sobre o que é bom ou ruim para si e para outro. Desse modo, o homem sábio delibera sobre as coisas boas tanto no capô individual como diante da vida social e política; a razão intuitiva é aquilo pelo qual se aprende as últimas premissas de onde parte a ciência, é através dela que se tem consciência dos primeiros princípios racionais; a sabedoria teórica é a combinação da intuição com a ciência, ela se aproxima muito de

⁹¹ Phillipe M.D. *Introdução à Filosofia de Aristóteles*, p. 57.

“Sofia”, ou “Filosofia”, e é através dela que o homem pode chegar à verdade, por isso ela é a ciência perfeita.

É evidente que a mais exata das ciências será a sabedoria. O sábio, portanto, deve conhecer não somente, o que provém dos princípios, como também a verdade sobre os princípios. Assim, ao mesmo tempo, a sabedoria será o nous e ciência, e elas terão de certa forma uma cabeça, ciência das realidades mais sublimes.⁹²

Dentre as virtudes intelectuais, destaca-se a “sabedoria”, por se identificar com a Metafísica ou “filosofia primeira”, e ser a mais elevada das ciências teóricas, ou como diria o filósofo, “ciência das realidades mais sublimes”. É importante ressaltar que o homem sábio é o homem prudente, mas a prudência está a serviço da sabedoria. Nesse sentido, a prudência é o meio e a sabedoria é o fim e, comparavelmente, uma é a saúde e a outra, a medicina.

Considerações finais

Depois dessa leitura introdutória sobre “as virtudes em Aristóteles”, pode-se concluir que todos os tipos de virtudes são necessárias para a construção do bem maior almejado por todos: a felicidade. Foi visto que para isso deve-se considerar um fio condutor lógico: “faculdades da alma”, “a virtude” e a “prática”, ou seja, a contemplação e a ação. Isso significa que há uma ligação muito forte do tema que trata das virtudes com o assunto da felicidade.

Por exemplo, segundo Aristóteles, todo ser humano almeja um *bem supremo*, a *felicidade*. No entanto, muitas vezes, ele não sabe onde encontrá-la. Alguns procuram nos prazeres ou no poder, outros no dinheiro ou nas horárias, e outros em qualquer outra coisa. Isto é, há uma confusão entre o fim e o meio. Ora, o que é o meio? E o que é o fim? O fim último é a felicidade, e todo o restante é o meio, então não se pode confundir isso. A *felicidade* é também “certa atividade de alma conforme a excelência perfeita”. Então, faz-se necessário examinar a natureza dessa excelência, ou seja, a justiça, pois é o caráter que faz o homem ser justo e feliz.

⁹² *Ética a Nicômaco*, V, 132.

Assim sendo, o homem virtuoso é conseqüentemente feliz. Portanto, a felicidade é um bem propriamente humano e construído a partir da consciência ética. Para nosso autor, a felicidade é efetivada, principalmente, na *polis*, ela se demonstra na realidade do bem comum. Em suma, a felicidade é a arte de viver bem, é o bem supremo sob o qual todas as ações do homem estão voltadas para esse fim. Portanto, o homem que escolhe ser justo é agraciado com os benefícios da justiça.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. (Trad. do grego: Mário da Gama Kury). Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1985.

_____. *De anima*. Apresentação, Trad. e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. *Política*. (Trad. do grego: Mário da Gama Kury). Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1985.

BITTAR, Eduardo. C.B. *A justiça em Aristóteles*. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2001.

FHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2002.

NODARI, Paulo Cesar. *A ética aristotélica – Artigo - UFMG — BH, 2007*.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo, Loyola, 1993.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 405 a 431.

DA INVERSÃO DO PENSAMENTO NA OBRA DE HENRI BERGSON

Leonardo Magalde Ferreira*

Resumo: O artigo tem por objetivo apresentar o pensamento de Henri Bergson no que diz respeito à sua proposta de repensar a metafísica a partir da constatação da diferença e do movimento entre os estados de nossa vida interior. A este movimento, Bergson dá o nome de *duração*, ou tempo real, que se opõe diretamente à maneira que a ciência vê o tempo. O filósofo francês nota que a tradição filosófica tratou por muitos séculos o tempo e o movimento de maneira errônea, tendo o espaço como fundamento e impossibilitando a metafísica de se constituir como um conhecimento seguro. Deste modo, Bergson traz para o âmbito do discurso filosófico este movimento intrínseco à vida, dando uma nova abordagem no contato com a realidade que também é puro movimento.

Palavras-chave: tempo; metafísica; duração; linguagem; Bergson.

THE INVERSION OF THOUGHT IN THE WORK OF HENRI BERGSON

Abstract: The paper aims to present the thought of Henri Bergson with regard to his proposal to rethink metaphysics from the observation of the difference and the mobility between the states of our inner life. To this mobility Bergson gave the name duration, or real time, which was directly opposite to the way science had been seen it. After that, he noted how the philosophic tradition treated for many centuries the time and the mobility in a wrong way, according him, having the space as fundament and with that preventing the metaphysic represents itself as one reliable knowledge. Therefore, Bergson brings to the sphere of philosophic dicourse the mobility of life, giving a new approach to contact with reality, which is pure mobility.

Keywords: time; metaphysics; duration; language; Bergson

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a possibilidade da metafísica sofreu um duro golpe após a *Crítica da Razão Pura* (1781), de Immanuel Kant (1724 - 1804). Nesta obra, o filósofo de Königsberg procurou mostrar os limites de nosso conhecimento. Já em um trabalho posterior a este, chamado *Os Progressos da Metafísica* (1791), ele analisou os avanços alcançados pela metafísica em sua história e afirma que, desde Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), “pouco progresso se realizou” em seu estudo, muito pelo fato

* Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário São Camilo, Especialista em Filosofia Contemporânea e História pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e Mestre em Ciências da Religião pela mesma instituição. Email para contato: leonardomagalde@hotmail.com.

desta se assemelhar:

[...] a um mar sem margens no qual o progresso não deixa vestígio algum e cujo horizonte não encerra nenhuma meta visível pela qual seja possível perceber até que ponto dela nos aproximamos (KANT, 1995, p. 11).

Com este cenário, podemos nos perguntar por qual motivo Henri Bergson (1859 - 1941), filósofo francês contemporâneo que viveu em pleno século XIX, teve por desejo restaurar a metafísica. Podemos adiantar brevemente que seu desejo surge da constatação inicial de que o nascimento da metafísica (e sua consequente impossibilidade) deriva de um equívoco. Este equívoco, segundo Bergson, advém do modo como percebemos e representamos o movimento, o tempo e o espaço e que, caso mudássemos nossa visão sobre estes pontos, poderíamos encontrar um fundamento que sustentasse um conhecimento metafísico.

Sendo assim, que equívoco foi este que, dando origem à metafísica, posteriormente a impediu de ser levada em consideração nos tempos modernos? E como se dá esta inversão do pensamento? É isto o que nos propusemos a pesquisar, dentro das limitações de um artigo científico. Tomando por base textos pontuais de Bergson, em específico sua *Introdução à metafísica* e as duas partes de *O pensamento e o movente*, faremos nosso percurso do seguinte modo: primeiramente iremos expor como a metafísica nasceu já se equivocando sobre a questão do movimento e como Kant, em sua crítica, a deixou estagnada. Em seguida veremos mais atentamente a questão do tempo e do espaço, e como estes dois conceitos foram por muito tempo utilizados de modo errôneo. Neste mesmo tópico, veremos também o que muitos consideram ser a base de sua filosofia, a saber, a constatação do tempo como duração, além do motivo pelo qual a tradição fechou os olhos para tal constatação. Por fim, veremos como ele fundamenta o seu desejo de restaurar a metafísica, mostrando como se dá a inversão do pensamento no âmbito da linguagem ao trazer para o plano metafísico aquilo que mais se deixou de fora: o movimento.

A METAFÍSICA PARA BERGSON

De início, iremos brevemente analisar a questão do movimento. De acordo com Bergson, “a metafísica nasceu, com efeito, dos argumentos de Zenão de

Eléia relativos à mudança e ao movimento⁹³” (Bergson, 2006, p. 162). Já de antemão, o filósofo aponta que o erro da tradição provém justamente de uma confusão a respeito do modo como se compreendia o *tempo*, o *espaço* e o *movimento*, pois é a maneira como Zenão via estes elementos que Bergson tanto vai criticar ao longo da sua obra. Por tê-lo visto de uma maneira espacializada, isto é, de uma maneira onde se poderia medi-lo, tornando-o mensurável e infinitamente divisível, não é de se admirar que os paradoxos que Zenão proferia causassem tanto espanto. Ao se retratar a mudança de um corpo do ponto *A* até o ponto *B*, o movimento parece, a princípio, ilusório e absurdo, como o próprio Bergson nos diz:

É verdade que quando olho minha mão ir de *A* para *B* descrevendo o intervalo *AB*, eu me digo: ‘o intervalo *AB* pode dividir-se em tantas partes quantas eu quiser, uma vez que esse movimento se aplica sobre esse intervalo (BERGSON, 2006, p. 164).

E se a metafísica nasceu, segundo Bergson, dos argumentos de Zenão (489 a.C. – 430 a.C.), estes nada mais são do que uma extensão do pensamento de seu mestre, Parmênides (510 a.C. – 470 a.C.). Este filósofo pré-socrático também lançou as bases da metafísica por ser o primeiro a tratar propriamente do “Ser”⁹⁴, ou do que “é”, e também por dar à realidade a característica da imutabilidade. Contrapondo-se à filosofia de Heráclito, o qual afirmava o devir, a mudança contínua de todas as coisas, Parmênides alegava a imutabilidade do Ser. Assim, as mudanças afirmadas por Heráclito seriam impossíveis, pois seriam contraditórias. Ademais, o pensamento de Parmênides causou impacto por ser de difícil compreensão e por ter sido escrito de modo poético⁹⁵, ainda mais se levarmos em consideração que apenas alguns versos chegaram até nós. Zenão, sendo seu discípulo, formulou quatro argumentos que reforçavam a tese parmenidiana, sendo um deles o que expusemos brevemente logo acima. Todos os argumentos paradoxais tinham por objetivo aumentar o alcance das teses de Parmênides sobre a imutabilidade do movimento e consequentemente do Ser.

O movimento, visto então como “sendo” e “não sendo” ao mesmo tempo, se

⁹³Frédéric Worms em seu livro *Bergson – Ou os dois sentidos da vida* assinala a importância da questão do movimento para a filosofia bergsoniana, afirmando que esta se mostra como “um problema central para toda filosofia de Bergson. A questão da realidade do movimento é, de algum modo, para ele, a questão metafísica por excelência [...]” (WORMS, 2010, p. 73).

⁹⁴ Entendemos este termo não com uma finalidade predicativa, mas sim, em um sentido puramente existencial (Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 878).

⁹⁵ Queremos salientar com esta afirmação que, na Antiguidade, o uso de estrofes e versos eram mais vistos, por exemplo, nos poemas homéricos do que na escrita filosófica.

torna absurdo e até mesmo relativo. Seguindo esta linha de raciocínio, se afirmarmos que nosso conhecimento sobre a realidade se inicia pelos sentidos, como um conhecimento sensível, este conseqüentemente irá ser falho e cairá em contradição, pois eles não conseguem compreender esta mudança contínua.

Bergson, em uma conferência proferida em Oxford intitulada *A Percepção da Mudança*, nos mostra o resultado de todo este processo:

Foi Zenão, ao chamar a atenção para o absurdo daquilo que chamava de movimento e de mudança, quem levou os filósofos – Platão em primeiro lugar - a procurar a realidade coerente e verdadeira naquilo que não muda (BERGSON, 2006, p. 159).

Deste modo, a saída encontrada por Platão foi, como citado acima, defender os fundamentos da realidade em um mundo imutável e eterno, onde a mudança nada poderia corromper. Sobre o conteúdo do conhecimento adquirido no “mundo sensível”, Platão atribui um caráter inexato⁹⁶, incerto, não sendo possível fundar um tipo de conhecimento verdadeiro baseado nele. Por exemplo, o que apreendemos pelos sentidos não passa de *dóxa*, ou seja, mera opinião. A definição de *dóxa* no *Vocabulário Grego da Filosofia*, de Ivan Gorby, deixa bem clara esta posição ao lermos que “a opinião é um conhecimento relativo, tanto em termos de objeto, que está submetido ao devir e à ilusão, quanto em termos de sujeito, que não tem certeza integral sobre ela” (GOBRY, 2007, p. 44).

Já o conhecimento defendido como válido é denominado por Platão de *episteme*, ou ciência, como sendo o conhecimento das essências imutáveis. Estas não se encontram em nosso mundo terreno, sendo possível alcançá-las apenas por meio de um esforço do intelecto e não mais dos sentidos: “Em Platão, a ciência tem como objeto o Mundo inteligível, as Essências: são as Realidades verdadeiras; o que existe em si” (GOBRY, 2007, p. 56). É deste modo, então, que a metafísica propriamente dita nasce, fazendo da imutabilidade sua característica principal, pois não sendo possível mais encontrar os fundamentos da realidade nos sentidos, seriam necessários “outros olhos” para se conhecer as coisas em si mesmas, imutáveis e eternas, “daí vem que recorram invariavelmente a faculdades de visão diferentes daquelas que, a cada instante, exercemos no conhecimento do mundo exterior e de nós

⁹⁶ Regina Schopkë em seu livro *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*, nos mostra que Platão também recebeu de Heráclito uma herança de seu pensamento. Não pensava, porém, do mesmo modo que o filósofo de Éfeso, colocando o devir como o próprio Ser visto que se fizesse tal afirmação, não conseguiria refutar as teses sofísticas, tornando assim um perigo para todo o seu trabalho (Cf. SCHÖPKE, 2012, p. 53).

mesmos” (BERGSON, 2006, p. 160).

Havendo então uma realidade transcendente, acima do mundo terreno, seria necessário outro tipo de visão, para que se pudesse contemplar esta realidade. É essa “visão” que Kant julgou impossível de existir em nossas faculdades cognitivas, o que levaria à afirmação da impossibilidade da metafísica. Bergson nos diz nesta mesma conferência:

E é justamente por que contestava a existência dessas faculdades transcendentais que Kant acreditou que a metafísica fosse impossível. Uma das ideias mais importantes da ‘*Crítica da Razão Pura*’ é a seguinte: Se a metafísica é possível, é por uma visão e não por uma dialética (BERGSON, 2006, p. 160).

Tal “visão” começava por uma intuição desta realidade, intuição esta que Kant também mostrou ser impossível, visto que, na seção denominada “Estética Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*, ele nos mostra quais são as únicas intuições que são possíveis de se conhecer: a intuição do tempo e do espaço. Estas são formas básicas de nossa sensibilidade, e como Bergson continua a nos dizer, “apenas uma intuição superior [que Kant chama de intuição “intelectual”], isto é, uma percepção da realidade metafísica, permitiria à metafísica se constituir ” (BERGSON, 2006, p. 160).

Deste modo, para Kant, a única possibilidade de uma experiência metafísica ocorreria apenas se fosse possível transpor-nos para fora da consciência, uma experiência além do tempo e do espaço. A realidade metafísica estaria de certa forma inacessível aos sentidos, por isso mesmo não poderíamos intuí-la, pois conforme Franklin Leopoldo e Silva diz em seu livro *Bergson – Intuição e Discurso Filosófico*, para Kant “só pode haver uma experiência, de um único tipo, por que só há intuição sensível [...]” (SILVA, 1994, p.76) Vemos, então, como a metafísica parecia fadada a impossibilidade após esta crítica kantiana, visto que seria preciso “sair” do tempo para intuir esta realidade metafísica, ou que esta mesma intuição deveria ser diferente das formas básicas que possuímos. Em sua conferência intitulada *A intuição filosófica*, Bergson nos diz que:

Para ir até a intuição não é necessário transpor-se para fora dos sentidos e da consciência. O erro de Kant foi o de acreditar que isso fosse necessário. Após ter provado por argumentos decisivos que nunca nenhum esforço dialético irá nos conduzir no além e que uma metafísica eficaz seria necessariamente uma metafísica intuitiva, acrescentou que esta intuição nos falta e que essa metafísica é impossível (BERGSON, 2006, p.17).

Ainda nesta conferência, Bergson nos diz algo que revela muito do seu pensamento, abrindo margem para adentrarmos em sua própria filosofia por meio da constatação de que o tempo também foi visto de maneira equivocada. Ele diz que esta conclusão a que o filósofo alemão chegara estaria correta “caso não houvesse outro tempo nem outra mudança além daqueles que Kant percebeu [...]” (BERGSON, 2006, p. 147). Mas estaria Bergson nos dizendo que realmente há outro tempo, outra realidade? Não necessariamente, mas sim aludindo novamente ao equívoco originário da metafísica que dissemos no início. Lemos o seguinte na primeira parte da introdução de *O Pensamento e o Movente*:

Ao longo da história, tempo e espaço são colocados no mesmo plano e tratados como coisas do mesmo gênero. Estuda-se então o espaço, determina-se sua natureza e função, e depois se transportam para o tempo as conclusões obtidas (BERGSON, 2006, p. 7).

Kant, por sua vez, não está fora desta tradição que tratou o tempo desta maneira, de modo análogo ao espaço. Pelo contrário. É sua distinção na “Estética Transcendental” que Bergson mais vai criticar. Sabemos que para ele tempo e espaço são formas básicas de nosso conhecimento, de nossa sensibilidade, ou, como Garcia Morente nos diz: “o espaço é a forma da experiência ou percepções externas; o tempo é a forma das vivências ou percepções internas” (MORENTE, 1930, p. 235). Mas tanto o espaço quanto o tempo para Kant não possuem qualidade alguma, de modo que em sua tese de doutorado intitulada *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1888), Bergson vai constatar que nossos estados internos, ou seja, o tempo, diferem completamente do modo como foi apontado pelo filósofo alemão. O tempo kantiano, visto de maneira análoga ao espaço, faz parecer, assim como o movimento, ser possível de se mensurar e de prever o que se passa em nosso interior. Entretanto, como veremos adiante, em suas análises Bergson vai chegar à conclusão de que nossa interioridade possui outra natureza, uma natureza que está sempre em constante mudança, uma mudança qualitativa e que nunca é a mesma, assemelhando-se a um eterno fluir, não sendo possível de se medir ou prever. Podemos adiantar de antemão que esta constatação será o fundamento sobre o qual Bergson irá alicerçar o seu desejo de restaurar a metafísica.

Deste modo, respondendo à pergunta feita a pouco, Bergson não quer nos dizer que existe outro tempo, mas que o modo como nós o vemos ou refletimos sobre ele está,

de certo modo, equivocado. Vejamos agora mais atentamente o que o levou a chegar a esta conclusão.

A CONSTATAÇÃO DA DURAÇÃO

Vimos no tópico anterior como a metafísica se constituiu na Antiguidade, segundo Bergson, por meio de um equívoco, a saber, por se tratar o movimento como algo análogo ao espaço, e como também foi dito impossível de ela se constituir como um conhecimento seguro na Modernidade após a crítica de Kant. Vimos também um pouco sobre a concepção de tempo e espaço na filosofia kantiana e como tanto para o filósofo de Königsberg como para toda a tradição posterior, estes conceitos foram vistos de maneira similar e também análoga⁹⁷. Por fim, adiantamos qual será o fundamento do desejo bergsoniano de restaurar a metafísica, que é a constatação de nossa mudança interna, diferentemente do que também acreditava a tradição. Veremos a seguir como o filósofo chega, então, à ideia de duração, que é a base de sua filosofia.

Em seu *Ensaio*, o filósofo nos apresenta uma gênese do espaço e o que ele condiciona para, posteriormente, mostrar nesta mesma obra um outro modo de se conhecer a realidade. Frederic Worms chama nossa atenção para a importância desta distinção que Bergson faz em seu livro ao afirmar que “a distinção entre a duração e o espaço não é somente uma distinção teórica [...], mas que ela tem também desde o início um alcance prático, ou ainda que ela intervém em nossa vida.” (WORMS, 2010, p. 12). Vamos nos ater a este ponto por um instante, vendo mais atentamente a distinção que ele faz entre tempo e espaço.

No segundo capítulo, intitulado “Da multiplicidade dos estados de consciência: A ideia de duração”, Bergson começa por fazer uma análise do número. O que é o número? “Define-se, geralmente, o número como uma coleção de unidades ou, para falar com maior precisão, a síntese do uno e do múltiplo” (BERGSON, 1927, p. 57), ou seja, ele é uma multiplicidade de partes individuais e idênticas umas às outras. De acordo com o filósofo, era sempre muito comum acreditarmos que, quando contamos, o ato de contar ou efetuar uma soma (que é o exemplo dado por Bergson) ocorre

⁹⁷ É importante salientar que estes dois conceitos são fundamentais para compreendermos a filosofia bergsoniana, sendo o meio pelo qual ele inicialmente tece sua filosofia através de uma oposição entre eles.

temporalmente. Ora, isto parece mesmo muito normal, visto que se começamos a contar para realizar, por exemplo, uma soma, vamos avançando neste processo e com isso temos a sensação de que há um movimento neste processo, de que este processo ocorre no tempo, fazendo com que possamos distinguir um antes e um depois da soma. Bergson, porém, nos diz que isso é um erro, uma ilusão, pois agindo deste modo estaríamos vendo o tempo de um modo espacializado: “a ilusão constitui aqui o hábito adquirido de contar, parece-nos mais no tempo do que no espaço” (BERGSON, 1927, p. 59). O que é então o espaço para ele? É um meio vazio homogêneo, que dá condição para operações como a matemática. Em outras palavras, voltando ao exemplo da soma, é preciso que eu retenha os números individuais para conseguir obter o resultado esperado e isto somente é possível no espaço, neste “quadro vazio” intuído pelo espírito onde posso colocá-los lado a lado, de maneira idêntica. Conforme Tarcísio Jorge Santos diz em seu livro:

Bergson nos mostra que [...] há uma vinculação intrínseca entre a noção de espaço e a de número, na medida em que a ideia de número consiste na soma de unidades decomponíveis e repetitivas, sem diferença entre si e sem continuidade umas com as outras, às quais representamos como unidades isoláveis no espaço (PINTO, 2010, p. 23).

E o cenário onde Bergson nota um constante uso de elementos matemáticos aplicados à psicologia da época é o campo da psicofísica, que é o alvo das críticas do filósofo no *Ensaio*. Segundo Abbagnano, a psicofísica “constituiu a primeira corrente empírica, experimental ou científica da psicologia”, ou seja, o objetivo desta ciência era, através de um método empírico, que possuía como recurso “procedimentos de indução, de experimentação e de cálculo matemático [...] analogamente ao que fazem as outras disciplinas empíricas” (ABBAGNANO, 2007, p. 810), analisar a relação entre corpo e espírito utilizando-se destes recursos “espaciais” para quantificar e medir nossos estados internos, nossos estados psicológicos. E se a noção de número já implica a noção de espaço, ao utilizar-se de recursos matemáticos para nos analisar, a psicofísica acreditava ser possível justapor, assim como em uma soma, nossos estados de consciência, tratá-los como meras representações homogêneas, sem diferença alguma entre eles. Mas, como Worms nos diz, é preciso “desunir as noções de número e de multiplicidade, e mesmo servir-se do critério do número para opor duas espécies de multiplicidade [...]” (WORMS, 2010, p. 51), pois veremos que

nem toda multiplicidade é necessariamente quantitativa, como o número.

Conforme dissemos anteriormente, o objetivo de Bergson ao expor uma gênese do espaço era para justamente mostrar outra multiplicidade, totalmente qualitativa. De que modo? Primeiramente, ele acredita que o método validado pela psicofísica para analisar nosso interior é totalmente equivocado e errôneo. Agindo deste modo, esta ciência faz parecer que nosso “Eu”, nossa personalidade, seja passível de ser decomposta em diversas partes para que então possa ser analisada. E uma ferramenta que ela utiliza - além das que citamos acima - faz esta afirmação se confirmar: a linguagem. No prefácio do *Ensaio*, Bergson nos diz:

Exprimimo-nos necessariamente por palavras e pensamos quase sempre no espaço. Isto é, a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais. Esta assimilação é útil na vida prática e necessária na maioria das ciências (BERGSON, 1927, p. 9).

A linguagem, sendo um meio de expressão utilizada na maioria das ciências, assim como em nossa vida social, tem como característica a imobilidade, a precisão e a nitidez. Segundo Bergson, estas características são necessárias para fazer ciência e se relacionar socialmente, de modo que não há nada de errado porque a ciência “extrai e retém do mundo material aquilo que é suscetível de repetir-se e de ser calculado [...]” (BERGSON, 2006, p. 5). Mas o problema encontrado por ele diz respeito quando aplicamos esta linguagem aos nossos estados internos. A psicofísica, por exemplo, tratando estes mesmos estados psicológicos como coisas justapostas, utiliza-se dela para expressar seus resultados. Dizer “mais” ou “menos”, “maior” ou “menor” sobre sensações que não se diferem *nestas* características, mas sim diferem em natureza é a grande questão (PINTO, 2007). E Bergson nota isso quando ele mesmo se propõe a analisar nossa interioridade, de modo imediato. O que ele encontra? Uma multiplicidade de sentimentos e sensações que mudam a todo momento:

Constato em primeiro lugar que passo de um estado para outro. Tenho calor ou tenho frio, estou alegre ou estou triste, trabalho ou não faço nada, olho o que está a minha volta ou penso em outra coisa. Sensações, sentimentos, volições, representações, são essas as modificações entre as quais minha existência se divide e que a colorem alternadamente (BERGSON, 2006, p. 1).

Estas mudanças, que ocorrem a todo o momento em nossa interioridade,

representam uma multiplicidade qualitativa, multiplicidade esta que se opõe diretamente à quantitativa, relacionada como vimos anteriormente, à noção de número: “a multiplicidade dos estados de consciência, considerada na sua pureza original, não apresenta qualquer semelhança com a multiplicidade distinta que forma um número” (BERGSON, 1927, p. 85). E esta multiplicidade qualitativa nada mais é que a própria *duração* ou o tempo real, visto que possui como essência simplesmente o “passar” (BERGSON, 2006, p. 4). É justamente isso que Bergson constata. Neste tempo interno não há uma justaposição de estado como via a psicofísica, mas sim uma sucessão ininterrupta, um escoamento, um constante fluir. Em outras palavras, ele *dura*. Todas estas mudanças são mudanças de *natureza*, e não mudanças de grau, são outras sensações, diferentes em natureza: “A sensação é o que muda de natureza, não de grandeza” (DELEUZE, 1999, p. 103). Portanto, não ficamos com “menos” calor, o que nos levaria então a ficar com frio, mas sim há uma mudança de sensação, uma passagem de uma para outra. São estas mudanças que escapam às análises da psicofísica. Diferente do que defendia, nossa duração interna não é divisível. Não há um estado e depois outro, com um intervalo entre eles, para que possamos analisá-los separadamente: “é justamente essa continuidade indivisível de mudança que constitui a verdadeira duração” (BERGSON, 2006, p. 16).

Deste modo, podemos constatar que tanto o espaço quanto a duração possuem diferenças de natureza. Diferem em seu modo de ser. O espaço, tendo como característica principal a homogeneidade, nunca muda, é sempre o mesmo, não possui qualidade alguma, assim como as horas que um relógio marca. Todos os dias são as mesmas 24 horas (nunca mudam). Posso medi-lo, adiantá-lo ou atrasá-lo e sempre continuará o mesmo (mensurável). A ciência vê o tempo desta forma e é a representante máxima desta concepção errônea de se ver e tratar a temporalidade. Como dissemos anteriormente, sempre se acreditou que o ato de contar era efetuado mais no tempo do que no espaço, ou seja, tinha-se por crença que era possível medir o tempo, mas segundo Bergson esta “medida” nunca versava sobre o tempo real: “a medida do tempo nunca versa sobre a duração enquanto duração” (BERGSON, 2006, p. 5). A duração, ao contrário, é mudança e qualidade por excelência, nenhum estado de consciência se repete, nunca é o mesmo, é pura heterogeneidade: “nenhuma de suas partes está mais ai quando a outra se apresenta” (BERGSON, 2006, p. 4). Esta afirmação de Bergson surge no momento em que relembra o contato que teve com a

filosofia evolucionista de Herbert Spencer (1820 - 1903).

Bergson tinha muito apreço por sua filosofia e pelo objeto dela, a evolução, entretanto, constatou nela o mesmo erro de toda a tradição: tratar o tempo como algo justaposto: “muito nos impressionou, com efeito, ver como o tempo real, que desempenha o papel principal em toda filosofia da evolução, escapa a matemática” (BERGSON, 2006, p. 4). Isto de certo modo o incomodou, pois nota que esta concepção científica foi aplicada à filosofia, conforme ele nos diz:

Que a ciência positiva se houvesse desinteressado dessa duração, nada de mais natural [...] mas como compreender que a filosofia de Spencer, doutrina de evolução, feita para seguir o real em sua mobilidade, seu progresso, sua maturação interior, possa ter fechado os olhos àquilo que é a própria mudança? (BERGSON, 2006, p. 6)

Dois pontos se mostram de extrema importância neste parágrafo. Primeiramente, ele nos diz que o desinteresse da ciência pela duração é normal, afinal: “ela extrai e retém do mundo material aquilo que não dura” (BERGSON, 2006, p. 5), ou seja, a ciência como a entendemos tradicionalmente não tem por objetivo pensar a realidade movente, não é interessante para ela, ou até mesmo quando ela tenta o faz de modo equivocado. Em segundo lugar, pensar a realidade movente é papel da filosofia, segundo Bergson, por isso muito o incomodou o fato da filosofia de Spencer, que parecia ser diferente por seu objeto ser a evolução, que pressupõe mudança, tomar o mesmo partido que a ciência e tratar a realidade como subordinada à espacialidade da matemática. Isto o leva a rever os sistemas filosóficos e a tentar compreender o motivo pelo qual a filosofia fechou os olhos para a mudança, para a duração.

Assim, o motivo pelo qual a tradição “fechou os olhos” para a mudança e para o movimento, segundo Bergson, é muito mais amplo, pois advém de nossa própria evolução física e biológica. Em sua obra *A Evolução Criadora* (1907), Bergson nos diz que em determinado momento de nossa evolução a inteligência se sobressaiu sobre o instinto. Assim, como não possuíamos outros meios para a sobrevivência, a inteligência entrou em cena fabricando certos meios para a adaptação, levando Bergson a afirmar que ao invés de ser denominado *homo sapiens* o homem deveria ser chamado *homo faber*: “Muito antes que tivesse havido uma filosofia e uma ciência, o papel da inteligência já era o de fabricar instrumentos e guiar a ação de nosso corpo sobre os corpos circundantes” (BERGSON, 2006, p. 36). O modo como a inteligência age é inteiramente voltado para a ação. A inteligência é pragmática no sentido analisar

somente o que é importante e útil em um determinado momento. Segundo Bergson, ela possui três características.

A primeira é que ela tem por objeto o “sólido desorganizado” (BERGSON, 2006, p.137). Como a função da inteligência é fabricar, ela exerce esta função exclusivamente sobre a matéria bruta. Dela, a inteligência só guarda o que é sólido e se esquiva de tudo o mais que a matéria possui de fluidez. Sendo assim, ao gerar algo, a inteligência sempre deixará uma parte de fora, pois da fluidez ela esquiva seu olhar (BERGSON, 2006). A descontinuidade é uma segunda característica. Como Bergson nos diz, para que possamos agir sobre a matéria e manipulá-la por quantas vezes acharmos necessário, cremos que há uma continuidade extensiva da matéria para que, então, possamos continuar a agir. Mas na verdade é somente a “descontinuidade que nos parece real e prende nossa atenção”, ou seja, o que é interrompido, de modo que “a inteligência só concebe claramente o descontínuo” (BERGSON, 2006, p. 138). Uma terceira característica é com relação à imobilidade. A inteligência interessa-se somente “pelas posições atuais” pelos pontos onde o móvel está e não “pelo progresso” (BERGSON, 2006, p.139), pela passagem que é o verdadeiro movimento, como vimos: “Da própria mobilidade, nossa inteligência desvia a atenção” (BERGSON, 2006, p. 139). Logo, esse “desviar” da atenção é onde o problema está, pois, ao focar em um único ponto, ela fecha os olhos para o que está ao redor.

Deste modo, apenas o que está ali, imóvel, pronto para ser usado é importante para ela: “Limitemo-nos a dizer que o estável e o imutável são aquilo que nossa inteligência se prende em virtude de sua disposição natural. Nossa inteligência só concebe claramente a imobilidade” (BERGSON, 2006, p. 139). E se a inteligência fabrica, a linguagem é um produto desta última, simbolizando todas estas características descritas acima e sendo “concebida como faculdade instrumental” (SILVA, 1994, p. 9). Bergson nota que é nesta direção que a filosofia e seu discurso erroneamente se inserem, utilizando-se da linguagem como instrumento. A ciência utilizar-se deste instrumento nada tem de errôneo, visto que ela só se sente à vontade com o que é inerte (BERGSON, 2006, p. 36). Mas é quando a filosofia traz para a especulação esta imobilidade característica da inteligência e da linguagem que nasce a metafísica com Zenão, atingindo seu ápice na filosofia das formas de Platão.

Vimos como os paradoxos de Zenão pareciam ser tão convincentes, mas não havíamos visto o motivo pelo qual isto se dava ou o que estava por trás disto. Agora já

podemos compreender que o motivo foi justamente por ele se utilizar da linguagem. Como observamos em nosso percurso ela é paralisante e “especializadora”, fazendo com que a realidade do movimento pareça tão absurda. Há, segundo Franklin Leopoldo e Silva, uma fixação pelo sentido no saber filosófico (SILVA, 1994). De modo semelhante, a inteligência age somente sobre o inerte, paralisando o devir, pois, se o seu papel é a praticidade, seria muito incômodo ficar entre o que foi e o que não é mais. Não seria útil para a vida prática. Assim, a filosofia vê na linguagem a oportunidade para fazer a mesma coisa através dos conceitos. Tenta, em vão, segundo Bergson, representar a realidade. Mas o que ocorre na verdade é um recorte dela⁹⁸: “O conceito elimina do real as ilusões e as contradições em que nos mergulha a percepção” (SILVA, 1992, p. 143), sendo este o objetivo de Platão. Ao acreditar estar colocando no mundo das ideias as essências imutáveis da realidade, tendo em vista que os sofistas afirmavam justamente este incômodo, ele nada mais fez que um recorte da realidade movente, colocando este recorte em um local que fosse acessível apenas ao intelecto. Esta foi uma atitude que seria levada adiante durante séculos de pensamento. Passando em revista os sistemas filosóficos, Bergson nota que todos estes acreditavam estar representando a realidade em todos os seus aspectos, quando, na verdade, estava ocorrendo o contrário. A fluidez da realidade era representada por conceitos cada vez mais abrangentes que culminavam sempre em uma ideia única que tinha por objetivo abarcar todos os anteriores. Dito de outro modo, o intelecto:

[...] substitui os conceitos que a inteligência fornece por um conceito único que os resume todos e que, por conseguinte, é sempre o mesmo, seja lá qual for o nome que lhe derem: a Substancia, o Eu, a Ideia, a Vontade (BERGSON, 2006, p. 28).

O método filosófico utilizado pela tradição sistematiza este processo. Pensava-se que através dos sistemas filosóficos a realidade poderia ser captada em sua totalidade e movimento, mas na verdade tratavam este movimento como posições no espaço, assim como a psicofísica acreditava pensar nossa interioridade temporal quando nada

⁹⁸ É digno de nota salientar também que, o que muito contribui para que este recorte da realidade ocorra, é que o sentido que nos põe em contato com o mundo de modo mais imediato é o da visão, e sobre nosso olho, Bergson nos diz que ele “tomou o hábito de recortar” (BERGSON, 2006, p. 170), ou seja, mesmo que nossa percepção seja um recorte, mesmo que ela fixe algo, como Astrid Sayehg nos diz que “Perceber é imobilizar” (SAYEGH, 1998, p. 76), o devir da realidade continua a passar, o que faz com que nosso intelecto se refugie nos conceitos para explicar a realidade movente, mas na verdade: “Raciocinamos sobre o movimento como se este fosse feito de imobilidades e, quando o olhamos, é como imobilidades que o reconstruímos” (BERGSON, 2006, p.187).

mais fazia que justapor um estado sobre outro. Deste modo, quando Bergson questiona o porquê a filosofia de Spencer, que parecia se destacar por seu objeto de estudo, tomou o mesmo rumo que os sistemas filosóficos da tradição é justamente porque carregava nada mais do que uma herança platônica, conforme Franklin Leopoldo e Silva nos mostra: “O erro de Spencer ilustra apenas um movimento que tem sua origem na instauração platônica da metafísica” (SILVA, 1994, p. 36).

Chegamos então a um ponto crucial em nossa proposta. Vimos que à constatação de que o tempo passa, de que nenhuma de suas partes está presente quando a seguinte se instala, Bergson deu o nome de duração. Esta é a base de seu pensamento. Duração por que o tempo na verdade, como um rio que tem em sua essência última o fluir, dura, não cessa de escoar, possui então uma duração contínua. Esta é a realidade para Bergson, o movimento, a mudança, o devir. No entanto, ele notou que a tradição filosófica, que tinha por papel especular sobre a realidade em si mesma, sobre o que existe, fechou os olhos para estas características. Esta tradição vinculou-se a ciência e ambas partilharam por muitos séculos de uma mesma visão sobre a realidade, sobre o tempo e movimento. O equívoco dito no início e que levou ao surgimento da metafísica provém justamente desta atitude. É onde Bergson vê um erro, uma falha, advindo daí seu grande desejo que é restaurá-la, trazendo estes aspectos esquecidos e negligenciados para o âmbito da especulação filosófica.

Mas, se para Bergson o papel do discurso filosófico é o de especular sobre a realidade, e constatamos após este percurso que o devir é a verdadeira realidade para ele, resta sabermos agora como a filosofia deve agir e como deve ser sua postura perante esta constatação. Como o filósofo propriamente dito deve agir? Segundo o pensador francês: “Filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento” (BERGSON, 2006, p. 221). Ou seja, se habitualmente nosso pensar segue a tendência de nossa inteligência paralisante, o papel da filosofia e, conseqüentemente do filósofo, é o de inverter este hábito, colocando a duração, a mobilidade como fundamento para se filosofar. Portanto, veremos a seguir o método pautado por Bergson nesta atitude, expondo assim sua proposta de restauração da metafísica.

A INVERSÃO DO PENSAMENTO

O grande desejo de Bergson é o de restaurar a metafísica. Mas a metafísica

para ele não possui as mesmas características que a tradição lhe atribuiu ao longo dos séculos. Para Bergson, ela está enraizada na vida e não em uma realidade "acima" ou "além". A metafísica começa com a intuição de nossa vida interior e sua constante mudança. Deste modo, se mostramos inicialmente como Bergson via a metafísica tradicional foi para mostrar qual será o fundamento que sustentará seu desejo de restaura-la, a saber, a mudança e o movimento. Ao constatar a duração interna, assim como a realidade externa, que também dura, pois tudo está em um contínuo devir, ele propõe então um novo modo de se conhecer a realidade que nos cerca. Propõe uma metafísica renovada. Entretanto, é preciso nos "desabituar" de ver a realidade como a víamos. É preciso que haja uma inversão do pensamento.

Ao propor esta inversão, Bergson está, na verdade, indicando um novo meio de se conhecer a realidade. Conforme Regina Schöpke nos diz, o projeto metafísico de Bergson tem por objetivo ultrapassar o modo clássico da razão filosófica (SCHÖPKE, 2012), que via na imutabilidade um fundamento substancial e que por muitos séculos permeou a história da filosofia. Após verificar os equívocos da metafísica tradicional, ele constata uma realidade que sempre esteve ali, presente, isto é, nossa interioridade e sua constante mudança. Mas, devido a nossa inteligência ser voltada para a ação prática da vida, se sobressaindo em muitos outros aspectos de nossa existência, nunca havíamos nos voltado para ela. A inversão do hábito de pensar consiste justamente nisso. Se nossa interioridade é pura mudança ou duração, nosso pensamento deve pautar-se nela para obter um contato mais próximo com a realidade que também é pura mudança, e a obtenção deste contato é possível através da intuição⁹⁹. É sobre este pressuposto que nasce o projeto metafísico de Bergson. Conforme lemos na segunda introdução de *O Pensamento e o Movente*, intuição para Bergson é um conhecimento imediato. E onde se é possível ter um conhecimento deste tipo? Mais uma vez, em nossa interioridade: "A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior" (BERGSON, 2006, p. 29).

A metafísica bergsoniana tem início, então, com a constatação da duração interna, ela é pautada em nossa interioridade. Através da duração podemos ter um

⁹⁹ Diferentemente do sentido que geralmente se atribuiu ao termo "intuição" ao longo da história da filosofia, para Bergson ela possui outra acepção. Na segunda parte da introdução de *O Pensamento e o Movente*, o filósofo nos diz que por muito tempo relutou em utilizá-lo visto que muitos sistemas empregavam este termo no sentido "supra-intelectual" (cf. nosso primeiro tópico) "Intuição é, aliás, uma palavra frente à qual hesitamos longamente" (BERGSON, 2006, p.27).

acesso mais imediato com a realidade. Além disso, Bergson não refuta o empirismo, mas com a sua proposta pretende uma distinção entre metafísica e ciência. É importante nos atermos a este ponto. Ao propor esta divisão, o filósofo é bem claro em não estar admitindo uma diferença de valores, dando à metafísica um valor maior que a ciência ou vice-versa. Mas por qual motivo ele o faz? Sendo a duração de natureza espiritual e móvel, o modo de conhecê-la não pode ser o método utilizado pela ciência, que é o da análise.

Para Bergson, portanto, há dois modos de se conhecer uma coisa: dando voltas em torno dela, ou entrar nela. O primeiro é característico da ciência, pois traz a análise como fundamento. Analisa-se, toma-se nota, mas sempre de fora, sempre dando voltas em torno do objeto a ser conhecido. Ao contrário disto, o segundo tipo de conhecimento Bergson denomina ser metafísico, pois se conhece em absoluto, de imediato, sem rodeios. Como o filósofo nos diz, é um simpatizar com o que aquele objeto possui de único (BERGSON, 2006, p. 184-187). É inegável que conhecemos nossa interioridade, nosso espírito de modo imediato e absoluto. Simpatizamos com nós mesmos, com o que temos de único. É um conhecimento preciso. Aliás, precisão é o que mais faltou à filosofia, segundo Bergson. Ao analisar os grandes sistemas filosóficos da tradição, ele conclui dizendo que tais sistemas funcionariam perfeitamente em um mundo em que não houvessem seres humanos, de tão amplos que eram (BERGSON, 2006, p. 3). Já em seu projeto metafísico, a precisão entra com a intuição, como veremos mais à frente.

Voltando à distinção que Bergson faz, a ciência não poderia ficar a cargo de pensar nossa duração porque, sendo seu método o da análise, ele é expresso em conceitos, em uma linguagem que, como vimos anteriormente, é paralisante e fixadora, ou seja, nada mais que um recorte da realidade fluente. Ademais como para Bergson a realidade é o próprio devir, cabe à intuição ser o método metafísico por excelência, pois, pensar intuitivamente é pensar em duração e pensando a duração estamos pensando a mobilidade. Deste modo:

Conferimos, portanto, à metafísica um objeto limitado, principalmente o espírito, e um método especial, antes de tudo a intuição. Ao fazê-lo, distinguimos claramente a metafísica da ciência. Mas ao fazê-lo também lhes atribuímos um valor igual. Acreditamos que podem, ambas, tocar o fundo da realidade (BERGSON, 2006, p. 35)

Antes de entrarmos na definição da intuição como método, é importante salientar que, além de ter por desejo restaurar a metafísica, Bergson também deseja que ela, assim como a filosofia de forma geral, trabalhe lado a lado com a ciência, daí sua afirmação em procurar evitar uma diferença de valor entre elas. Em seu *Compreender Bergson*, Jean-Louis Vieillard-Baron, nos diz que para ele “a filosofia nunca deve separar-se da ciência [...] Bergson acreditou até o fim de sua vida que a filosofia poderia tornar-se um trabalho coletivo, como o trabalho coletivo de laboratório” (VIEILLARD-BARON, 2007, p.75). De fato, o conhecimento científico para Bergson não deve ter o seu valor diminuído, pois conforme Deleuze aponta em seu texto *Bergson*, o filósofo:

[...] nos diz que esse conhecimento não nos separa simplesmente das coisas e de sua verdadeira natureza, mas que apreende pelo menos uma das duas metades do ser, um dos dois lados do absoluto, um dos dois movimentos da natureza [...] (DELEUZE, 1999, p. 127)

Deste modo, se lemos que a ciência tem como característica a apreensão de um dos lados do ser, da realidade, o outro deve ser feito pela filosofia, pela metafísica, e seu método é a intuição. A palavra *methodos*, etimologicamente falando, provém da junção de duas palavras gregas: *meta* (por, através de) e *hodos* (caminho), e geralmente define-se como um: “conjunto de procedimentos racionais, baseados em regras, que visam atingir um objetivo determinado” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p.130). Sendo assim, a intuição, como qualquer outro método, possui regras, e Deleuze, que muito nos ajudará neste trajeto, nos diz serem três estas regras. Porém, focaremos essencialmente na primeira delas que muito tem a ver e a acrescentar em nossa proposta.

Esta regra diz respeito à colocação dos problemas na filosofia. Segundo as palavras do próprio Bergson, “a verdade é que, em filosofia e também alhures, trata-se bem mais de encontrar o problema e, por conseguinte, de formulá-lo, que resolvê-lo” (BERGSON, 2006, p. 20). Ele considera que muitos dos grandes problemas que “angustiam o metafísico” são falsos, geralmente problemas mal colocados ou até mesmo inexistentes. Sobre os problemas mal colocados, Deleuze nos diz que estes problemas são como que “mistos mal analisados”, são coisas que “diferem por natureza” (DELEUZE, 1999, p. 10). Podemos entender mais claramente lembrando o

caso da psicofísica, que tinha por objetivo quantificar nossos estados internos de consciência.

Bergson notou neste caso que nossos estados de consciência, ao invés de aumentarem em grau, mudavam de natureza visto que nunca eram os mesmos. A intuição entra, então, como um método que busca as diferenças de natureza na realidade. Aqui entra a questão da precisão de que falávamos logo acima, pois a intuição atua diretamente no amago das questões que trata. Ela busca separar o que é de ordem qualitativa e o que é de ordem quantitativa: “Como método, a intuição é um método que busca a diferença. Ela se apresenta como buscando e encontrando as diferenças de natureza [...]” (DELEUZE, 1999, p.12). Já com relação aos problemas inexistentes, Bergson, segundo as palavras de Deleuze, nos diz ocorrer aí uma confusão entre mais e menos. Geralmente quando pensamos em “por que tudo ao invés de nada”, ou “por que ordem ao invés de caos” estamos na verdade entrando em um círculo vicioso. Em que sentido? Quando trazemos a questão do nada ou não-ser, (muito difundida na filosofia contemporânea), o que constantemente ocorre é acreditamos tratar o *menos* (nada) pelo *mais* (tudo). Na verdade, ocorre exatamente ao contrário:

Na ideia de não-ser, com efeito, há a ideia de ser, mais uma operação lógica de negação generalizada, mais o motivo psicológico particular de tal operação (quando um ser não convém à nossa expectativa e o apreendemos somente como a falta, como ausência daquilo que nos interessa (DELEUZE, 1999, p. 10).

O problema do nada surge quando não se pensa que a realidade é feita de diferentes nuances, que estão sempre em movimento. Acabamos por pensá-la como uma homogeneidade, única, um Ser imóvel que, conseqüentemente, só poderia se opor ao nada:

A ideia de não-ser aparece quando, em vez de apreendermos as realidades diferentes que se substituem umas às outras indefinidamente, nós as confundimos na homogeneidade de um Ser em geral, que só se pode opor ao nada, reportar-se ao nada (DELEUZE, 1999, p. 12).

Estes problemas, segundo Bergson, criaram ilusões na metafísica ocidental. Todavia, o que faz com que consigamos constatar estas ilusões é a utilização da intuição como método, apreendendo as diferenças de natureza que se dão na

realidade, pois pensar intuitivamente é pensar em duração e ao pensar em duração, colocando-a como carro chefe de nosso pensar, estaremos refletindo sobre o verdadeiro movimento desta realidade que nos cerca.

Ao pautar-nos pela intuição, colocamos o movimento como fundamento do ser. Mas ainda resta um ponto a ser esclarecido para que esta inversão seja completa e este ponto diz respeito à comunicação deste método. Como a intuição pode ser expressa? Bergson nos diz que ela deve ser comunicada pela inteligência, mas como vimos, o modo da inteligência se expressar é através da linguagem, que é seu produto mais refinado. Posto isto, parece que estamos frente a um problema, um impasse, pois, se a intuição parte da duração, que é pura mobilidade, como pode ela ser expressa pela inteligência, que recorta a realidade em pedaços e imobiliza o devir? Bergson nos diz: “A metafísica é, portanto, a ciência que pretende passar-se de símbolos” (BERGSON, 2006, p.188). Assim, a metafísica bergsoniana tem como último e principal aspecto o que denominamos aqui por “ultrapassamento” da linguagem.

Mas não achemos que este “ultrapassamento” indica a criação de uma nova linguagem. Longe disso. O que Bergson tem por interesse, e como Franklin Leopoldo e Silva nos mostra, é que há, na própria linguagem a possibilidade de superá-la, visto que o aspecto pragmático da linguagem entra em cena somente quando se busca uma fixação, quando se tem uma ação a se fazer: “É preciso lembrar que o conceito enquanto cristalização da atividade simbólica representa a forma que assume tal atividade quando o interesse pragmático exige a fixação da mobilidade” (SILVA, 1994, p. 96). Portanto, há uma possibilidade de se utilizar a linguagem contra a sua própria inclinação original: “[...] a linguagem possui certa flexibilidade que faz com que a cristalização conceitual não esgote o jogo simbólico” (SILVA, 1994, p. 96). Esta possibilidade repousa no uso de metáforas e imagens¹⁰⁰.

Diferentemente do resultado que se obtém no uso do conceito tradicional que imobiliza a realidade daquilo que se diz, ao se utilizar a metáfora ou a imagem elas

¹⁰⁰ Tarcísio Jorge aponta para este aspecto em seu livro ao nos lembrar as muitas vezes em que Bergson utilizou-se deste recurso ao longo de sua obra: "Para citar alguns desses exemplos, podemos recordar primeiramente os modos diversos de ele descrever a duração. Em *Dados Imediatos*, ele compara a ‘sucessão de nossos estados de consciência’, nossa duração interior, à ‘fusão das notas de uma melodia’. Em *Introdução à Metafísica*, ele a aproxima ora do ‘desenrolar de um novelo’, ora de um ‘espectro de nuances’, quando a pensa enquanto associada à consciência humana [...]. Já em *A Evolução Criadora*, ele a descreve, enquanto associada à Natureza como um todo, como uma sinfonia [...]" (PINTO, 2010, p. 127).

sugerem algo a ser compreendido, não de maneira fixa, mas, pelo contrário, sugerem que aquilo que foi dito não seja compreendido como algo terminado. Em outras palavras, quando se busca não uma fixação, como é o caso da linguagem conceitual tradicional, mas uma expressão que consiga sugerir algo, a utilização de metáforas e imagens é o que mais pode se aproximar da realidade, da duração: “Para que a metáfora sirva como meio de aproximação da realidade é preciso que a imagem não cristalice um significado, mas sugira uma visão [...]” (SILVA, 1994, p. 97). É de suma importância, porém, salientar que nenhuma metáfora conseguirá expressar a duração. Mesmo havendo esta possibilidade de se usar a linguagem de uma maneira que não seja pragmática e fixadora, ela sempre será linguagem, não passará de símbolos, como o próprio Franklin Leopoldo nos diz: “nenhuma imagem substituirá a intuição da duração” (SILVA, 1994, p. 97). O uso de uma única imagem jamais conseguirá expressar a duração, isto é um fato, porém:

[...] muitas imagens diversas, tomadas de empréstimo a ordens de coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso no qual há uma certa intuição a apreender (BERGSON, 2006, p. 92).

Quanto mais imagens forem utilizadas para sugerir aquilo que se deseja expressar, toda a fixação rígida do conceito será evitada (VIEILLARD-BARON, 2009); e, como em um romance, no qual o autor “torce a linguagem (...) com a finalidade de nos fazer esquecer que ele emprega palavras” (SILVA, 1994, p. 96), a intuição originária que, por exemplo, o filósofo deseja expressar, poderá por outros ser compreendida.

Sendo assim, podemos afirmar que a inversão do pensamento que Bergson propõe, e que dá início ao seu projeto metafísico possui três momentos. O primeiro é a constatação da duração, que em oposição ao espaço, se dá através da intuição imediata de nossa interioridade. O segundo momento é quando aplicamos esta intuição à própria filosofia e seus problemas, constatando que muitos deles inexistem ou são mal colocados. Por último, o terceiro momento advém do que denominamos aqui de “ultrapassamento” da linguagem quando, ao invés de se buscar na fixidez dos conceitos uma ferramenta para se filosofar, utilizamos imagens e metáforas que sugerem o que o filósofo deseja expressar, deixando em aberto seu pensamento, como em um constante fazer-se, em que, quanto mais imagens, mais próximos estaremos de compreendê-lo.

Deste modo, ao inverter a marcha habitual da inteligência, as ideias da filosofia não mais serão vistas como páginas de livros antigos em uma biblioteca esquecida, prontos para serem consultados e postos no mesmo lugar, apenas esperando o próximo leitor. Quão diferente é este novo olhar que Bergson nos propõe! As ideias que constituem a filosofia continuarão em páginas, isto sim. Mas estas páginas nada terão de velho ou antigo. Nada terão de acabado ou fechado. Nestas páginas, o que se encontrará será o puro movimento filosófico se fazendo, sempre a espera de um novo leitor que, em contato com sua duração interna, escreverá em suas páginas apenas passagens, como o próprio tempo se encarrega de escrever em nós.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas se um outro sentido da vida fosse acessível na própria vida, *sem sair* da vida, da consciência, da experiência, se uma diferença se introduzisse *na vida* e não entre a vida e um absoluto inatingível, se existisse uma diferença *acessível* praticamente, então nossa vida se tornaria do começo ao fim metafísica, atravessada por essa diferença que implica também uma dificuldade e um esforço. A realidade da vida se atingiria somente como uma diferença na vida (WORMS, 2011, p. 17).

Este parágrafo da obra de Frederic Worms ilustra e resume muito bem a proposta de Bergson e nossa tentativa em expô-la neste artigo. Este "outro sentido" é a constatação de nossa duração interna, do movimento de nosso espírito, que se diferencia por vermos, como um espectador consciente, a mudança que ocorre em nosso interior a todo o momento. À essa mudança temos acesso de modo imediato e absoluto, temos acesso enquanto ela *é*, por isso a afirmação de que nossa vida "se tornaria metafísica". O objetivo da metafísica sempre foi este "enquanto *é*", mas o erro foi de acreditar que ele seria imóvel, que estaria disponível para a nossa apreensão a qualquer momento. Ao contrário disto, em Bergson vemos que este *é* nada mais seria que o próprio movimento, sendo possível definir sua filosofia como uma filosofia do movimento, uma filosofia do devir. Mas o que necessariamente esta afirmação implica?

Se tivermos absorvido, mesmo que de maneira rápida, o cerne do pensamento bergsoniano, rapidamente iremos notar que este movimento filosófico se opõe diretamente ao movimento platônico, ainda vigente na filosofia. Não estamos com isso querendo dizer que há em Bergson uma "verdade filosófica". Muito pelo contrário. A proposta que ele nos mostra é justamente um possível outro olhar sobre a

filosofia em si mesma e o que isso implicaria, no caso, numa possibilidade de se ter uma metafísica pautada em um tipo conhecimento absoluto e imediato, a saber, nossa duração.

Dizemos *nossa pois* cada um de nós “duramos” à nossa própria maneira, estamos em um constante movimento. A duração está sempre ali, correndo, fluindo, mudando a todo o momento. Mas devido às necessidades de nossa vida prática não damos vazão a ela, não conseguimos lidar com ela. A filosofia também não conseguiu, visto que, com tudo “sendo e não sendo” ao mesmo tempo, o conhecimento se tornaria relativo e inalcançável. Com isso, a filosofia acreditou que buscando na linguagem, que nada mais faz do que imobilizar, uma maneira de retratar o mundo de maneira mais lógica e coerente, estaria cumprindo o seu papel. Se mudarmos, porém, nosso olhar, veremos a duração como algo verdadeiro, substancial, e poderemos constatar, assim como Bergson o fez, que o movimento, além de ser uma realidade, pode ser uma ferramenta valiosa na busca pelo conhecimento.

Ademais, podemos concluir que, longe de ser enquadrado em um sistema filosófico, (até porque um sistema é algo fechado, uma filosofia que já tratou de tudo e que não há nada mais a refletir) vimos como o pensamento bergsoniano trabalha com o movimento, a mudança. Sua proposta em não se utilizar de conceitos, mas sim de imagens e metáforas é um grande exemplo. Ao *sugerir* um pensamento, um sentimento, estes não serão “finalizados”, mas sim, continuarão a ser pensados, estarão eles mesmos em movimento. Não muito diferente de nossa vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bossi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1015 p.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1927, 164 p.

_____. *Evolução Criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005, 398 p.

_____. *Memória e Vida*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006, 184 p.

_____. *O Pensamento e o Movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 297 p.

DELEUZE, Giles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999, 141 p.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário Grego da Filosofia*. Trad. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 164 p.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Zahar, 2006. 320 p.

KANT, Immanuel. *Os Progressos da Metafísica*. Trad. Artur Morão Lisboa: Edições 70, 1995, 144 p.

MORENTE, Manuel García. *Fundamentos de Filosofia: lições preliminares*. Trad. Guillermo de la Cruz Coronado. 8. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1930. 319 p.

NOVAES, Adalto. (Org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 480 p.

PIETTRE, Bernard. *Filosofia e ciência do tempo*. Trad. Maria Antonio P. C. Figueiredo. São Paulo: Edusc, 1997, 224 p.

PINTO, Tarcísio Jorge Santos. *O método da intuição em Bergson e a sua dimensão ética e pedagógica*. São Paulo: Loyola, 2010. 240 p.

RODRIGUES, Osvaldino Marra. Zenão discípulo de Parmênides: Um esboço. *Kínesis*, São Paulo, v. 1, n. 02, p.231-247, 01 set. 2009.

SAYEGH, Astrid. *Bergson - O método intuitivo: uma abordagem positiva do espírito*. São Paulo: Humanitas, 1998. 180 p.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994. 357 p.

_____. *Bergson, Proust: tensões do tempo* in NOVAES, Adalto. (Org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 480 p.

SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. 222 p.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Compreender Bergson*. Trad. Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: Vozes, 2007. 117 p.

WORMS, Frédéric. *Bergson: Ou os Dois sentidos da vida*. Trad. Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Unifesp, 2011, 382 p.

NIETZSCHE E A POTÊNCIA DO POLÍTICO

Victor Leandro Silva*

Matheus Cascaes Lopes*

Resumo: Em sua obra, o filósofo Friedrich Nietzsche desferiu numerosos ataques frontais ao pensamento político socialista, considerando-o como uma forma de manifestação política do cristianismo, apontado por ele como o componente principal de enfraquecimento da potência humana. Entretanto, apesar de suas manifestações, alguns de seus conceitos e ideias se coadunam de forma promissora com certos princípios revolucionários estabelecidos por Marx e Engels. Tendo em vista essas perspectivas, o presente texto procurará definir de que maneira o marxismo pode articular-se com a filosofia nietzschiana, para o que o conceito de multidão, elaborado por Negri e Hardt, atua de modo bastante significativo.

Palavras-chave: vontade de potência, socialismo, marxismo, super-homem, multidão.

NIETZSCHE AND THE POWER OF THE POLITICIAN

Abstract: In his work, the philosopher Friedrich Nietzsche has made numerous frontal attacks on socialist political thought, considering it as a form of political manifestation of Christianity, which he calls the main component of the weakening of human power. However, in spite of its manifestations, some of its concepts and ideas stand in a promising way with certain revolutionary principles established by Marx and Engels. In view of these perspectives, the present text will seek to define how Marxism can be articulated with Nietzschean philosophy, for which the concept of the multitude, elaborated by Negri and Hardt, acts in a very significant way.

Keywords: power will, socialism, Marxism, superman, crowd.

Introdução

É comum associar o pensamento de Nietzsche como diametralmente oposto a qualquer projeto de ascensão popular coletiva. Em verdade, dificilmente é possível encontrar, dentro da bibliografia deixada pelo filósofo alemão, elementos que

* Licenciado em Filosofia pela Ufam. Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professor Adjunto da Universidade do Estado do Amazonas. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Políticas Públicas e Educação - GEPPPE/UEA. E-mail: viktorleandro@hotmail.com.

* Licenciado em Letras pela Universidade do Estado do Amazonas. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Políticas Públicas e Educação - GEPPPE/UEA. E-mail: matheus.cascaes.2112@gmail.com.

corroborem algum apoio a um certo bem comum, de modo que é razoável afirmar que uma aproximação direta entre os dois ideários não encontra amparo nas proposições nietzscheanas.

Contudo, isso não quer dizer que o pensamento de Nietzsche não possa, de alguma maneira, ser relacionado aos princípios que orientam a prática política, em especial, aquela delimitada pelo pensamento revolucionário, uma vez que muitas das observações feitas por ele se coadunam em diversos aspectos com a ideias perpetradas por Marx e outros teóricos comprometidos com a causa do socialismo.

Obviamente, tal ligação não se faz sem um grande esforço de iconoclastia e irreverência, que põe em dúvida até o próprio entendimento passível de ser realizado pelos críticos das ideias socialistas circundantes no século XIX – dentre os quais se encontrava o próprio Nietzsche -, época em que estas se encontravam ainda sob uma forte névoa de imprecisão por parte do grande público.

Assim, seguindo por essas diretrizes, a proposta aqui envidada é a de achar perspectivas que permitam a Nietzsche contribuir teoricamente para ampliar as potências criadoras do socialismo. Trata-se, portanto, de tentar, à revelia de Nietzsche, contra Nietzsche, mas nunca sem ele, decifrar os caminhos pelos quais a vontade incontida da multidão pode vir a tornar-se o que é.

Crítica do socialismo utópico, mas não do científico

Os fragmentos póstumos de Nietzsche são um importante registro da súpula de ideias que percorreram o itinerário do filósofo e servem para desfazer alguns dos mal-entendidos que se formaram acerca da interpretação de seus textos, os quais são numerosos e em geral compreensíveis, uma vez que o estilo nietzschiano de nenhum modo foi assumido como linear e sistemático, tampouco furtou-se à contradição. Ainda nas últimas décadas, podemos encontrar alguns exemplos dessa não compreensão, como no caso de René Girard quando, em *Nietzsche e a contradição* (2011), afirmou ter procurado de todas as formas um fragmento que contradissesse a posição de Nietzsche frente a Wagner, sendo que esta se encontrava clara na totalidade de pensamentos formatados em relação ao músico.

Assim, para não cair na mesma armadilha de Girard, olhar para os fragmentos pode ser fundamental, posto que neles encontram-se sintetizados muitos dos pensamentos que compuseram sua filosofia, o que não elimina a contradição, pois isso seria ir contra seu projeto crítico, mas ajuda a entender com maior clareza algumas de suas mais importantes posições.

A rejeição de Nietzsche ao socialismo é bastante evidente. Para ele, o socialista não deve ser olhado com mais do que “compaixão” (2002, p. 31) e padece do mesmo enfraquecimento que o cristianismo, que tenta de todas as formas nivelar os indivíduos pela medida da mediocridade, de modo que a paridade entre eles pode ser vista como indissociável, e a crítica feita ao primeiro atinge o segundo de igual maneira.

Quando o socialista, com belíssima indignação, exige ‘justiça’, ‘direito’, ‘igualdade’, ele está então apenas sob a pressão de sua cultura insuficiente, a qual não consegue entender por que ele sofre: por outro lado, ele se gera um prazer com isso; estivesse ele em melhores condições, evitaria gritar tanto: encontraria, então, em outro ponto o seu prazer. O mesmo vale para o cristão: ‘o mundo’ é por ele condenado, caluniado, amaldiçoado – ele próprio não se exclui disso. Mas isso não é razão para levar a sério sua gritaria. Em ambos os casos estamos sempre ainda entre doentes, aos quais faz bem gritar, para os quais a calúnia é um alívio. (NIETZSCHE, 2002, p. 37)

O socialista, na visão nietzschiana, não passa de um indivíduo reativo, tal como o cristão, e que se revolta por conta de sua condição subalterna perante as coisas do mundo. Fora desse estado, ele não teria interesse algum em vociferar contra os valores da sociedade burguesa. Assim, suas ações derivam sobremaneira de um forte individualismo, que procura superar as frustrações pessoais pela defesa de sua condição:

O socialismo é apenas um meio de agitação do individualista: ele entende que, para alcançar algo, é preciso organizar-se em uma ação coletiva, em um ‘poder’. Mas o que ele quer não é a sociedade como finalidade do indivíduo singular, e sim a sociedade como meio para possibilitar muitos entes singulares: - esse é o instinto dos socialistas, em relação ao qual com frequência eles se enganam (-sem levar aqui em conta que eles, para se impor, são obrigados a enganar com frequência). A pregação moral do altruísmo a serviço do egoísmo

individual: uma das falsidades mais comuns do século XIX (2002, p. 35)

A essa postura mesquinha e inautêntica, Nietzsche se opõe terminantemente. No entanto, por mais claras que sejam suas palavras, é preciso perguntar a que tipo de socialismo suas críticas estão endereçadas, o que, a depender do resultado, pode levar a entendimentos bastante diferenciados de sua ligação com essa proposta política.

Em *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, Friedrich Engels deixa bastante clara a diferença que há entre um socialismo baseado meramente em ideais de outro, defendido por ele e por Marx, pautado fundamentalmente em análises do real obtidas através do método científico. No primeiro, o que se tem é tão somente a expressão de determinadas ideologias igualitárias que, ao invés de promover horizontes significativos de luta social, limitam de maneira quase insuperável o seu desenvolvimento:

Para todos eles [socialistas utópicos], o socialismo é a expressão da verdade absoluta, da razão e da justiça, e é bastante revela-lo para, graças a sua virtude, conquistar o mundo. E, como a verdade absoluta não está sujeita a condições de espaço e de tempo nem ao desenvolvimento histórico da humanidade, só o acaso pode decidir quando e onde essa descoberta se revelará. Acrescente-se a isso que a verdade absoluta, a razão e a justiça variam com os fundadores de cada escola; e como o caráter específico da verdade absoluta, da razão e da justiça está condicionado, por sua vez, em cada um deles, pela inteligência pessoal, condições de vida, estado de cultura e disciplina mental, resulta que nesse conflito de verdades absolutas a única solução é que elas se vão acomodando umas às outras. Assim, era inevitável que surgisse uma espécie de socialismo eclético e medíocre, como o que, com efeito, continua imperando ainda nas cabeças da maior parte dos operários socialistas da França e da Inglaterra: uma mistura extraordinariamente variegada e cheia de matizes, compostas de desabafos críticos econômicos e imagens sociais do futuro menos discutíveis dos diversos fundadores de seitas, mistura tanto mais fácil de compor quanto mais os ingredientes individuais iam perdendo, na torrente da discussão, os seus contornos sutis agudos, como as pedras limadas pela corrente de um rio. (ENGELS, 1990, p. 40)

Desse modo, Engels demarca claramente uma fronteira separando a impostura inócua dos utopistas das teses que buscavam, a partir de um exame atento das

contradições da sociedade, determinar os mecanismos necessários para operar a sua transformação.

Essa distinção é particularmente importante para situar o direcionamento da crítica de Nietzsche. A aproximação realizada pelo filósofo entre socialismo e cristianismo demonstra que, a seu ver, ambas tinham como princípio insustentável uma sociedade justa tendo por base os preceitos moralizadores de igualdade e de bondade, no que desprendiam-se inteiramente do mundo empírico, e procurando ajustar os homens a uma forma de vivência que nada mais era que a realização da falsa isonomia entre indivíduos pregada pela doutrina cristã, o que para ele é uma farsa não somente irreal, mas sobretudo inaceitável, e que poderia tão somente conduzir a humanidade à ratificação de sua consciência de rebanho, gerando seres absolutamente cativos e enclausurados em sua potência.

Ora, tais refutações podem encontrar pertinência somente tendo-se em vista o socialismo utópico. Nele, conforme considera o próprio Engels, o que existe é uma fantasia medíocre baseada em ideias e pressupostos tidos como absolutos e que nada têm a ver com a *práxis* dos diversos sujeitos, de modo que suas posições não exprimem qualquer coisa sobre o real. Tudo não é mais do que idealização. Contra isso, é que Engels fala de um socialismo que, esse sim, vai ao encontro das ações humanas, onde são encontradas claras evidências de que as relações de dominação são baseadas em ideologias, de modo que estas devem ser extintas de qualquer maneira e ceder lugar ao científico. Com isso, e através do exame dialético e crítico da história, é possível perceber a subversão que permite que os que produzem a riqueza estejam no lugar dos oprimidos e aqueles que nada produzem sejam os opressores, o que faz com que de nenhum modo a postura socialista científica seja vista como mistificadora dos processos sociais.

Dessa forma, se é possível afirmar que Nietzsche foi um franco censor do socialismo utópico, o mesmo não se pode dizer do científico. Obviamente, é de se questionar se este conhecia tal distinção, o que parece um tanto difícil, haja vista a lenta difusão dos escritos de Marx e Engels, o que permite pensar que filosofia nietzschiana não vê no marxismo sinais da decadência cristã e também de idealismo.

Contudo, afirmar o caráter restrito da recusa de Nietzsche ao socialismo não implica que possa haver pontos de convergência entre estes. Para que isso possa ser observado, é preciso retomar o conjunto central de suas proposições, a fim de determinar em que momentos estas se alinham com algumas das propostas trazidas pelos defensores da autêntica transformação social.

O super-homem na multidão

A vontade de potência, força motora dos movimentos criativos e transfiguradores da existência delineada por Nietzsche, encontra no super-homem sua máxima concentração, de modo que este finda por ser o representante legítimo de sua efetividade. Assim, ao se pensar a materialização de seus efeitos, é inevitável que se direcione para a exposição feita pelo filósofo daquele que está além do homem, a qual se encontra mais bem delineada em *Assim falou Zaratustra* (2011), obra muitas vezes apontada por ele como sendo a sua mais importante.

Em *Zaratustra*, Nietzsche delineia uma definição do homem amparada no devir, em que este se coloca a meio caminho para uma modificação contínua que deve voltar-se para a superação de si mesmo:

O homem é uma corda, atada entre o animal e super-homem – uma corda sobre um abismo.

Um perigoso para-la, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso estremecer e se deter.

Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*. (NIETZSCHE, 2011, p. 16)

Tal como o pensamento dialético compreende a história, Nietzsche imagina a humanidade como em constante movimento. Nela, o indivíduo não permanece numa ordem fixa, e deve deixar para trás aquilo que já superou, e rumar para adiante. Nela, ele

encontrará sobretudo uma superação de si, uma forma de elevar-se que colocará no passado seu estado primevo.

No ápice desse processo, é que ele encontrará o super-homem, a figura que vai constituir as mais significativas sobrelevações de sua força, e que deixará para traz o passado miserável da humanidade. A esse objetivo, deve-se rumar com rigor, embora não haja muitos que atuem para isso:

Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?

Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios. E vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem?

Que é o macaco para homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha.

Fizestes o caminho do verme ao homem, e muito, em vós, ainda é verme. Outrora fostes macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco.

O mais sábio entre vós é apenas discrepância e mistura de planta e fantasma. Mas digo eu que vos deveis tornar fantasmas ou plantas?

Vede, eu vos ensino o super-homem!

O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra! (p. 14).

A terra toda deve atuar para o surgir e o florescer do super-homem. Ele, como significado último da existência humana, enuncia um novo conjunto de verdades que diminuirão em muito a pretensa grandeza do animal humano. Aos olhos do super-homem, as preocupações que afligem seus antecessores serão pequenas. É isto o que Nietzsche considera como a transformação fundamental que conduzirá o ser humano a ir além de si mesmo.

Claro está, aqui, que a doutrina do super-homem encontra-se fortemente voltada para a existência individual. Em nenhum momento, seu apelo se dirige para uma super-raça, vedando assim as possibilidades de aproveitamento para a afirmação de uma comunidade, o que é de grande valia para refutar a tese defendida por alguns de que o conceito pode ser aplicado para fins nazistas. Entretanto, se não é possível discutir em

nenhum momento o seu elo com a massa, também não seria válido defender sua validade para o socialismo. Porém, antes de afirmá-lo peremptoriamente, há que se fazer ponderações acerca dessa inferência, ainda mais quando se consideram desenvolvimentos teóricos posteriores dos conceitos socialistas que revisam suas posições acerca da definição da coletividade.

Em *Multidão*, Hardt e Negri (2005) discorrem acerca do que denominam *projeto da multidão*. De acordo com os autores, esse projeto caracteriza-se principalmente pela busca de uma democracia em escala global. É preciso evidenciar que essa busca não nasce a partir de impulsos que não possuem condições de se realizarem concretamente. Essa busca por uma democracia global emerge como uma possibilidade decorrente do fenômeno da globalização. Nesse sentido, como os elaboradores do projeto ressaltam, esse não surge apenas como a expressão de um desejo de uma sociedade igualitária, libertária, aberta e inclusiva, mas também – e principalmente – como uma indicação dos *meios* para alcançar tal sociedade.

Se a democracia global surge como potência, é preciso observar os obstáculos que impedem a sua realização. O principal deles é o permanente estado de guerra de alcance global a que o mundo se submete. Segundo Hardt e Negri (2005), esse estado se dá em decorrência de uma nova forma de soberania de tendência global: o *Império*. Surgindo como uma alternativa ao conceito de *imperialismo*, em que um Estado-nação expande sua soberania a outros territórios utilizando-se de um poder centralizado e centralizador, o Império pressupõe a existência de um *poder em rede* que possui, em cada um seus pontos nodais, divisões e hierarquias próprias cooperando para a manutenção da ordem política global. Assim, diferentemente da ideia imperialista, no Império, um Estado-nação, se quer se manter dominante, é obrigado a cooperar com outros Estados-nações, instituições, grandes corporações capitalistas e outras formas de poder. Em função disso, o estado permanente de guerra surge como um dos principais instrumentos de domínio, de manutenção dessa ordem, como aquilo que leva cada um ocupar seu lugar na rede. Com um poder, em certo sentido, já multilateralizado, a tese da unilateralidade da influência estadunidense deixa de se sustentar e torna-se necessário buscar outras alternativas para alcançar a derrubada da ordem dominante.

Para Hardt e Negri (2005), a *multidão* é essa alternativa. Conforme constatam os filósofos, na mesma proporção em que a globalização dissemina o Império, ela produz

uma série de encontros que permitem a criação de novos circuitos de cooperação e colaboração a partir de pontos em comum entre indivíduos diferentes. A multidão, nesse sentido, proporciona um meio de convergência na diferença e “pode ser encarada como uma rede aberta e em expansão na qual todas as diferenças podem ser expressas livre e igualmente, uma rede que proporciona os meios de convergência para que possamos trabalhar e viver em comum” (HARDT; NEGRI, 2005, p.12).

Ao conceituar a multidão, os autores diferem-na de três outros conceitos paralelos a ela: o povo, as massas e a classe operária. Em primeiro lugar, diferentemente do povo que é uno e possui uma única identidade, a multidão caracteriza-se por ser múltipla e por não possuir uma identificação central. Em segundo lugar, diferenciando-se das massas que possuem uma uniformidade “cinzenta” indistinta (a massa é um conceito negativo), a multidão é multicolorida. Em terceiro lugar, por fim, ao contrário da classe operária, que é um conceito que abarca indivíduos a partir de um ponto em comum exclusivamente econômico, a multidão é composta de todas as diferentes configurações da produção social e atualiza, de certo modo, a luta de classes dentro da configuração do capitalismo mais recente.

Em decorrência dessas particularidades da multidão, essa noção surge com duas características. A primeira delas é a necessidade de descoberta do *comum*. Na medida em que sua constituição não se dá a partir de uma identidade, como acontece com o povo, faz-se necessário a descoberta daquilo que é comum a todos os componentes da multidão e que os leva ao movimento. No entanto, esse comum não é, em todas as vezes, apenas descoberto, mas produzido. De acordo com Hardt e Negri (2005) as redes de colaboração e cooperação “forçam” a produção de novas formas de comum, muitas vezes, não pensadas. Um exemplo dado pelos autores é o da relação da agricultura com a produção de *softwares*. Para os autores, todos os envolvidos nesse processo de trabalho necessitam de conhecimentos comuns e, a partir desse conhecimento, produzem outros (*os softwares*), ainda comuns, inteiramente novos. Essa produção, como ressaltam Hardt e Negri (2005), afeta as imagens, os afetos, as relações, isto é, não só a produção material do trabalho como também as relações sociais. A esse modelo, os filósofos dão o nome de *produção biopolítica* – uma vez que afetam todas as esferas da vida social, e não apenas a econômica.

A segunda característica é a organização política democrática. De acordo com Hardt e Negri (2005), ao se observar as genealogias das resistências, revoltas e

revoluções, percebe-se que há, nelas, uma tendência à descentralização do poder por meio de relações colaborativas. A multidão, por apresentar essa tendência, confirma-se como uma busca pela democracia.

Em decorrência de tudo que foi observado, pode-se notar que a multidão emerge concomitante à expansão do Império a partir da globalização. Na medida em que esse Império torna-se um poder rede, a multidão, por outro lado, produz uma resposta a esse poder como uma rede de colaborações. Nesse sentido, ela torna-se não só um elemento que permite a produção de novas formas de comum a partir da produção biopolítica, como também se configura como um clamor pela democracia verdadeira, ao colocar em cheque as bases da dita democracia vigente.

Em Hardt e Negri, pode estar aberta a passagem que conduz a coletividade aos princípios que orientam o super-homem nietzschiano. A multidão, tal qual o além do homem pregado pelo filósofo alemão, não está pronta; antes, forma-se por meio de devires que se encontram e se articulam em torno do comum, o qual por sua vez constitui a grande potência formatadora desses indivíduos. Com isso, pode-se ver realizada a passagem da massa informe e do povo unidimensional para a complexidade do múltiplo reunido, da mesma maneira como se vê no homem sua progressão do verme ao macaco até a superação de si mesmo. Assim, em termos fundamentais, à parte as especificidades individualistas, a multidão incorpora coletivamente a vontade de potência inscrita no super-homem, convertendo-a na verdadeira força produtiva do mundo social.

No *Manifesto do Partido Comunista*, publicado em 1848, Marx e Engels traçam uma importante memória da evolução da sociedade burguesa até a sua completa estagnação. Esta, que já foi revolucionária, encontrava-se à época num estado conservador tal que não lhe restaria nada senão sucumbir. Nessa perspectiva, manifesta-se uma forte iconoclastia que visa destituir instituições ideológicas opressoras – o Estado, a família, religião, a moral repressiva – em nome de uma nova postura revolucionária, que estabelecesse inovadores mecanismos de organização social, assentada nas bases de uma liberdade universal que pusesse os indivíduos na condição de atores de sua própria existência.

Nada mais nietzschiano. Assim como é consoante com Nietzsche a crítica feita ao homem burguês, que, além de instaurador de todas as normatizações sociais vigentes,

quando contesta as mudanças propostas pelos comunistas, acaba por revelar sua própria impotência:

Alega-se que, com a abolição da propriedade privada, toda atividade seria paralisada e a preguiça se disseminaria. Se assim fosse, a sociedade burguesa já teria sucumbido à ociosidade; pois nela os que trabalham não lucram nada, e os que lucram não trabalham (2010, p. 103).

Interpretadas à luz do pensamento de Nietzsche, tais observações assumem um caráter de crítica reversa quanto ao estatuto social do burguês. Ao contrário do que ocorre no cristianismo, na sociedade do capital, é a grande multidão produtiva que se encontra subjugada, ou seja, há uma subversão de valores perpetrada pelas normas sociais que coloca os mais fracos na condição de comando, enquanto os fortes, os que realmente têm o vigor necessário para impelir a humanidade adiante, encontram-se subordinados e numa condição de fraqueza. Contra esse tipo de reversão, ambos os filósofos vociferavam veementemente. Nesse sentido, é bastante plausível dizer que tanto Nietzsche quanto Marx encontravam-se unidos num projeto revolucionário de transvaloração de todos os valores.

Considerações finais

A chave para a transformação política não é democrática, mas radical e obtida somente pela força. Para Marx e Engels, ela só se realiza quando estiver configurada a ditadura do proletariado, que subverterá a ordem e colocará no topo aqueles que são os verdadeiros responsáveis pela dinâmica da sociedade.

Está aí o pressuposto básico da revolução comunista. E está aí também o desejo nietzschiano de ver uma sociedade regida por indivíduos ativos, os quais, embora não se encontrem em sua organização de valores, encarnam a perspectiva estabelecida por ele para aquilo que é necessário à força e à realização da vontade de potência, nesse caso, uma potência coletiva, que fará cair por terra as correntes que aprisionam e enfraquecem os homens, o que inclui a moral religiosa por ele tão combatida.

Mas, para que esse projeto se consume, é necessário que surja uma nova coletividade. Esta não será mais a união informe e falsamente unitária das massas e do

povo, mas a coalizão complexa da multidão, que, articulada pelo comum, caminhará para a construção de novos devires e novos processos de elaboração da comunalidade. Para tanto, o olhar e o ímpeto de Nietzsche são fundamentais.

“onde raças são misturadas, o manancial da grande Cultura” (2002, p. 29), afirmou certa vez o autor de *Zaratustra*. Somente a multidão poderá construir um porvir criador, livre de um nacionalismo inócuo e isolacionista, e em que proliferam as grandes criações estéticas e libertárias dos homens. De igual maneira, é dessa multidão que também surgirá um outro político, agora permeado de uma força que reconhecerá, no âmbito de suas atuações, não a literal igualdade entre os sujeitos, mas o igual direito a fazer avançar socialmente sua potência. Eis o projeto de Nietzsche. Eis a marcha inexorável do marxismo.

Referências

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Editora Moraes, 1990.

GIRARD, René. *A conversão da arte*. São Paulo: É Realizações, 2011.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. In.: BOGO, Ademar (org.). *Teoria da Organização Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

_____, *Fragmentos finais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

**A FANTASIA COMO ELEMENTO DE ACUSAÇÃO DA REALIDADE
ESTABELECIDADA: UMA INTERPRETAÇÃO FILOSÓFICA DE FREUD EM
MARCUSE**

Ramom Gomes da Silva*

Resumo: Esse trabalho tem por objetivo apresentar a fantasia como elemento que contém um alto grau de liberdade presente na sociedade estabelecida. Marcuse buscou brechas onde a dominação imposta não se efetivou por completo, assim a fantasia/imaginação, apesar de seu caráter subjetivo, acusa na realidade os desejos e liberdades que foram traídos ao longo da constituição da civilização, e tem na arte sua forma explícita do “retorno do reprimido”. A imaginação, por meio das manifestações artísticas, apresentam seu caráter dialético: não só traz lembrança de um passado glorioso mas também apontam um futuro que necessita de transformação da realidade presente.

Palavras-chave: Pensamento negativo. Arte, Linguagem. Imaginação. Libertação.

**FANTASY AS AN ELEMENT OF ACUSTABILITY OF ESTABLISHED
REALITY: A PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF FREUD IN
MARCUSE**

Abstract: This work aims to present fantasy as an element that contains a high degree of freedom present in established society. Marcuse sought gaps where domination was not fully realized, therefore fantasy/imagination, in spite of its subjective character, highlights in reality the desires and liberties that were betrayed throughout the constitution of civilization, and has in art as an explicit form of "Return of the repressed". The imagination, through the artistic manifestations, presents its dialectical character: not only brings remembrance of a glorious past but, it points to a future in which it needs a transformation of present reality.

Keywords: Negative thought. Art, Language. Imagination. Freedom.

INTRODUÇÃO

Este trabalho se pretende apresentar a fantasia como alternativas de superação subjetiva da lógica de dominação, a partir do pensamento de Herbert Marcuse. A tese que é a apresentada no livro *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica de Freud (1955)*, e posteriormente também trabalhada no livro *Ideologia da Sociedade Industrial: o homem unidimensional (1964)*, era que o homem só podia evitar um estado

* Pós-Graduando em Ensino de Filosofia e teologia pela Faculdade Unica de Ipatinga (UNICA); Graduando em Agronomia. Pela Universidade Internacional da Integração da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB); Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), 2017. E-mail: s_ramom@yahoo.com.br.

Beligerante mediante o estabelecimento de um novo ponto de partida, pelo qual pudesse reconstruir o sistema produtivo sem aquele “ascetismo do mundo interior” que forneceu as bases mentais para a dominação.

A sociedade industrial avançada cria necessidades estabilizantes e conservadoras com as quais impedem o desenvolvimento das potencialidades humanas de forma autônoma. O *Homem Unidimensional* é uma análise da sociedade industrial avançada e das tendências do capitalismo tardio, na qual o filósofo procurou nos mostrar as novas formas de controle e dominação dos indivíduos na contemporaneidade. Além desses fatores, os meios de dominação desse sistema tem se mostrado mais eficientes e eficazes daqueles do antigo regime, absolutismo. Dessa forma, sem uso de um terror aberto, tem-se total domínio das esferas da existência humana, sejam elas públicas ou privadas.

Marcuse retoma algumas questões da teoria freudiana das pulsões como forma de demonstrar a necessidade de se construir uma nova sociedade sem a mais-repressão das pulsões humanas, algo que para Freud seria um retorno a um estado primitivo de existência, onde o homem não representava mais que um feixe de impulsos desejando uma satisfação de forma imediata. Marcuse reconhece a fantasia como atividade mental livre das ações do princípio de realidade que contem um alto grau de liberdade que se objetiva nas expressões artísticas de forma a recusar aceitação da realidade dos fatos dados.

Nesse sentido, a arte em Marcuse surge como uma linguagem de negação do estabelecido no mundo em que parece ter morrido toda forma poética de expressão, a realidade tem sua própria lógica e para compreendê-la e transcendê-la pressupõe-se uma lógica diferente, assim temos com objetivo específico mostra, mesmo que de forma geral, o modo pelo qual a fantasia/memória se apresenta, dentro dá teoria marcuseana, como um elemento subjetivo de rompimento da lógica de dominação da sociedade industrial avançada.

AUSÊNCIA DE UM PENSAMENTO NEGATIVO CONTRAPOSTO À LOGICA DE DOMINAÇÃO

Marcuse tem como uma de suas maiores preocupações, o desenvolvimento desenfreado da tecnologia, da racionalidade tecnológica presente na sociedade industrial desenvolvida, a

realidade estabelecida parece como promissora e produtiva, tanto para absorver como para repelir as alternativas, assim, a afirmação e reprodução dessa lógica parece não soar estranha aos indivíduos.

A civilização alcançou elevados padrões de vida, onde os desejos e aspirações são contidas por meio do consumo das mercadorias e estado de Bem-Estar que configura um padrão de vida da sociedade industrial avançada, é um estado marcado por restrição da liberdade em virtude da dominação exercida pela sociedade industrial avançada.

Marcuse tem Hegel como o centro de sua filosofia, isto é, “é um escritor crítico: a crítica ao modo de vida atual significa a manifestação de um dos lados daquela negatividade que Marcuse identificará como sendo o núcleo da dialética de Hegel” (DORIA, 1983, p. 18) e ainda afirma que a dialética se constitui com esse caráter negativo, onde a partir desta, é possível a realização de um procedimento dialético genuíno.

O livro *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social (1941)* foi escrito como forma de contribuir para a revitalização, não de Hegel, mas do poder do pensar negativo que ele considera como fator decisivo para a compreensão dessa realidade. Para ele, o pensar negativo é essencialmente a negação das coisas que se apresentam a nós de forma imediata, é o momento pela qual podemos olhar a realidade de outra forma e poder ver os desacordos nela presentes.

Marcuse trata o modo dialético de pensamento como estranho ao universo estabilizado de discurso e ação, no seu tempo – e atualmente, onde a dimensão crítica – faculdade mental que segundo ele está na eminência de ser extinta – torna-se decisiva para encontrar as contradições presentes no *status quo*. “Hegel via no *poder da negatividade* o elemento vital do Espírito, e, por aí, em última análise, o poder de compreender e alterar as potencialidades amadurecidas, os fatos dados” (MARCUSE, 1978, P. 402).

O modo dialético de pensar se tornou estranho ao universo estabelecido do discurso e da ação em decorrência do avanço da civilização tecnológica. Essa sociedade procura barrar todo tipo de pensamento crítico que poderia pôr em risco o sistema de dominação. “O específico do pensar dialético é revelar o negativo a partir do positivo que já está posto” (GADANHA 2007, p. 22).

O pensamento negativo não se restringe apenas a uma crítica a lógica do conformismo, mas a uma crítica ao estado de coisas existente em seu próprio fundamento. A efetivação da dialética enquanto negatividade se dá por compreender a realidade como diferente, desse modo, o pensar dialético tem seu início quando compreendemos que as coisas podem ser mais do que é apresentado a nós, “realidade não é o que se apresenta positivamente enquanto elemento

isolado, realidade e este elemento que aí – está, a sua aparência” (GADANHA, 2007, p. 22).

O pensar negativo é a força que move o pensamento dialético utilizado para análise dos fatos em termos de sua inadequação interna. O caráter negativo do pensamento dialético tem uma dupla tarefa: primeiramente indicar e anular as categorias fixas do senso comum, e em segundo lugar mostrar que o mundo como se apresenta, como é designado, é falso. A existência das coisas é negativa. A negação determina o que cada coisa é em seu próprio ser, o mundo em si é contraditório, e dizer que as coisas são contraditórias é dizer que a essência das coisas contradiz um determinado estado de coisas.

Nada é real (a não ser) que se sustente na existência, na luta de vida e morte como situação e condição de sua existência [...] realidade é resultado constantemente renovado do processo de existência – o processo, consciente o inconsciente em que ‘o que é’ torna-se o outro de si (GADANHA, 2007, p. 6).

O poder do negativo amplamente barrado atesta a revolta que foi traída, não há mais um inimigo a ser combatido, destronado, a revolta se volta contra um todo organizado, o inimigo é dissolvido na própria administração e integração do funcionamento da máquina de produção. A realidade das pessoas, sobre o domínio da sociedade avançada, é estritamente realidade tecnológica, o sujeito está ligado de forma íntima como os objetos produzidos.

INTEGRAÇÃO DA CULTURA NA REALIDADE ESTABELECIDADA

A crescente produtividade por meio do desenvolvimento da tecnologia, não proporcionou apenas uma integração política da sociedade, houve também uma integração na esfera da cultura. Marcuse ao se referir a problemática da cultura explícita que o progresso da racionalidade tecnológica age, de certa forma, com o intuito de liquidar os elementos de oposição e transcendência da “Cultura superior”, além disso, ele afirma que a racionalidade tecnológica atua de forma a sucumbir o processo de dessublimação existentes nas regiões mais avançadas da sociedade contemporânea. “O homem de hoje podem fazer mais que os heróis da cultura e semideuses; ele resolvei muitos problema insolúveis. Mas ele também traiu a esperança e destruiu a verdade que estava preservadas nas sublimações da cultura superior” (Marcuse 2015, p. 85).

Marcuse nos diz que a cultura possui um caráter afirmativo¹⁰¹ quer dizer: se tornou

¹⁰¹ Marcuse no texto *Sobre o Caráter afirmativo da cultura* (2001), define cultura afirmativa como aquela cultura pertencente a período burguesa que no curso de seu próprio desenvolvimento levaria a

possível questionar sua negatividade, sua dimensão emancipatória. Ele considera que a cultura podia ser entendida como responsável por guardar os desejos e imagem de libertação que conferiam um sentido à vida das pessoas. A cultura retinha os elementos da negatividade da realidade, que em determinadas situações, em que os homens deixariam de ser fins em si mesmo, tornando-se instrumentos de acumulação.

Ao se referir à cultura, afirma que ela, de certa forma, sempre esteve afastada da realidade, a cultura superior sempre fez parte de uma classe privilegiada e raramente tocou a realidade com seus ideais, contudo, a cultura superior ocidental foi um protesto, uma recusa, uma acusação contra a civilização. A tensão existente entre civilização e cultura foi aos poucos sendo posta em questionamento devido à incorporação sistemática da cultura na civilização.

Cultura pode se definir como um conjunto que engloba entre seus elementos certos valores como: morais, intelectuais e estéticos, esses valores surgem como meta de uma sociedade que visa a um processo de humanização. Assim a cultura não se restringe a uma ideologia, mas aparece como um “esforço coletivo para conservar a vida humana, pacificar a luta pela existência ou mantê-la dentro dos limites controláveis [...] desenvolver as capacidades intelectuais dos homens e diminuir e sublimar a agressão, a violência e a miséria” (MARCUSE, 2001, p. 79).

A integração da cultura na civilização tecnológica tem por meta a eliminação dos seus agentes transcendentais, tendendo assim, a limitar ou reduzir, frente aos novos modos de organização social, os elementos que eram antagonistas, alheios à realidade estabelecida. Em síntese esses elementos se tornaram afirmativos, estão a serviço dos interesses da sociedade trabalhando contra a cultura como forma de elevação espiritual, nessa perspectiva a cultura se apresenta como crítica à ordem e a ideologia da sociedade estabelecida.

A nova característica de hoje é o enfraquecimento do antagonismo entre cultura e realidade social através da invalidação dos elementos de oposição, alienação e transcendência da cultura superior, em virtude dos quais ela constitui *outra dimensão* da realidade. Essa eliminação da cultura *bidimensional* não acontece por meio da negação e rejeição dos ‘valores culturais’, mas por sua completa incorporação à ordem estabelecida, por meio de sua reprodução e exibição em escala massiva (MARCUSE 2015, p. 80).

Essa integração tornou possível a democratização da cultura, por outro lado, para conservar o conteúdo de conhecimento destas obras, surge a necessidade de capacidade

distinguir e elevar o mundo espiritual-anímico como uma esfera de valores autônoma, em relação à civilização, MARCUSE, Herbert *Cultura e Psicanálise*, paz e terra, São paulo, 2001.

espirituais e de uma consciência intelectual que não estejam adaptadas a lógica de pensar promovidas pela civilização dominante.

Esta sociedade necessita de modos operacionais de pensamento e ação para garantir que os ideais de dominação sejam aceitos, defendidos, melhorados e repassados a gerações seguintes. A eliminação do conteúdo antagônico da cultura superior rompeu com a possibilidade das pessoas agirem e se desenvolverem de forma mais autônomas. Todavia, Marcuse afirma que a cultura superior não desapareceu, ela ainda existe, ela é mais acessível, é lida, vista e ouvida pela maioria das pessoas como jamais foi, “porém, a sociedade boqueou há muito tempo os domínios espirituais dentre dos quais essa cultura poderia ser entendida em seus conteúdos cognitivo e em sua verdade determinada” (MARCUSE, 2001 p. 88).

Toda obra autêntica de arte, literatura, música e filosofia falam uma metalinguagem que transmitem ao existente uma linguagem que se opõe aos fatos dados. O operacionismo de pensamento e de comportamento remete estas verdades expressas pela dimensão estética a dimensão pessoal, subjetiva e emocional, algo que se torna fácil de ser ajustado ao existente e desviado de seu conteúdo. Assim o aspecto de transcendência crítica e de melhora qualitativa é restringido pela incorporação dos elementos negativos ao positivo,

A integração dos valores culturais na sociedade existente supera (*aufheben*) a alienação da cultura frente a civilização, e com isso nivela a tensão entre ‘dever’ (*Sollen*) e ‘ser’ (*Sein*) (que é uma tensão real e histórica), entre potencial e atual, futuro e presente, liberdade e necessidade. (MARCUSE, 2001. p.89).

O papel da arte e da literatura antes da assimilação desses valores culturais na sociedade era o de manter e garantir a contradição, o aspecto negativo da cultura de massa. O que Marcuse chamou de a “consciência infeliz”, era a consciência de um mundo dividido entre os desejos, esperanças, e das promessas de liberdade e felicidade que foram traídas. A cultura era a alienação da realidade estabelecida, nela estava contida uma força racional que poderia revelar uma dimensão da existência humana que estava reprimida e também repelida pela realidade. Nela estava contido certos valores de verdade, certas imagens e sonhos que são de uma cultura pré-tecnológica, por isso, muitas das vezes, eram considerados ultrapassados, mas, ao mesmo tempo, se tornam a possibilidade de uma realização de uma sociedade pós-tecnológica.

Suas mais avançadas imagens e posições parecem sobreviver à sua absorção em confortos e estímulos administrados; elas continuam assombrar a consciência com a possibilidade de seu renascimento na realização do progresso técnico. Elas são expressões daquela alienação livre e consciente diante das formas estabelecidas de vidas

(MARCUSE, 2015, p. 88).

A sociedade tecnológica, no percurso de seu desenvolvimento minou não apenas as formas tradicionais da arte enquanto alienação da realidade, tratou de minar as bases pelas quais a dimensão estética se sustentava como alienação. Essa dimensão alienante da realidade passou a ser incorporada na sociedade estabelecida como adornos a serviço do existente, a forma artística capaz de alterar a consciência reificada foi alterada por essa cultura afirmativa, “o progresso dessa civilização exige modos de pensar operacionais e traduzíveis em atitudes apropriadas para aceitar a racionalidade produtiva do sistema social dado, para defendê-los e melhorá-los, mas não para negá-los” (MARCUSE, 2001, p. 84-85).

A ARTE COMO UMA LINGUAGEM DE RESISTÊNCIA À REALIDADE ESTABELECIDADA

Marcuse passa a se preocupar com a arte após identificar que na sociedade presente parecia ter morrido toda forma prosaica e tradicional de comunicação autêntica, capaz de dizer o que as coisas são, onde parece não haver nenhuma linguagem capaz de falar ao mundo (sobre o mundo) que aquilo que se apresenta diante de nós que é considerado, muitas das vezes, como verdades absolutas, não o é. O artista seria aquele capaz de reconhecer no mundo as contradições existentes que passam despercebido ao sujeito, o sujeito ajustado e identificado com esse sistema deixa de perceber que o mundo a sua volta poderia ser regido por outros valores baseado nas realizações autônoma da existência humana.

Dessa maneira, passa a considerar a arte como única linguagem capaz de mostra a realidades dos fatos em suas inadequações internas, mostrar que tudo aquilo que nos cerca é uma realidade coisificada. Há uma necessidade de uma linguagem que possa desmascarar a realidade mutilada mas, que apesar disso, também procurar encontrar alternativa de superação dessa unidimensionalidade¹⁰² individual e social.

A própria linguagem, de acordo com a análise de Marcuse, sofreu as consequências desse processo: as palavras passaram a ser utilizadas como se o significado delas fosse “natural” e os seres humanos

102 Marcuse propõe a interpretação do termo “Unidimensional” como conformidade ao pensamento e comportamento existente, e, tal vez o aspecto mais importante, a ausência de uma dimensão crítica e de uma dimensão de potencialidades que poderiam transcender a sociedade existente. Este adjetivo é usado por Marcuse pra descrever práticas que se conformam a estrutura preexistente, norma e comportamentos, em que s contrasta o estado d coisas estabelecido. KELLNER, Douglas. *Prefácio*. In: O Homem Unidimensional, 2015, p.12.

deixaram, em geral, de reconhecer a necessidade de refletir (do latim *reflectere*, debruçar-se outra vez) sobre elas (KONDER, 2010, p. 80).

Marcuse considera a arte como único elo existente que possa fazer a ligação entre passado e o futuro, entre a realidade estabelecida e uma sociedade construída com bases em valores que se afastam dos valores mercadológicos. A sociedade estabelecida absorve qualquer atividade que não tenha ligação com o capital, assim, a arte enquanto comunicação e representação de um mundo diferente do que está posto se torna inválida. “Os conceitos tradicionais e as palavras usadas para designar uma sociedade melhor [...], Parecem despojados de significado hoje em dia. São inadequados em comunicar o que homens e coisas possam ser e devem ser” (MARCUSE, 2000, p. 260).

O surrealismo aparece nesse contexto como aqueles responsáveis por transmitir uma linguagem que não se curva a linguagem do *establishment*, aparece como uma metalinguagem, uma linguagem de negação que transcende a realidade estabelecida do discurso e da ação. Segundo Löwy (2002), afirma que o surrealismo não é e nunca foi uma escola literária ou um grupo de artistas, mas sim um movimento de revolta e uma tentativa de subverter, e de (re)encantar o mundo obscurecido pela civilização burguesa, eles se apresentam como um protesto ao espírito mercantilista e a lógica mesquinha da sociedade capitalista industrial.

A arte como linguagem de negação só pode cumprir seu papel se mantendo alheia a realidade, dessa forma, a linguagem da arte permanece uma linguagem da imaginação, da acusação e do protesto, onde essa imaginação são os desejos e arquétipos de um tempo áureo manifesto na realidade presente, com o intuito de apontar para um futuro diferente do que está dado. No mundo em que tudo está posto, todas as coisas agem de forma a consolidar o aumento do capital, o valor de uso cedeu espaço ao valor de troca, manter uma arte por si mesma é está de posse de um elemento que vai de encontro com o a realidade estabelecida, nesse sentido a arte assume uma posição política. “como um rito ou não, a arte contém a racionalidade de negação. Em suas condições avançadas ela é a grande recusa – o protesto contra o que é” (MARCUSE, 1979, p. 75).

Marcuse em *A dimensão estética* (2007) nos diz que a arte pode ser revolucionária em vários aspectos, mas que no sentido estrito, quando ela apresenta apenas uma mudança no estilo ou na técnica não a tornam uma arte verdadeiramente autêntica e revolucionária. Mas para a arte se apresentar com autêntica e revolucionária ela deve mostrar a ausência de liberdade e felicidade na realidade, e identificar as forças que agem contra uma realização autônoma das pessoas. Assim, ela se mostraria capaz de romper com a realidade reificada e se tornar revolucionária na medida em que se apresenta como subversão ao *status quo*.

Marcuse ainda acrescenta que a arte insiste em refletir uma dinâmica na verdade que ela mesma criou. A arte abre uma dimensão sujeita a novas experiências, onde essas experiências são marcadas por um mundo que não está subjogado aos controles exercidos. Nessa experiência os indivíduos têm um encontro com verdades da arte transmitida por uma linguagem e imagem que tornam perceptível, audível e visíveis o que não está percebido na vida diária, “a lógica interna da obra de arte termina na emergência de outra razão, outra sensibilidade, que desafiam a realidade e a sensibilidade incorporada nas instituições dominantes” (MARCUSE, 2007, p. 17).

A verdade da arte se encontra no poder que a tem em cindir o monopólio do *establishment* e apresentar a essência da realidade na aparência dada. A realidade representada sob a forma estética se dá uma remodelação da linguagem, da percepção e da compreensão, arte nesse sentido é realidade estilizada, “o mundo da arte é de outro *Princípio de Realidade*, de alienação – e só como alienação é que arte cumpre uma função cognitiva: comunica verdade não comunicáveis noutra linguagem; *contradiz*” (MARCUSE, 2007, p. 19).

FANTASIA, ELEMENTO DE LIBERTAÇÃO

A teoria psicanalítica de Freud tem por fundamento a contínua repressão das pulsões humanas para que haja o surgimento da civilização, a livre gratificação das necessidades instintivas se tornou incompatível com a sociedade civilizada, nesse sentido, a história da civilização se tornou a história da subjugação, da dominação e repressão do ego sobre o id, a civilização, segundo Freud, tem seu início quando o objetivo primário, isto é, a satisfação das pulsões humanas de forma imediata, foi abandonada.

Sabemos que o princípio de prazer é próprio de um método primário de funcionamento do aparelho mental, mas que do ponto de vista da autopreservação do organismo entre as dificuldades do mundo externo ele é desde o início, ineficaz e até mesmo perigoso. Sob a influência dos instintos de autopreservação do ego, o princípio de prazer é substituído pelo princípio de realidade. (FREUD, 1976, p. 20).

O livro *Eros e Civilização (1955)* traz uma interpretação filosófica do pensamento de Freud onde nos é apresentando as bases mentais pelas quais a sociedade *afluente* veio a se desenvolver. As ideias que foram desenvolvidas a partir da reinterpretação do pensamento freudiano são categorias psicológicas, mas essas categorias não se limitaram apenas ao campo da psicologia, pois elas se converteram em categorias políticas e tal conversão proporcionou o rompimento da fronteira que existia entre psicologia de um lado e política e filosofia de outro.

"os processos psíquicos anteriores autônomos e identificáveis estão sendo absorvidos pela função do indivíduo no Estado - pela sua existência pública (MARCUSE 1972, p. 25).

Desse modo os problemas que antes eram restritos apenas ao campo da psicologia hoje fazem parte dos problemas políticos. Pois alguns dos problemas que podem ser julgados como particular, na verdade, podem ser identificado como parte de um todo que está adoecido. Para entendermos a questão da fantasia e qual seu papel na teoria crítica de Marcuse, torna-se necessário fazer uma retomada do caminho percorrido por ele para uma melhor compreensão desse termo e de sua função desempenhada.

A origem da civilização a partir da perspectiva freudiana é marcada por uma ausência de liberdade e felicidade, onde a felicidade está à custa das realizações materiais. Liberdade e felicidades são incompatíveis com essa realidade, pois o início na civilização pede a renúncia constante dos prazeres momentâneos. O homem reconheceu que viver de modo a satisfazer integralmente seus impulsos custaria, muito das vezes, sua própria vida.

O reconhecimento da impossibilidade de viver sob pleno domínio dos instintos provocou uma conversão do homem-animal em homem civilizado. Nessa passagem de regência de um princípio prazer em princípio de realidade, houve o reconhecimento traumático da impossibilidade de continuar viver sob o domínio dos impulsos primitivos. Isto é, possibilitou que homem pudesse desenvolver sua razão e daí reconhecer que seria melhor viver de maneira a satisfazer suas necessidades de forma adiada, porém garantida. "O homem animal converte-se em ser humano somente através de uma transformação fundamental de sua natureza, afetando não só os anseios instintivos, mas também os 'valores' instintivos" (MARCUSE, 1972, p. 34).

O governo do princípio de realidade propicia algo além das relações sociais, de um feixe de impulsos incontrolados, passou a um ego organizado. Como o próprio Marcuse diz: "sob o princípio de realidade, o ser humano desenvolve a função da *razão*: aprende a 'examinar' a realidade, a distinguir entre bom e mau, verdadeiro e falso, útil e prejudicial" (MARCUSE, 1972, p. 35), com o domínio do princípio de realidade sobre o princípio de prazer, temos o desenvolvimento da razão e do aparelho mental que ficou tripartido entre Id, Ego e Superego.

O id é a parte do aparelho mental que não está sujeito às ações exteriores, segundo Freud (2006) é a camada maior mais antiga, é o domínio do inconsciente. Ele está isento das formas e princípios que constituem o indivíduo consciente e social, não é afetado pelo tempo e nem perturbado por contradições. Em linhas gerais o Ego tem a tarefa de fazer a comunicação entre o ID e a realidade externa e não permitir que ele

venha a tona no mundo exterior. Já o superego é o aspecto moral da personalidade, produto da internalização dos valores e padrões recebidos dos pais e da sociedade. Tudo aquilo que é da esfera instintiva esta reprimido foi alocado para o inconsciente, entretanto algo ficou livre da ação da realidade externa e tem livre acesso as duas realidades, que é a fantasia.

A FANTASIA COMO FORÇA MENTAL DE OPOSIÇÃO AO PRINCÍPIO DE REALIDADE

Ao analisar a sociedade unidimensional Marcuse busca brechas onde a ordem de dominação não obteve um domínio efetivo, percebe que há certas potências mentais que permaneceram livres e não foram submetidas ao princípio de realidade. Isso por que, o princípio de prazer continua atuando de maneira não reprimida, mas apenas no inconsciente. E no inconsciente os desejos, imagem e os arquétipos de liberdade não podem servir de padrão para a consciência. A fantasia surge como a única atividade mental que está livre do domínio do princípio de realidade e das alterações culturais, mantendo-se, de forma íntima, uma relação com o princípio de prazer,

O inconsciente retém os objetivos do princípio de prazer derrotado. Rechaçado pela realidade externa ou mesmo incapaz de atingi-la, a força total do princípio de prazer não só sobrevive no inconsciente, mas também afeta, de múltiplas maneiras a própria realidade que superou o princípio de prazer (MARCUSE, 1972, p. 36).

Dentro da teoria freudiana a fantasia não se encontra apenas livres das ações das forças externas, mas a função que ela desempenha dentro desse estrutura mental é de fazer as ligações de uma camada a outra, de ligar inconsciente e consciente. Dessa forma, se torna necessária para preservar no presente o que ainda não está definido como meta, Como nos diz Marcuse em *Filosofia e teoria crítica (1998)*, a fantasia tem uma relação essencial com a filosofia e tal relação foi designada ao longo da história da filosofia por filósofos com Aristóteles e Kant sobre o título de imaginação. A fantasia liga o sonho com a realidade, preserva arquétipos do gênero e as imagens e tabus de liberdade que foi traído e negado ao longo do desenvolvimento do homem e da civilização,

A fantasia é sobre tudo, atividade criadora da qual fluem todas as possibilidades, na qual todos os opostos mentais, assim como todos os conflitos entre o mundo interno e externo se unem. A fantasia sempre constituiu a ponte ente as exigências irreconciliáveis entre sujeito e objeto (JUNG, 1967, Apud MARCUSE, 1972, p. 138).

A fantasia já não era algo novo quando Freud a destaca em sua teoria, no entanto, sua contribuição reside na demonstração de sua origem e sua ligação com o princípio de prazer. Como nos diz Kangussu (2015, p. 144) Freud reconheceu que, em sua origem, a fantasia quando ainda matinha ligação com o ego, teve essa relação alterada pela introdução do princípio de realidade que provocou uma cisão no parêntese mental. Onde uma parte desse aparelho foi canalizado para o domínio do princípio de realidade e a outro se manteve livre desse controle.

Sob o domínio do princípio de realidade quem prevalece é a razão. A razão é algo desagradável, mas se torna útil, a fantasia permanece agradável, porém inútil, mero jogo e divagação. Ela continua falando a linguagem do princípio de prazer, enquanto que a realidade age de acordo com as leis da razão,

Enquanto o ego era anteriormente guiado e conduzido pela *totalidade* da sua energia mental, agora é orientado unicamente por aquele sua parte que se conforma ao princípio de realidade. Somente essa parte pode fixar os objetivos, normas e valores do ego; como *razão*, torna-se o repositório único do julgamento, verdade, racionalidade; decide o que é útil e inútil, bom e mau (MARCUSE 1972, P. 132).

O princípio de realidade se estabelece fazendo o uso repressivo das pulsões primárias, no qual estas lutam por se manter e anular, sem sucesso, o princípio de realidade. São constantemente desviados de seus objetivos pelo próprio progresso que sua energia está agora a serviço. Nesse jogo, a imaginação luta por realizar seu desejos e por reivindicar a unidade cindida pelo princípio de realidade, ela tem seu próprio valor e um valor autêntico que corresponde uma experiência própria.

A imaginação como processo mental e com livre acesso entre as duas esferas da mente humana, tem como tarefa fazer uma reconciliação do particular com o universal, do desejo com a realidade, reconciliar felicidade e razão. Isto é, resolver os antagonismos que surgiram na origem do indivíduo e civilização, onde essa harmonia tem sido deslocada para a utopia¹⁰³ pois se tornou incompatível com a regência do princípio de realidade. “As verdades da imaginação são vislumbradas, pela primeira vez, quando a própria fantasia ganha forma, quando cria um universo de percepção e compreensão – um universo subjetivo e, ao mesmo tempo, objetivo. Isso ocorre na Arte” (MARCUSE, 1972, p. 135).

¹⁰³ Marcuse fala a respeito do caráter utópico de uma possível transformação social, posto pela sociedade contemporânea, na introdução do livro *Um Ensaio para a Libertação*. Nele ressalta a dinâmica da produtividade que priva a utopia de sua realização. Pois entende que aquilo pelo não é considerado como utópico pela sociedade estabelecida não é aquilo que não tem um lugar na sociedade, mas aquilo pelo qual a sociedade contemporânea impede de acontecer. Nesse sentido utópico e aquilo que se realizou – ainda. Herbert Marcuse, *Um Ensaio para a libertação*, Lisboa, 1977, p. 14.

A arte é a forma mais explícita do “retorno do reprimido”, a imaginação artística é um agente que molda a “memória inconsciente” das promessas de liberdade que fracassaram, que foram traídas, mediante a repressão do princípio de realidade. Ela é um elemento de oposição tanto para a repressão institucionalizada como para a imagem do homem como um sujeito livre, mas na verdade, vive um estado de não-liberdade. A imagem de liberdade mantida pela arte se dá na negação da não-liberdade.

Marcuse afirma que não há uma obra de arte seque, desde o despertar da consciência, que não represente conteúdos arquetípicos. E isso é possível, afirma, por que a arte tem um aspecto catártico, se com base em Aristóteles sobre efeito catártico da arte que assume uma dupla função, “ao mesmo tempo opor e reconciliar; acusar e absorver; recordar o reprimido e reprimir de novo – ‘purificado” (MARCUSE, 1972 p. 135). Assim a arte expressa, embora de forma ambivalente, o retorno da imagem reprimida de libertação.

A fantasia traz lembranças de um passado arcaico onde vivia sobre uma satisfação plena das necessidades, sem esforço. Porém reconheceu racionalmente a incapacidade de viver sobre o princípio de prazer, pois ele (o princípio de prazer) se tornou incoerente com a realidade. A ideia de um novo princípio de realidade, afastando-se da repressão por ele exercida, onde tal princípio pudesse se converter em realidade histórica tendo como a imagem da fantasia servindo de parâmetro para as novas e futuras realizações inconquistadas na realidade estabelecida, tudo isso, era tido como retrocesso e utópico na teoria freudiana.

O valor de verdade da fantasia tem relação não apenas com o passado, mas também com o futuro, as formas de liberdade e felicidade por ela invocadas pretende uma emancipação da realidade. Seu valor de verdade se encontra também na recusa em aceitar como finais as limitações impostas pelo princípio de realidade em relação a liberdade e felicidade. Marcuse nos diz que sua recusa em esquecer o que *poder ser*, esta a função crítica da fantasia.

A relegação de possibilidades reais para a ‘terra de ninguém’ da utopia constitui, só por si, um elemento essencial da ideologia do princípio de desempenho. Se a construção de um desenvolvimento instintivo não-repressivo se orienta, não pelo passado sub-histórico, mas pelo presente histórico e na civilização madura, a própria noção de utopia perde seu significado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com Kangussu (2008), Marcuse em relação à memória, a tem como uma faculdade cognitiva que guarda a insolúvel tensão entre a ideia e o real, a potência e sua

atualidade. E destaca que ele retoma a visão “platônica” de Marx, em novas bases, apresentada em *Manuscritos economicos-filosoficos*, a tese de que o conhecimento é uma recordação das formas (eidos) das coisas que aparecem distorcidas na realidade. Acrescenta ainda que há uma diferença entre a questão da memória apresentada por Platão, uma vez que, em Platão a rememoração inclui o esquecimento das formas sensíveis.

Em Marcuse, a forma é entendida como imagem capaz de iluminar o que há de fato na maneira como as coisas são percebidas na realidade mutilada. Dessa maneira a imaginação alimentada pela memória aparece como uma atividade mental que contém um alto grau de liberdade frente ao princípio de realidade estabelecido,

A lembrança do passado pode causar *insights* perigoso e a sociedade estabelecida parece estar como medo dos conteúdos subversivos de memória. A lembrança é um modo de distanciamento dos fatos dados, um modo de “mediação” que rompe, por poucos momentos, o poder onipresente dos fatos dados. (MARCUSE 2015, p. 118).

O valor de verdades da memória se vincula na função específica de manter vivas as promessas e potencialidades que foram traídas, mas que não são esquecidas. Segundo Adorno e Hockheimer (1985, p. 178) As pessoas agem de forma a recalcar a história dentro de si mesma e dentro das outras, por medo de que elas possam recordar a ruína de sua própria vida.

Quando Marcuse retoma a ideia de Freud segundo o qual o princípio de prazer está sob o domínio do princípio de realidade, afirma que o princípio de prazer permanece na intemporalidade, ao contrária do princípio de realidade, que tem sua existência na subjugação ao fluxo do tempo, isto é, os impulso reprimidos foram alocados para o inconsciente (o Id) e não é regido pelo tempo, ao contrário do consciente (Ego). Nesse sentido Marcuse diz que “o fluxo do tempo é o maior aliado natural da sociedade na manutenção da lei e da ordem, da conformidade das instituições que relegam a liberdade para os domínios da utopia” (MARCUSE 1972, p. 200).

O Ego está condenado a uma resignação metódica do tempo, e esse fluxo do tempo age de maneira a propiciar no homem o esquecimento dos tempos passados e também as esperanças de futuros melhores. Marcuse nos diz que esquecimento surge, dentro da realidade estabelecida, como a capacidade de fazer uma higiene mental em relação ao domínio da civilização na qual a vida se tornaria insuportável. Por outro lado, “esquecer é também perdoar o que não seria perdoado se justiça e a liberdade prevalecerem. Esse perdão reproduz as condições que reproduzem injustiça e escravidão: esquecer o sofrimento passado é perdoar as forças [...] sem derrotar essas forças” (MARCUSE 1972, p. 200).

A retomada da teoria freudiana das pulsões, procura nos mostrar que os desejos e imagens de um modo livre de existência, de um mundo em que as pessoas eram governadas pelo princípio de prazer não desapareceram, não foram eliminadas, elas reaparecem e acusam a consciência unidimensional. A dominação do princípio de realidade sublimou tais desejos, mas esses permanecem livres no inconsciente, e de forma intemporal se mostram na realidade como forma de confrontar o estabelecido.

Assim a imaginação alimentada pela memória traz ao presente as lembranças de um passado glorioso, mas não uma simples lembrança, junto, vêm as esperanças de construção de um futuro diferente, assim a fantasia mantém seu valor de verdade nessa experiência subjetiva que se objetiva ao ganhar forma criando um universo objetivo nas representações artísticas. A arte se mostra como o mais visível “retorno do reprimido”, onde Marcuse considera que, após um despertar da consciência de libertação, não existe uma só obra de arte autêntica que não expresse os desejos de libertação.

A arte aparece como a grande recusa em aceitar a imagem do homem como um sujeito livre, quando na verdade os indivíduos vivem num estado de restrição de sua liberdade, assim a arte só pode sustentar a imagem de liberdade se contrapondo a essa ideia de liberdade restringida. A estética em Marcuse segue seu modo dialético de pensamento, não se restringe apenas a uma crítica a um estado de coisas, mas se mostra como base para uma nova sociedade qualitativamente diferente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

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

_____. **Eros e Civilização: Uma interpretação filosófica de Freud**. Tradução: Álvaro Cabral, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1972.

_____. **Um Ensaio para a Libertação**. Tradução: Maria Ondina Braga, Livraria Betrand, Lisboa, 1977.

_____. **Razão e revolução: Hegel e advento da teoria social**. Tradução: Marília Barroso, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1978.

_____. **Prefacio a la edición francesa**. In: *el ombre unidimensional*. Tradução: Antonio Elorza Ed. Planeta Agostini, Buenos Aires, 1993. p. 07 – 14.

_____. **Tecnologia Guerra e fascismo**. Editor: Douglas Kellner, Tradução: Maria Cristina Vidal Barbosa. Revisão de Tradução: Isabel Maria Loureiro. Fundação Editora da UNESCO, São Paulo, 1999.

_____. **Arte na sociedade unidimensional**. In: Teoria da cultura de massas. Comentário e seleções de Luiz Costa Lima, paz e terra, São Paulo, 2000.

_____. **Cultura e Psicanálise**. Tradução de: Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro. Ed. Paz e Terra: São Paulo, 2001.

_____. **A dimensão estética**. Tradução: Maria Elisabete Costa, Edições 70, Lisboa, 2007.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar. 1985.

DORIA, Francisco Antonio, **Marcuse Vida e Obra**. Paz e terra, Rio de Janeiro, 1983.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio de Prazer**. Tradução de Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

HORKHEIMER, Max, **Eclipse da Razão**. Tradução: Sebastião Uchoa Leite, Centauro Editora. São Paulo, 2007.

KANGUSSUS, Imaculada, **Leis da Liberdade: a relação entre estética e política em Marcuse**. Edições Loyola, São Paulo, 2008.

KELLNER, Douglas. **Prefácio, In: O Homem Unidimensional**, 1 edição, 2015, p 09 – 30.

KONDER, Leandro, **Em Torno de Marx**. Boitempo Editorial, São Paulo, 2010.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, **Manifesto do partido comunista**. Tradução, prefácio e notas: Edmilson Costa. Apresentação: Anníbal Fernandes, Edipro, São Paulo, 2015.

**A CORRESPONDÊNCIA ENTRE LINGUAGEM E IDEIAS NO
 NOMINALISMO DE SEMELHANÇA: A EVOLUÇÃO DO PROBLEMA DA
 FORMAÇÃO DOS TERMOS GERAIS**

Claudio Henrique Marcos¹⁰⁴

Ísis Esteves Ruffo¹⁰⁵

Resumo: Abordaremos neste texto um problema sobre termos gerais: Como pode uma ideia particular referir-se a inúmeros outros particulares? Para responder a essa questão apresentamos, inicialmente, a posição de Berkeley que se configura como uma crítica às conclusões de Locke sobre o tema. Em seguida, apresentaremos a posição denominada nominalismo de semelhança, desenvolvida por Hume e que será o principal foco deste trabalho. Em um terceiro momento serão analisados os argumentos de Russell contra este tipo de nominalismo bem como uma possível defesa contra Russell desenvolvida na contemporaneidade por Rodriguez-Pereyra.

Palavras-Chave: Nominalismo. Semelhança. Universalismo. Termos Gerais.

**THE CORRESPONDENCE BETWEEN LANGUAGE AND IDEAS IN THE
 RESEMBLANCE NOMINALISM: THE EVOLUTION OF THE PROBLEM OF
 FORMATION OF THE GENERAL NAMES**

Abstract: I approach in this paper a problem about general names: How can a particular idea refer to numerous other particulars? To answer this question, I first present Berkeley's position as a critique of Locke's conclusions on the subject. Then I bring the position called resemblance nominalism, developed by Hume and that will be the main of this work. In a third moment Russell's arguments against this type of nominalism as well as a defense against Russell developed in the contemporaneity by Rodriguez-Pereyra will be analyzed.

Keywords: Nominalism. Resemblance. Universalism. General Names.

¹⁰⁴ Graduado em filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei em 2016. Atualmente é mestrando em filosofia com ênfase em Raciocínio, Conhecimento e Filosofia da Mente pela Universidade Federal do Rio de Janeiro como bolsista CNPq.

¹⁰⁵ Graduada em filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei em 2016. Atualmente é mestranda em filosofia com ênfase em Metaética e Linguagem pela Universidade Federal de Minas Gerais como bolsista Capes.

INTRODUÇÃO

Uma das correntes filosóficas que investigam o conhecimento humano é chamada de *Empirismo*, ela possui algumas ramificações, mas sua ideia central é de que o conhecimento se dá *a posteriori*, isso quer dizer que conhecemos as coisas pela observação e experiência. O Empirismo surge para possibilitar uma construção de conhecimento que seja segura e clara e que ofereça uma garantia contra o ceticismo. Quando comparada ao racionalismo o empirismo sempre parece mais pessimista, pois de alguma forma dependemos de algo mais do que nós mesmos para conhecer, mas, por outro lado, oferece sempre mais possibilidades de verificação do que é enunciado.

Concentraremos-nos nas obras de George Berkeley e David Hume, empiristas ingleses do século XVII e XVIII. Investigaremos as inconsistências da linguagem, mais assertivamente as ideias gerais e a crítica ao abstracionismo sugerido por Locke. Tal tema se encaixa na problemática dos universais que, apesar de remontar as origens do pensamento ocidental, se consolidou de forma explícita na Idade Média. A discussão permanece até a contemporaneidade com várias vertentes, passando por severas objeções, entre elas o famoso argumento do Regresso ao Infinito de Bertrand Russell. Em resposta a isso, investigaremos a defesa do nominalismo de semelhança proposta por Gonzalo Rodriguez-Pereyra.

O intuito da linguagem é transmitir ideias, porém essa relação (linguagem-ideias) é problemática, pois será que toda palavra possui um correspondente ideal preciso? Uma única palavra pode sugerir à mente diversas ideias particulares, por exemplo, ao nos referirmos a “Triângulo”, tal termo pode nos remeter a triângulos escalenos, isósceles e equiláteros, também podemos representá-los mentalmente de muitas formas e cores diferentes, ou seja, a palavra “triângulo” nos refere a qualquer tipo de figura particular com exatos três ângulos internos. Mas como é possível que em uma única ideia possa conter tantos indivíduos distintos?

John Locke pretende sustentar que “as palavras vem a ser gerais por serem significativas de ideias gerais” (LOCKE, 1991, p. 95), com isso assume-se que ao pensar no triângulo a mente nos representa uma ideia isenta de particulares, construída a partir do que há de comum em todos os triângulos, mas não se restringindo a nenhum deles em específico. Tal ideia terá um tamanho, mas não grande ou pequeno, também

uma cor e certa proporção entre seus lados, mas nenhuma específica, pois qualquer característica definida é particular e, portanto, estranha à ideia geral abstrata.

Mas se a ideia geral não possui as particularidades de cada indivíduo, como se concebe uma ideia, que não terá nenhum atributo particular? Segundo Locke, essa construção é possível a partir da abstração, observando particulares e desconsiderando suas peculiaridades.

De acordo com Berkeley, a faculdade de abstrair jamais atingiria essa magnífica ideia. Abstrair de seres particulares suas particularidades seria algo impossível, devido a sua própria natureza. A abstração poderia ser concebida exclusivamente no que diz respeito às coisas que podem existir separadamente, como por exemplo, é possível abstrair da ideia de uma roseira cada um de seus componentes, a rosa, a folha, os espinhos e ainda todas as subpartes de sua estrutura, porém tanto a ideia da planta, como de suas partes terão características definidas.

Partilhando da mesma objeção Hume contesta as ideias universais afirmando que é “impossível conceber qualquer quantidade ou qualidade sem formar uma noção precisa de seus graus” (HUME, 2009, p. 42), por exemplo, ao se conceber a ideia de uma linha, embora o termo possa ser usado para designar qualquer linha, a imagem mental se refere exclusivamente a uma linha particular, pois “[...] é imediatamente evidente que o comprimento preciso de uma linha não é diferente nem distinguível da própria linha, assim como o grau preciso de uma qualidade qualquer tampouco é distinguível dessa qualidade.” (HUME, 2009, p. 43) com isso temos que a ideia geral de uma linha sempre aparece à mente com características definidas.

Considerando a perspectiva de Berkeley e Hume, ambos negam a existência de universais advindos da abstração, ou seja, que suas formas na mente sejam gerais e não particulares isso se deve ao fato de que, ao aceitarmos a existência dessas ideias gerais devemos responder às perguntas: de que forma existem? As encontramos na natureza? Onde? Como as apreendemos? Ao que parece aceitar a existência dessa ideia geral desprovida de características particulares gera mais perguntas do que respostas e, portanto, é uma teoria rejeitada por pensadores que visam uma economia ontológica. Também é uma teoria difícil de ser produzida empiricamente, pois esses universais não parecem ser experienciáveis para além da subjetividade. Quanto menos fatores estiverem envolvidos na construção da linguagem e do pensamento mais fácil será

investigar essas questões, por outro lado, aumentar o número de categorias requer ainda novas investigações sobre a natureza desses novos entes.

A solução proposta por Berkeley e mais especificamente por Hume afirma que utilizamos relações entre ideias particulares para “encaixá-las” em um mesmo grupo, entretanto o critério apresentado por Hume é um tanto controverso. Segundo o *Tratado da Natureza Humana*, a semelhança é a relação fundamental para estabelecermos quais particulares pertencem a uma mesma espécie, contudo essa solução enfrenta uma famosa objeção proposta por Bertrand Russell em sua obra *The Problems of Philosophy*, a saber, se a semelhança é o critério fundamental para formação das espécies, então a própria semelhança ou deve ser aceita como um universal ou como um particular. Aceitá-la como particular gera um regresso infinito, pois para definir a semelhança entre dois particulares como semelhante à de outros pares, implica assumir que são semelhantes porque outros particulares possuem relações semelhantes e assim sucessivamente ao infinito. Por outro lado, aceitar a existência de um universal enfraquece a teoria do nominalismo de semelhança, pois se é possível aceitar a semelhança como universal, por que não aceitar a existência de outros universais?

Em defesa do nominalismo de semelhança, Gonzalo Rodriguez-Pereyra afirma que ainda que se aceite a existência de um universal, a semelhança, isso não significa que aceitar todos os universais seja melhor do que negá-los, pois segundo Rodriguez-Pereyra, embora não seja uma questão de economia qualitativa é uma questão de economia quantitativa. Segundo Rodriguez-Pereyra, aceitar esse universal não é, contudo, necessário, porque a semelhança não é propriamente um particular tal como os indivíduos que ela vincula, nem mesmo um universal. Com isso podemos estabelecer que aceitar a relação de semelhança não culmina necessariamente no Regresso ao Infinito de Russell.

SOBRE A FORMAÇÃO DAS IDEIAS GERAIS PROPOSTA POR BERKELEY E HUME

Iniciaremos a temática sobre o problema dos universais através da exposição da posição de Berkeley sobre a impossibilidade das ideias gerais abstratas propostas por Locke disponível na introdução de sua obra *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, em seguida apresentaremos a posição de David Hume exposta

no Livro I, *Do Entendimento*, da obra *Tratado da Natureza Humana*, na seção 7 referente às ideias abstratas no qual sustenta a mesma posição encontrada em Berkeley, mas acrescenta alguns novos pontos, a saber, as ideias gerais são ideias particulares vinculadas a um mesmo termo através de um critério, a semelhança. Após isso acrescentaremos a esta discussão a famosa objeção de Bertrand Russell ao nominalismo de semelhança, o Regresso ao Infinito da explicação da semelhança como particular exposta na obra *The Problems of Philosophy*, no capítulo intitulado *The World of Universals*. Posteriormente exporemos uma defesa formulada pelo nominalista de semelhança contemporâneo Gonzalo Rodriguez-Pereyra, que pretende uma possível saída à objeção de Russell, exposta em sua obra *Resemblance Nominalism – A Solution to the Problem of Universals* no capítulo *Russell's Regress*.

Berkeley e Hume compartilham a posição de que o método proposto para explicar a natureza das ideias abstratas e de como elas se formam não é eficiente. Este método tradicionalmente aceito consiste, genericamente, em trabalhar as ideias provindas dos sentidos de forma a desassociar delas suas peculiaridades e considerar apenas aquilo que lhes são comuns. Uma ideia geral deve abstrair dos particulares todos os graus de qualidade e quantidade, pois um indivíduo não deixa de pertencer a um grupo por pequenas alterações em suas propriedades. Ao falar do termo geral “Quadrado” este termo deve referir-se a diversos indivíduos diferentes e particulares. Isso só parece possível por duas razões, segundo Hume:

1. Representar ao mesmo tempo todos os particulares possíveis sob este termo, ou seja, ter em mente todos os graus de qualidade e quantidade possíveis para “Quadrado”.

2. Ou não representar nenhum dos graus de qualidade e quantidade particulares.

A primeira hipótese parece sustentar uma capacidade infinita da mente e por isso é tida como impossível. Locke defende a segunda por base da impossibilidade da primeira, ele sustenta que o processo de formação das ideias abstratas se dá através de uma evolução da complexidade das mesmas, por exemplo,

1. Primeiramente seria possível formar a ideia de cor independente da de extensão, ou seja, abstraindo e considerando apenas um modo ou qualidade da coisa sensível.

2. Levando em consideração apenas as diferentes aparições dessa qualidade e as submetendo ao mesmo processo, alcançaríamos a ideia um pouco mais abstrata que é a de uma qualidade em geral, como cor ou movimento.

3. Por último, “[...] pela mesma separação mental, [o espírito] forma ideias abstratas de seres mais complexos que abrangem várias qualidades coextensivas.” (BERKELEY, 1980 p. 06), tal como a ideia de “humanidade” ou de “animal”.

Este raciocínio, entretanto, não parece correto, pois é impossível que qualquer impressão torne-se presente à mente sem uma noção precisa de seus graus de quantidade ou qualidade. “O comprimento preciso de uma linha não é diferente nem distinguível da própria linha [...]” (HUME, 2009, p. 43), pois tudo que existe tem suas proporções particulares. É impossível que exista na natureza uma figura como um triângulo e que não possua uma determinada relação precisa entre seus lados, isto é absurdo não somente na realidade, como também nas ideias, pois sendo as ideias cópias das impressões, então o que for válido para as impressões deverá também ser válido para as ideias.

A primeira refutação apresentada por Berkeley ao processo descrito é individualizada, ele se restringe a suas próprias capacidades e argumenta não ter essa “maravilhosa faculdade” capaz de alcançar os resultados previstos pelo processo. Afirma ainda que suas possibilidades de abstração se reduzem a “considerar partes ou qualidades separadas de outras com que estão unidas no mesmo objeto, mas possam existir sem elas” (*idem*, p. 7), isto é considerar partes integrantes de um todo, fora deste todo, “[...] posso considerar a mão, os olhos, o nariz separados do resto do corpo, mas olho e mão [e nariz] imaginados terão forma e cor particulares.” (*idem*, p. 7). Então é impossível formar ideia de uma qualidade que não possa ser empiricamente verificada sem as demais que a acompanham no objeto sensível e a eventualidade de se formar um termo geral construído por meio de particulares.

Em um trecho de *Essay on Human Understanding* citado por Berkeley, ele aponta que Locke parece ter sugerido claramente que o uso da linguagem implica ter ideias gerais: “As palavras vêm a ser gerais por serem significativas de ideias gerais” (LOCKE *apud* BERKELEY, 1980, p. 7), seu autor parece afirmar que as palavras que representam termos gerais possuem um correspondente mental ao que Berkeley

argumenta “que não por serem sinal de uma ideia geral abstrata, e sim de muitas ideias particulares, cada uma sugerível indiferentemente ao espírito.” (*idem*, p. 7).

Não dispomos de espaço para a discussão sobre qual o exato significado do termo ideia empregado por Berkeley e Hume em suas obras, mas cabe assinalarmos que para Berkeley as ideias presentes na mente não só são exatamente as percepções dos sentidos como o ser destas percepções só se encontra na mente (enquanto ideia). Apesar de terem um significado muito abrangente, podemos considerar as ideias como todas as coisas presentes no espírito e que correspondem exata e estritamente a todos os existentes, exceto ao próprio espírito, que juntamente as ideias são as únicas substâncias existentes. Portanto, salvo as ideias provindas da imaginação, que se distinguem pela força e intensidade, aquilo que está em meu espírito compõe a realidade sensível¹⁰⁶.

As ideias abstratas também são insustentáveis no pensamento de Hume, pois as ideias simples são cópias de nossas impressões simples, sendo que toda ideia simples possui uma impressão que a corresponda e vice-versa. Disso temos que toda ideia é posterior em relação às impressões. É possível formar também ideias das ideias, chamadas por Hume ideias secundárias, o que não invalida o fato de as impressões precederem as ideias, pois continua sendo verdadeiro que “as nossas ideias simples procedem, mediata ou imediatamente, de suas impressões correspondentes.” (HUME, 2009, p. 31). Temos, portanto que as ideias são cópias das impressões¹⁰⁷, distinguindo-se dessas apenas pela sua vivacidade, sendo as ideias como que impressões mais fracas. Como já mencionado, é impossível que a mente receba uma impressão isenta de proporções particulares, portanto é impossível também para a ideia.

Para ambos os autores, é evidente que a ideia geral é uma ideia particular com características específicas e não pode ser de outro modo, é impossível formar uma ideia sem proporções particulares. “As ideias abstratas são, portanto, individuais em si mesmas, embora possam se tornar gerais pelo que representam. A imagem na mente é apenas a de um objeto particular, ainda que a apliquemos em nosso raciocínio exatamente como se ela fosse universal.” (HUME, 2009, p. 44).

¹⁰⁶ Esta ideia é desenvolvida na obra de George Berkley, *O Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*.

¹⁰⁷ Esta ideia é desenvolvida na obra de David Hume, *O Tratado da Natureza Humana*, no livro I, do *Entendimento*.

As ideias gerais abstratas formadas pelo processo proposto por Locke parecem demandar um esforço impossível ou mesmo desnecessário para o raciocínio, pois requer a construção de uma ideia sem nenhuma base empírica, dado que empiricamente todos os seres possuem proporções particulares, enquanto que assumir que as ideias particulares podem ser representantes de ideias gerais exige apenas um esforço de organização dos dados dos sentidos recebidos pela mente.

A SEMELHANÇA COMO CRITÉRIO DE FORMAÇÃO DOS GÊNEROS

Assumir que uma ideia particular representa vários indivíduos diferentes requer, no mínimo, mais explicações. Berkeley sustenta que isso é possível através da representação que cada particular faz do grupo ao qual está vinculado. “[...] concordaremos – creio eu – que uma ideia particular, quando considerada em si mesma, torna geral quando representa todas as ideias particulares da mesma espécie.” (BERKELEY, 1980, p. 8). O autor faz uso do termo espécie como um parâmetro através do qual as ideias particulares são agrupadas, possibilitando que a imagem de um particular represente todos os integrantes do grupo. Entretanto, se usamos o termo espécie para agrupar as ideias, de onde este termo, sobretudo geral, surgiu? Não é ele mesmo uma ideia?

Berkeley reformula sua posição de forma a evitar esse problema, assumindo que “universalidade, tanto quanto compreendo, não consiste na absoluta, positiva natureza ou concepção de alguma coisa, mas na relação que significa entre particulares; por isso coisas, nomes e noções, por natureza particulares, tornam-se universais.” (*idem*, p.9).

Percebemos uma sutil sofisticação quando Berkeley reafirma sua posição quanto aos universais, nessa nova formulação o autor não faz referência a um suposto modelo no qual os particulares se encaixariam, entretanto não estabelece que tipo de relação ou critério possibilitaria que os particulares se tornem universais. Hume apresenta a *semelhança* como critério para justificar a vinculação de ideias particulares a um termo geral.

A relação de semelhança é possível porque ao formar na mente alguma ideia temos em potência todos os graus possíveis de quantidade e qualidade para aquele termo. Temos um hábito de agrupar certos particulares em um mesmo grupo. Essa explicação parece, sobretudo, convincente quando nos damos conta que nem sempre

certa relação de semelhança é percebida por todos igualmente. Por exemplo, indivíduos de diferentes culturas criam hábitos diferentes em relação aos critérios de formação de grupos.

Antes de formar esses hábitos a mente deve percorrer diversos indivíduos a fim de apreender o sentido de um termo geral aplicado a eles, no exemplo dado por Hume ele utiliza o termo “figura”, para isso é necessário conhecer a ideia de triângulos, quadrados, círculos e afins sem se fixar em nenhum deles em específico (HUME, 2009, p.46). Hume conclui, então, que as ideias gerais são ideias particulares que vinculamos a um termo geral, que é geral devido ao hábito. “[...] isto é, a um termo que, por uma conjunção habitual, relaciona-se com muitas outras ideias particulares, evocando-as prontamente na imaginação.” (idem, p.46).

Produzimos ideias universais a partir sempre de uma noção aproximada das coisas que o compõem. Nem sempre ao utilizar um termo geral ou uma ideia complexa temos noção de todas as ideias simples que a constitui, entretanto o hábito nos faz usá-los da maneira certa e saber que certos indivíduos fazem parte de um mesmo termo geral, os indivíduos são agrupados e subsumidos sob um termo geral em razão da semelhança que mantém entre si.

Pelo mesmo princípio, a saber, que as ideias particulares se tornam gerais em sua representação pelo costume, Hume explica a *distinção da razão*¹⁰⁸, que é a divisão feita pela mente de coisas que são indistinguíveis. É impossível, por exemplo, separar de uma figura sua cor, mas observando outra figura idêntica e de outra cor, podemos reparar que existem diferentes semelhanças entre elas, uma sendo de uma cor e outra de outra, embora as figuras sejam as mesmas. O hábito nos torna capaz de fazer essa distinção por meio da razão, “[...] consideramos a forma e a cor juntas, já que elas são de fato indistinguíveis e uma coisa só; mas a vemos também sob diferentes aspectos, de acordo com as semelhanças de que são suscetíveis.” (HUME, 2009, p. 49), dessa forma direcionamos nossa atenção para uma só característica, seja a cor ou a forma e podemos formar raciocínios sobre eles, deste modo podemos considerar diferentes figuras como semelhantes, independente das cores que apresentam, embora a cor continue sendo uma característica inseparável do corpo.

¹⁰⁸ Hume, 2009, p. 48.

O REGRESSO AO INFINITO DE RUSSELL E UMA DEFESA DO NOMINALISMO DE SEMELHANÇA APRESENTADA POR RODRIGUEZ-PEREIRA

A objeção que Bertrand Russell faz a esta solução é que pensadores como Hume e Berkeley focalizaram sua atenção somente em adjetivos e substantivos em relação ao problema dos universais.

Berkeley e Hume falharam em perceber essa refutação de suas rejeições às “ideias abstratas”, porque, assim como seus adversários, eles apenas pensaram sobre qualidades, e ignoraram, completamente, as relações como universais¹⁰⁹ (RUSSELL, 1980, p.55).

Entretanto as relações entre os nomes também enfrentam o problema de muitos-para-um, dessa forma o próprio critério semelhança é um problema. A fim de evitar ideias abstratas como a “brancura” ou “triangularidade” Hume propõem que devemos escolher um modelo mental, extremamente flexível, ao qual podemos vincular outro particular com características semelhantes.

Desse modo temos que:

- Dizemos de uma coisa que é triangular porque ela é semelhante a outros particulares triangulares.
- A semelhança se estabelece em pares. A é semelhante a B, C é semelhante a D.

Contudo, segundo Russell, esta relação de semelhança apresenta um problema, pois assumindo a semelhança como um particular ela existe entre os pares e entre as próprias relações. Por exemplo, nomearemos a sentença “A é semelhante a B” como X e “C é semelhante a D” como Y e “G é semelhante a F” como W, temos então que: “a sentença X é semelhante a sentença Y”, posto que as duas se referem a uma mesma relação – semelhança – e a sentença “X é semelhante a Y” é semelhante a sentença “Y é semelhante a W” e assim se seguiria *ad infinitum*. (RUSSELL, 1980, p. 55).

A conclusão de Russell é que se a semelhança é um particular então a explicação da ideia de semelhança caíra em um *regresso ao infinito*, por outro lado a alternativa é ser um universal e uma vez que o nominalista de semelhança admita isso, então não há razões para negar a existência de outros universais. “E sendo forçados a admitir esse universal, nós percebemos que não vale a pena inventar teorias difíceis e implausíveis

¹⁰⁹ Essa e as outras traduções disponíveis neste texto são de responsabilidade de seus autores.

para evitar a aceitação de universais tais como brancura e triangularidade.” (RUSSELL, 1980, p.55), seria, então, uma crítica baseado no princípio de parcimônia.

De fato a objeção de Russell atinge à solução proposta por Hume, que estabelece que a semelhança é uma relação e, portanto, ideia complexa “[...] são os objetos comuns de nossos pensamentos e raciocínios, devendo-se geralmente a algum princípio de união entre nossas ideias simples. Tais ideias complexas podem ser divididas em *relações, modos e substâncias*” (HUME, 2009, p. 37, grifos do autores). Como defendido por Hume as ideias são sempre particulares em si mesmas, desse modo a semelhança é um particular o que implica no regresso ao infinito enunciado por Russell.

Entretanto, outro autor se insere na discussão. Rodriguez-Pereyra pretende reforçar o nominalismo de semelhança alterando as bases nas quais Hume se apoia. Em primeiro lugar, Rodriguez-Pereyra sustenta que não é a semelhança entre particulares que confere características ao ente: “De qual classe Sócrates deve ser membro para fazer dele branco? Claramente apenas da classe dos particulares brancos, mas [...] é Sócrates ser branco que faz dele um membro dessa classe, não o contrário” (RODRIGUEZ-PEREYRA, 2002, p. 114).

Isso significa que as coisas possuem propriedades e a semelhança se estabelece a partir disso, ou seja, podemos agrupar coisas em razão das propriedades, mas a razão não pode ser o próprio grupo, tal como Berkeley parece sugerir. Neste ponto a posição de Rodriguez-Pereyra está próxima de Hume, pois este estabelece que a semelhança é uma relação que salta imediatamente aos olhos “[...] e pertencem mais propriamente ao domínio da intuição que ao da demonstração.” (HUME, 2009, p. 98).

Assumindo os pressupostos acima, o que pode confirmar a proposição “A é semelhante a B”?

É sobre este ponto, principalmente, que se desenvolve o nominalismo de semelhança sustentado por Rodriguez-Pereyra. Segundo ele, a verdade da proposição “A é semelhante a B” se dá exclusivamente em A e B conjuntamente, pois a verdade de uma proposição é estabelecida a partir dos “*truthmakers*” da proposição.

1. “A entidade E é um *truthmaker* de ‘S’ se e apenas se E é uma entidade em virtude da qual ‘S’ é verdadeiro” e

2. “[...] Se E_1, \dots, E_n são conjuntamente *truthmakers* de ‘S’ então ‘ E_1 existe &...& E_n existe’ implica ‘S’.” (RODRIGUES-PEREYRA, 2002, p.34 – 39).

Com isso temos que “Se A existe e B existe, então A é semelhante a B” sendo “A existe” e “B existe” os *truthmakers* da proposição e, uma vez que os *truthmakers* existam, então a proposição é necessariamente verdadeira.

Rodriguez-Pereyra argumenta, também, que se as semelhanças não se assemelham entre elas, então não existe o Regresso de Russell. Sendo a semelhança um fato que surge na relação entre dois objetos – pois não se pode dizer de um objeto sozinho que ele é semelhante – então não é uma propriedade que existe nos particulares em si mesmos, a semelhança implica uma relação. Segundo Rodriguez-Pereyra não existe uma entidade como “a semelhança entre A e B”, logo a semelhança não é exatamente um particular, ela é um *tropo*, “[...] a semelhança entre a e b não é um particular como A e B [...] Parece que a única forma de dar sentido as semelhanças como particulares é tratá-las como tropos” (RODRIGUEZ-PEREYRA, 2002, p. 113). Por tropo, podemos entender propriedades, mas que não instanciam universais do tipo “brancura” ou “triangularidade”; são propriedades particulares, desse modo a semelhança também não é um universal.

Ainda na possibilidade de se assumir que a semelhança é um universal tal como uma entidade, como proposto por Russell, isso não implica no universalismo, a semelhança ainda seria uma relação primitiva, pois todas as propriedades podem ser reduzidas a fatos de semelhanças. E ainda a teoria continuaria a enfrentar os mesmos problemas do nominalismo de semelhança, e por esta razão que Rodriguez-Pereyra denomina essa teoria como uma versão do nominalismo de semelhança. (RODRIGUEZ-PEREYRA, 2002, p.123).

Quanto à objeção de Russell sobre a economia qualitativa da teoria Nominalista, Rodriguez-Pereyra assume que é importante considerar também a economia quantitativa, apesar de possuir menos peso. Embora, qualitativamente Russell atinja o nominalismo de semelhança de Rodriguez-Pereyra, ele ainda é preferível ao universalismo por uma questão de economia quantitativa porque uma teoria que admita *n* universais de semelhança ainda será qualitativamente mais econômica que um universalismo que postula um universal para cada propriedade determinada. Com isso Rodriguez-Pereyra afirma que Russell estava equivocado nos dois pontos de sua objeção ao nominalismo de semelhança.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

David Hume assume que a semelhança é o critério para agrupar diversos indivíduos sob um mesmo grupo, ou sob um mesmo nome, entretanto Hume destaca que as relações também são ideias e como tais somente podem ser particulares em si mesmas, é sobre este ponto que se faz a objeção de Russell quanto ao Regresso, a objeção é justificada, mas devemos ressaltar que o próprio Hume não estabelece ao certo que tipo de natureza possui a semelhança, pois de fato ela é percebida pela intuição, não sendo fruto de uma demonstração. A semelhança é um pré-requisito para a formação da linguagem, tanto quanto a identidade ou a total dessemelhança, pois todas essas coisas parecem se formar ao mesmo tempo – não faria sentido falar em diferença se não há o idêntico. Portanto, a semelhança pode ser entendida como uma capacidade da mente oriunda de um estágio evolutivo anterior ao estágio do homem atual, o que é difícil de afirmar com certeza, pois pode ocorrer da linguagem e capacidades cognitivas desenvolverem-se ao mesmo tempo, embora uma não possa desenvolver-se sem a outra.

Assumindo que a semelhança seja um pré-requisito para a formação da linguagem, então não é adequado avaliar sua origem da mesma forma que se avalia a origem de outras palavras, a forma de evitar o regresso ao infinito, bem como a existência de uma entidade de semelhança é assumir que a própria semelhança não é uma ideia da mesma natureza que as outras, pois embora sua origem seja empírica é certo que a semelhança não é encontrada pura no ambiente, ela é uma forma de produção, de associação entre seres distintos e que não existe na coisa mesma. Assumindo que a semelhança seja uma intuição, então podemos defendê-la como um tipo de hábito de associar certas propriedades das coisas de certa forma, e isso justifica as diferenças culturais sobre a formação de grupos, pois em último caso a semelhança possui sempre algo de arbitrário e injustificável demonstrativamente.

REFERÊNCIAS

BERCINI, Valéria C. *O argumento de Russell contra o Nominalismo de Semelhança*. Disponível em [http://www.filosofia.ufpr.br/var/1315957262Valeria\[1\].Bercini.pdf](http://www.filosofia.ufpr.br/var/1315957262Valeria[1].Bercini.pdf), acessado em 04/01/2014 às 14h50min.

BERKELEY, George. *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Trad.: Antônio Sérgio. São Paulo: Abril Cultural, 2ª ed. 1980.

COXITO, Amândio A. *Luis A Vernei e a Filosofia Europeia de seu Tempo: O problema dos universais*. Revista Filosófica de Coimbra nº 06. Disponível em http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/luis_a_vernei, acessado em: 24/01/2014 às 17h45min.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Trad.: Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2ª edição, 2009.

LOCKE, John. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Trad.: Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultura, 5ª edição, 1991.

LOPES, Lucas Miotto. Sobre a Regressão Infinita de Russell Contra o Nominalismo de Semelhança. Disponível em: <http://criticanarede.com/semelhanca.html>, acessado em: 06/01/2014, às 19h.

LOUX, Michael J. *Nominalismo*. Disponível em: http://criticanarede.com/met_nominalismo.html, acessado em 06/01/2014, às 18:40 min.

RODRIGUEZ-PEREYRA, G. *Resemblance Nominalism: A solution to the problem of universals*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

RUSSELL, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 9ª edição, 1980.

SOARES Edvaldo. *Realismo, Nominalismo e Cartesianismo: Sentido e natureza das ideias como representações do mundo*, Revista Prometeus. Disponível: <http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/821>, acessado em 07/01/2014 às 11h40min.

WILLIAMS, Michael. *O que é a Epistemologia?* Disponível em: http://criticanarede.com/fil_queeaepist.html, acessado em 06/01/2014 às 19h18min.

**EPICUREANISM AND PROVIDENTIAL DEISM: N. T. WRIGHT AND
CHARLES TAYLOR ON NATURAL THEOLOGY**

Natan Behrendt De Carvalho*

Abstract: While the practice of Natural Theology (NT) is widespread among Christians, Charles Taylor argues that the practice is simply a remake of what he defines as Providential Deism. On a similar, yet more nuanced view, N. T. Wright believes NT has become trapped within the frame of Epicureanism. After analyzing the major claims of each author, I have concluded that their concerns can benefit the practice of NT, and in my article I suggest how that could be done.

Key Words: Epicureanism, Natural Theology, Secularity, Historiography, Deism.

**EPICURISMO DEÍSMO PROVIDENCIAL: N. T. WRIGHT E CHARLES
TAYLOR SOBRE A TEOLOGIA NATURAL**

Resumo: Por mais que a prática da Teologia Natural (TN) seja habitual entre cristãos, Charles Taylor propõe que a prática seja apenas uma reformulação daquilo que ele define como Deísmo Providencial. De maneira similar, porém com mais nuance, N. T. Wright acredita que a TN se tornou presa aos padrões do Epicurismo. Após uma análise das principais formulações de cada autor, eu concluo que suas preocupações com a TN podem acabar beneficiando a prática da mesma. Meu artigo apresenta uma proposta de como a TN pode se beneficiar de Taylor e Wright.

Palavras-Chave: Epicurismo, Teologia Natural, Secularismo, Historiografia, Deísmo.

1.1 Introduction

Unbelief has the ability of creeping into the most undesired places. The resurrection of Jesus, for example, was first doubted not by skeptical modern scholars, but by his own disciples. Matthew believes that disbelief in Jesus started while he was still on earth (cf. Matthew 28:17). Luke recorded Paul's last appeals to the Jews in Rome in apologetic format, presumably because not all believed the "Christian"¹¹⁰

* Estudante de Filosofia e Línguas Bíblicas pelo College At Southeastern (SEBTS). Mentor de Grego pelo Biblical Languages for Everyone. Treinador de professores de Apologética para a Crossroads Fellowship Church. E-mail: ncarvalho@sebts.edu; Southeastern Baptist Theological Seminary (Filosofia e Línguas).

¹¹⁰ I believe the term "Christian" is anachronistic for this period, since "Christianity" was sprung from Second Temple Judaism. I am simply using this term for the sake of convenience. See Paula Fredriksen, *When Christians Were Jews: The First Generation* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2018).

narrative to be self-evident (Acts 17; 21-28).¹¹¹ The apologetic method has evolved precisely due to the attacks on early Christians and unbelief.¹¹² The methodology and presentation of the arguments found in William Paley,¹¹³ or even in the contemporary William Lane Craig,¹¹⁴ for example, differ from those of the late Apologists¹¹⁵ and even of Paul himself. Charles Taylor believes that the late apologetic method has grounded Natural Theology (NT) within the frame of Providential Deism (PD).¹¹⁶ On a similar yet distinguished manner, N. T. Wright argues that the modern NT project has conceded too much to Epicureanism.¹¹⁷ If Taylor and Wright are correct, then proponents of modern apologetic methods should take heed to the critiques. New questions, however, demand new answers. After evaluating their claims, it will become clear that NT has attempted to respond to issues not present during the Christian origins, and the constructive criticism presented by Taylor and Wright can aid proponents of NT to function in a more biblically-historical (Wright) and sociologically-conscious way (Taylor).

1.2 Bridging Contexts

Psalm 14 and 1 Peter 3:15 are usually quoted side by side in a way to defend Classic Apologetics.¹¹⁸ The social context of Psalm 14, different from the twenty first century's, is not a world of skepticism and disbelief.¹¹⁹ Moreover, the context of 1 Peter 3:15 does not seem to argue that believers should present "epistemologically neutral" philosophical arguments to persuade unbelievers that there might be a Higher Being out

¹¹¹ Bart Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 6th ed. (New York: Oxford University Press, 2016), 325-327.

¹¹² Everett Ferguson, *Church History: From Christ to Pre-Reformation* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005), 66-79.

¹¹³ William Paley, *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (Edinburg: William & Robert Chambers, 1849);

¹¹⁴ William Lane Craig, *Reasonable Faith*, 3rd ed. (Wheaton, Illinois: Crossway, 2008).

¹¹⁵ Spencer Mansel, "Apologetics," in *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, vol.1 eds. by William Smith and Henry Wace (London: John Murray, 1877-1887), 140-148.

¹¹⁶ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 293-294.

¹¹⁷ N. T. Wright, "Discerning the Dawn: History, Eschatology and New Creation" (Gifford Lectures 2018, University of Aberdeen). In order to facilitate finding the mentions referenced, all citations to this lecture will bear the name of the specific lecture the paper refers to.

¹¹⁸ For an overview and defense of Classic Apologetics, see William Lane Craig's essay on *Five Views on Apologetics*, eds. Stanley Gundry and Steven Cowan (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2000).

¹¹⁹ Randal Rauser, *Is the Atheist My Neighbor? Rethinking Christian Attitudes Toward Atheism* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2015), 33-37.

“there.”¹²⁰ Though there were certainly skeptic philosophers in the ancient world, skepticism was only adopted as a worldview in the last 500 years or so.¹²¹

The prevalent concept in the Greco-Roman world was polytheism, not atheism.¹²² It is not surprising, then, that the Jewish Shema is central in Paul’s theology (cf. 1 Corinthians 8:1-6; Ephesians 4:1-6; and 1 Timothy 2:1-6).¹²³ On the one hand, classical apologists need to admit that the world of the New Testament has little to nothing in common with the Post-Postmodern world they find themselves in. On the other hand, historians and sociologists such as Taylor and Wright must come to understand that apologetics is not attempting to answer old questions—new questions demand new answers.

2. Epicureanism and Natural Theology

Wright argues that Epicureanism is a sort of proto-Deism.¹²⁴ Epicureanism is characterized by the insistence on metaphysical dualism, which detaches the deities and the heavens from humans and the natural world.¹²⁵ For Epicurus, the deities did not likely create the world, but even if they did, they would be far removed from humans and their space.¹²⁶ The problem of miracles, such as Hume’s,¹²⁷ can be conceived within this framework, for the world has been separated into natural (nature) and divine (supernatural).¹²⁸ The most poetic of the canonical gospels, John, presents Easter as the

¹²⁰ Michael Bird, *Evangelical Theology: A Biblical and Systematic Introduction* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2013), 189.

¹²¹ John Frame, *A History of Western Philosophy and Theology* (Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing, 2015), 77; Jennifer Nagel, *Knowledge: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 13-28.

¹²² Larry W. Hurtado, *Destroyer of the Gods* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2016), 44-52.

¹²³ Douglas S. Huffman and Jamie N. Hausherr, “The Shema,” in *The Lexham Bible Dictionary*, eds. John Barry, David Bomar, Derek Brown, Rachel Klippenstein, Douglas Magnum, Carrie Sinclair Wolcott, Lazarus Wentz, Elliot Ritzema, and Wendy Widder (Bellingham, Washington: Lexham Press, 2016).

¹²⁴ Wright, *The New Testament and the People of God* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1992), 155.

¹²⁵ Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013), 212.

¹²⁶ Wright, *The New Testament and the People God*, 155; *Finding God in the Psalms: Sing, Pray, Live* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2014), 17-18.

¹²⁷ For Hume, a “miracle” would be a violation of the “natural” by the God (supernatural). The problem itself assumes a two-tiered worldview. Hume had, of course, more reasons to doubt the existence of God.

¹²⁸ Wright, *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978-2013* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 458.

place where God's sphere and the natural world come together.¹²⁹ John presents Jesus as the unification of the natural and human and the supernatural and divine. Wright's approach does not, as some might think, lead one into Pantheism, for the author is not speaking of the ontological difference between created and uncreated things.¹³⁰ Instead, Wright is speaking of the metaphor of heaven and earth in Christian Scripture, and how such metaphor is used to bridge the gap between those two different spaces in one's conception of the world and how the divine realm operates. Thus, for Wright, any attempt to "prove" Jesus's divine status by looking at his "unusual" miracle events, for example, buys into the heaven-earth divide that John's temple theology attempts to bridge.¹³¹ The Christian goal would then be the unification of both realities (i.e., "event X is both human *and* divine").

Due to the divide, Epicureanism also presents a problem for the resurrection. If miracles cannot happen, if the resurrection of Jesus is claimed to be a physical rather than spiritual one,¹³² then the resurrection cannot be true. The Enlightenment was not the movement that brought about disbelief concerning the possibility of humans to be raised from the dead.¹³³ Homer and others knew very well that dead people stay dead.¹³⁴ The resurrection, however, was an event that, in Christian literature, happened in *history*.¹³⁵ As *history*, then, it must be dealt with.¹³⁶

¹²⁹ Wright, *The Scriptures, The Cross and the Power of God* (London, Society for Promoting Christian Knowledge, 2005), 60, 77.

¹³⁰ Wright, *Paul: Fresh Perspectives* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2005), 87.

¹³¹ Wright, *Jesus and the Victory of God* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1996), 186-192.

¹³² Wright is rather emphatic on the nature of the Jesus's raised body. As Stephen Kuhrt puts it, for Wright, "resurrection" is only physical—anything else is not resurrection. See his summary of Wright's position on Tom Wright for *Everyone: Putting the Theology of N. T. Wright into Practice in the Local Church* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2011), 38-39.

¹³³ Wright, *The Resurrection of the Son of God* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2003), 10, 34.

¹³⁴ Homer, *Iliad* 2.549-551; Aeschylus, *Eumenides* 647; Herodotus, *Histories* 3.62.3, *et al.*

¹³⁵ Here Wright does not merely accept Presuppositionalism, but argues that through abduction and the historical-critical method, the best explanation for all the phenomena is that Jesus materially came back from the dead. See Wright, "The Shifting Sand: The Meanings of 'History'" (February 19, 2018).

¹³⁶ *Ibid.*, 20-24. Though Wright's presentation depends on the reality of the resurrection, my addition that the resurrection is an event in history within Christian literature allows for both those who affirm or deny the resurrection to work with his method. What is important is the literary reality, not historical factuality (though that is an important topic).

Wright believes NT ends up de-historicizing the resurrection in an attempt to “prove” it. Mathematical proofs will not do the job;¹³⁷ very few things in life are known with that kind of certainty.¹³⁸ Efforts to give certainty regarding the resurrection give too much to Cartesian schools of thought, and prevent the knower from the highest type of knowledge, which Wright entitles “Epistemology of Love”.¹³⁹ This method is Wright’s approach to critical-realism,¹⁴⁰ which rejects “objectivity” as a possibility regarding how we approach evidence. One of the main contentions of Wright’s method is that writings must be understood in their primary historical context.¹⁴¹ Thus, the questions that ought to be raised when reading the Gospels, for example, are not modern ones, but those contemporary to those writings.¹⁴² Modern skepticism and doubts, then, must be addressed through the lenses of Bible in its proper historical context.¹⁴³

For Wright, NT might attempt to look at the natural world and work its way up to God, but it will inevitably fail for two reasons. First, it will have to buy into the Bultmannian framework that separated history and theology.¹⁴⁴ This might bridge the ditch between the natural and supernatural world, but there will still be a ditch—heaven and earth have not yet come together.¹⁴⁵ Gnosticism is the right-hand partner of Epicureanism, and thus cannot be the solution to the problem.¹⁴⁶

Second, NT might provide arguments for the *Omni God* of the philosophers, but it will fall short of providing evidence for the suffering Messiah found in the Gospels and in Paul.¹⁴⁷ The cross affirms human suffering and experientially shares with the evil of the world, and the resurrection reaffirms the goodness of creation and redeems that

¹³⁷ See, for example, Richard Swinburne, *The Resurrection of God Incarnate* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 204-215.

¹³⁸ *Ibid.*, 688, 720. By “mathematical proofs” I mean approaches with Bayes’ Theorem that attempt to assure the audience of the “more likeliability” of a given event. Wright’s argument is that most things in life are not known with certainty—in fact most of the more important things in life do not demand Cartesian certainty. It must be pointed out, however, that Wright’s approach towards the resurrection via abduction is the same methodology utilized by Craig.

¹³⁹ Wright, “A New Creation: Resurrection and Epistemology” (February 28, 2018). This is an experiential knowledge, which is not “public.” It is not easily falsifiable by 3rd-person-propositional content because it does not depend on such evidence.

¹⁴⁰ Wright, *The New Testament and the People of God*, 64.

¹⁴¹ Wright, *Jesus and the Victory of God*, 133.

¹⁴² Wright, *The New Testament and the People of God*, 339-464.

¹⁴³ Wright, *The Shifting Sand*.

¹⁴⁴ Rudolf Bultmann, “History and Eschatology” (University of Edinburgh, Gifford Lectures 1954-1955).

¹⁴⁵ Wright, *Who Was Jesus?* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1992), 6-8.

¹⁴⁶ Craig Evans and N. T. Wright, *Jesus, the Final Days* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2008), 102.

¹⁴⁷ Wright, “Broken Signposts? New Answers for the Right Questions” (March 5, 2018).

which is now evil and broken.¹⁴⁸ Weakness and brokenness are recognized and rightly dealt with at the resurrection, once it is understood as a historical event in Christian literature.¹⁴⁹ This differs radically from the Omni representations of NT. And if the choice is between the True Human One (Son of Man) who suffers and, as the Suffering One, is recognized as the true image of God (cf. Colossians 1), or the Omni God of the philosophers, then Wright assures the reader that early Christianity has more in common with the former.¹⁵⁰

3. Providential Deism and Natural Theology

Taylor defines Providential Deism (PD) as the intermediate form of Exclusive Humanism.¹⁵¹ It is the orthodox version of Deism that has suffered an anthropological shift.¹⁵² After disenchanting reality, Western society was left under the immanent frame. Once the church rejected white magic, all magic was deemed evil.¹⁵³ What was magical (such as a healing) is now interpreted without reference to God (or his evil counterpart, Satan), and reality slowly becomes more and more separated from the heavens.¹⁵⁴

This is similar to Wright's account of the heaven-earth split. Taylor points out that in this frame of PD, God still maintain his attributes of creator and sustainer.¹⁵⁵ What is lost is the role of the redeemer, rightly emphasized by Wright. What NT ends up with is an Omni God that lacks some of his most important features, while it unnaturally elevates others. He is definitely omnipotent, but the weakness of God at the cross is lost—the redemption of creation is abandoned.¹⁵⁶

¹⁴⁸ Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, 173.

¹⁴⁹ Wright, *The Resurrection of the Son of God*, 307-309.

¹⁵⁰ In his last lecture, Wright suggests different and fresh approaches to NT that might take in account his epistemology of love and history. See Wright, "The Waiting Chalice: Natural Theology and the Missio Dei" (March 7, 2018).

¹⁵¹ Taylor, *A Secular Age*, 19.

¹⁵² *Ibid.*, 221.

¹⁵³ *Ibid.*, 79-80.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 143. Granted, this makes no justice to Taylor's extensive dealing on how history was not "progressive" and how Exclusive Humanism was not "inevitable." The reductionist accounts here are only due to the space allowed for my writing.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 223.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 324, 365, cf. 652 and 761-764.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

With a society completely focused on discipline and order, God receives the Genesis role of organizing reality.¹⁵⁷ The shift being that God now works *for* humans, and his goals are, “coincidentally”, the same ones of the West: human flourishing, order, and freedom. The image of God remains, but as Taylor admits, it is certainly not enough to defend Christianity against Exclusive Humanism. It affirms God is the Provider, but he is certainly not breaking into the social order to infuse it with his miracles—that would be *un*-natural, and thus not God-like.¹⁵⁸

The problem with NT, then, is that it builds its fortress around the points that were granted by the secularization of the West.¹⁵⁹ The world is as good as its order, thus the teleological argument; there is good and evil (and humans can recognize that), thus the moral argument, and so on. God comes to life through the analysis of the world.¹⁶⁰ But he comes not as the suffering Son of God from the Gospels, but as one of the parts of this larger picture called the universe (teleological and cosmological arguments) and reason (ontological and moral arguments).

Though these arguments have biblical similarities—Psalm 19 for teleology, Genesis 1 for cosmology, etc.—they became more popular in “convenient” times. The arguments that were presented primarily after the French Revolution were the ones of design and order.¹⁶¹ It is no less of a coincidence that the cosmological argument is the forefront of the enterprise in the triumph of physics.¹⁶²

Apologetics for Taylor, then, buys into the immanent frame, and attempts to argue for the attributes that secularity allowed NT to use. God is the provider, but his reality is still separated from earth’s. God is good, but now theodicies are needed to deal with the evil of the world. Atheism presents itself as the *spin* of the secular age, while Christianity merely shows a *take* on reality.¹⁶³ To salvage NT, the Christian must eat

¹⁵⁷ Ibid., 233.

¹⁵⁸ “We are grateful for his Providence [...]; but this providence remains exclusively general: particular providences and miracles are out.” Ibid.

¹⁵⁹ Ibid., 294; Jason A. Mahn, “Reforming Formation: The Practices of Protestantism in a Secular Age,” in *Currents in Theology and Mission* 40, no. 5 (2013): 307.

¹⁶⁰ Taylor, *A Secular Age*, 334, 342.

¹⁶¹ Ibid., 456.

¹⁶² William Lane Craig and Paul Copan, *The Kalam Cosmological Argument*, vol. 1 (New York: Bloomsbury Academic, 2018), 1.

¹⁶³ Taylor, *A Secular Age*, 550-555.

and point out the atheist is also eating from the postmodernist feast—the world is just the world, and all human access to it is just their *take* on reality.¹⁶⁴

4. New Questions, New Answers: Considering Taylor and Wright's Remarks

The Bible is God's word in human words.¹⁶⁵ The New Testament contains fiction, myth, history, prophecy, and many other genres. Wright recognizes that it would be a disservice to the Bible to look at it as if it was a textbook in which one can simply find answers to life whenever one needs them.¹⁶⁶ Simply stated, the Bible does not have answers for every issue in life. Despite that, this book is still considered as the center of authority for Protestant believers.¹⁶⁷ The Bible, then, cannot be used as a schoolbook for responses, which demands other tools to respond to the new challenges to the faith: natural revelation and reason.¹⁶⁸ In a secular age, believers are not merely propagators of the faith, but also defenders of it.¹⁶⁹ NT, then, appropriating itself of those two tools, can serve the purpose of verifying statements concerning the existence of God and its nature. Wright's proposal is not enough, then, given the validity of new questions and the need to address them from a Christian perspective.

Paul talked to the philosophers as a philosopher in Acts 17. Taylor is correct in that it is not merely "coincidence" that arguments for order and morality came about after the French Revolution. It is possible that theologians were intentionally supplying the need: just as Paul saw the need to act as a philosopher with the philosophers, NT saw the need to speak of order and morality amidst destruction and corruption.¹⁷⁰ Furthermore, apologists are not merely making their case with what secularity "gave"

¹⁶⁴ James K. A. Smith, *How (Not) To Be Secular: Reading Charles Taylor* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 2014), 96.

¹⁶⁵ Alluding to Kenton Sparks's *God's Word in Human Words: An Evangelical Appropriation of Critical Biblical Scholarship* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008).

¹⁶⁶ Wright, "The Waiting Chalice"; *Scripture and the Authority of God* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2005), 23-26.

¹⁶⁷ Taylor, *A Secular Age*, 511.

¹⁶⁸ On the pillars of Evangelical scholarship, see John Jefferson Davis, *Foundations of Evangelical Theology* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1984), 75-117.

¹⁶⁹ Graham Ward, "History, Belief and Imagination in Charles Taylor's *A Secular Age*," in *Modern Theology* 26, no.3 (2010): 340.

¹⁷⁰ For an argument that order must be part of any approach to public life and individual order, see Adam Chmielewski, "Particles in Space: Charles Taylor and Political Aesthetics," in *Charles Taylor's Vision of Modernity: Reconstructions and Interpretations*, eds. Christopher Garbowski, Jan Klos, and Jan Hudzik (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009), 30.

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

them, though no one can “step out” of the immanent frame. A better understanding of the purpose of NT and apologetics is that they are establishing points of contact with their own age in order to communicate effectively.¹⁷¹ Wright’s own 2013 book on the doctrine of creation is an attempt to bridge the gap between the twenty-first century world and the first century one.¹⁷²

Admittedly, NT and Wright bridge cultural gaps in very different ways. While Wright brings his readers back to the first century, modern apologists bring the concepts of the first century to the twenty-first. Proponents of NT will likely deny that their method is based on the distinction of event and theology: God came in history, and he intentionally came in a particular time (cf. Galatians 4).¹⁷³ God decided to reveal himself through one culture, and it was not the modern Western one.¹⁷⁴ NT has rightly emphasized the implications of space-time-matter in cosmological arguments, but it has forgotten to deal with the Jewish cosmology that saw the temple as the place where heaven meets earth, and the Sabbath as the time where God-reality is united with human reality.¹⁷⁵ This unity was initiated in the resurrection (thus no more Sabbath mentions in the New Testament), and this world must be presented, through abduction—as the best *take* on reality that is available. It would be interesting, then, to see apologists connecting their conclusions with Jewish cosmology, thus allowing theologians and popular audiences to maintain the Bible’s historical background while addressing new matters.

New times bring new questions, but these questions must always point to the historical revelation of Jesus, not merely to principles and abstractions. Theology should bring the focus back to Christian history, not away from it—history is the frame that

¹⁷¹ Taylor, at times, seems to narrow the role of the Church too much. Gallagher argues that Taylor suffocates the role of the Church by demanding too much from it, while not giving it enough space. See Michael Paul Gallagher, “Translating Taylor: Pastoral and Theological Horizons,” in *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age*, eds. Ian Leask, Eoin Cassidy, Alan Kearns, Fainche Ryan, and Mary Shanahan (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2010), 113-123, especially 117.

¹⁷² Wright, *Creation, Power and Truth: The Gospel in a World of Cultural Confusion* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013), xi.

¹⁷³ Earle E. Cairns, *Christianity Through the Centuries: A History of the Christian Church*, 3rd ed. (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1996), 39-46. In fact, it is told here in the US that Daniel B. Wallace argues that from the time God became a man, he opened himself for historical investigation. I would go further and say from the moment the world was created, human beings were given the right to wonder about the divine.

¹⁷⁴ There is a lot that needs to be said regarding the “priorization” of one culture over another, but space does not allow for such excursus.

¹⁷⁵ Wright, “The Stone the Builders Rejected? Temple, Messiah and Sabbath” (February 26, 2018).

contextualizes the painting of abstractions and principles.¹⁷⁶ Communication can only happen when there are points of contact—Genesis 1-11 would make little sense in a world without *Gilgamesh* or the *Enuma Elish*.¹⁷⁷ As communication, NT is required to utilize the language and concepts available in the world today. Abstracting principles from history is problematic, as Taylor and Wright have argued. Thus, as redeemed communication, Christian NT must always return to God’s self-disclosure in Jesus.

5. Conclusion

Taylor and Wright have fair and constructive critiques on NT. Wright does not believe the practice should cease, and there is no indication that Taylor is against NT itself.¹⁷⁸ Wright has rightly argued that NT needs “reform”, and it will start as it brings its audience back to the Jewish first century world. Furthermore, Taylor and Wright have also recognized that NT, at times, presents a God that is different than the Jesus of the New Testament. Since Paul believes Jesus to be the highest revelation of God (cf. Colossians 1), NT must be brought back to the suffering Messiah. This can provide fresh starts to theodicy and ethics.

The practice of NT must continue, for it serves an important role in addressing the new questions that were not present in Jesus’ times. But as a Christian practice, and thus a communal practice, it must take into account the critiques from historians and sociologists regarding its own initiative. With Taylor, NT can situate itself in the twenty-first century, and with Wright, NT can preserve the historical context of the first century.

Works Cited

BIRD, Michael. *Evangelical Theology: A Biblical and Systematic Introduction*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2013.

¹⁷⁶ On the problems related to abstractions of the school of “Biblical Theology,” see John H. Hayes and Frederick Prussner, *Old Testament Theology: Its History & Development* (Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1934), 209-218.

¹⁷⁷ John Walton, *Genesis 1 as Ancient Cosmology* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2011), 6-8.

¹⁷⁸ Wright, “The Waiting Chalice”; on taking Taylor’s critiques into account and developing pastoral theology that recognizes the need of apologetics, see Fergus Kerr, “Challenging Issues About The Secular Age,” in *Modern Theology* 26, no. 3 (2010): 410.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

BULTMANN, Rudolf. "History and Eschatology." Gifford Lectures 1954-1955, University of Edinburgh.

CAIRNS, Earle E. *Christianity Through the Centuries: A History of the Christian Church*, 3rd edition. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1996.

CHMIELEWSKI, Adam. "Particles in Space: Charles Taylor and Political Aesthetics." In *Charles Taylor's Vision of Modernity: Reconstructions and Interpretations*. Edited by Christopher Garbowski, Jan Klos, and Jan Hudzik. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009.

CRAIG, William Lane and Paul Copal. *The Kalam Cosmological Argument*, vol. 1. New York: Bloomsbury Academic, 2018.

CRAIG, William Lane. *Reasonable Faith*, 3rd edition. Wheaton, Illinois: Crossway, 2008.

———. "Classical Apologetics." *Five Views on Apologetics*. Edited by Stanley Gundry and Steven Cowan. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2000.

DAVIS, John Jefferson. *Foundations of Evangelical Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1984.

EHRMAN, Bart. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 6th edition. New York: Oxford University Press, 2016.

EVANS, Craig and N. T. Wright. *Jesus, the Final Days*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2008.

FERGUSON, Everett. *Church History: From Christ to the Pre-Reformation*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005.

FRAME, John. *A History of Western Philosophy and Theology*. Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing, 2015.

GALLAGHER, Michael Paul. "Translating Taylor: Pastoral and Theological Horizons." In *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age*. Edited by Ian Leask, Eoin Cassidy, Alan Kearns, Fainche Ryan, and Mary Shanahan. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2010.

HAYES, John H. and Frederick Prussner. *Old Testament Theology: It's History & Development*. Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1934.

HUFFMAN, Douglas S., and Jamie N. Hausherr. "The Shema." In *The Lexham Bible Dictionary*. Edited by John Barry, David Bomar, Derek Brown, Rachel Klippenstein, Douglas Magnum, Carrie Sinclair Wolcott, Lazarus Wentz, Elliot Ritzema, and Wendy Widder. Bellingham, Washington: Lexham Press, 2016.

HURTADO, Larry W. *Destroyer of the Gods*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2016.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

KERR, Fergus. "Challenging Issues About The Secular Age." *Modern Theology* 26, no. 3 (2010): 404-416.

KUHRT, Stephen. *Tom Wright for Everyone: Putting the Theology of N. T. Wright into Practice in the Local Church*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2011.

MAHN, Jason A. "Reforming Formation: The Practices of Protestantism in a Secular Age." *Currents in Theology and Mission* 40, no. 5 (2013): 305-318.

MANSEL, Spencer. "Apologists." *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, vol.1. Edited by William Smith and Henry Wace. London: John Murray, 1877-1887.

NAGEL, Jennifer. *Knowledge: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

PALEY, William. *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. Edinburg: William & Robert Chambers, 1849.

RAUSER, Randal. *Is the Atheist My Neighbor? Rethinking Christian Attitudes Toward Atheism*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2015.

SMITH, James K. A. *How (Not) To Be Secular: Reading Charles Taylor*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2014.

SPARKS, Kenton. *God's Word in Human Words: An Evangelical Appropriation of Critical Biblical Scholarship*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008.

SWINBURNE, Richard. *The Resurrection of God Incarnate*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

WALTON, John. *Genesis 1 as Ancient Cosmology*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2011.

WARD, Graham. "History, Belief and Imagination in Charles Taylor's A Secular Age." *Modern Theology* 26, no. 3 (2010): 337-348.

WRIGHT, N. T. *Creation, Power and Truth: The Gospel in a World of Cultural Confusion*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013.

———. "Discerning the Dawn: History, Eschatology, and the New Creation." Gifford Lectures 2018, University of Aberdeen.

———. *Finding God in the Psalms: Sing, Pray, Live*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2014.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

———. *Jesus and the Victory of God*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1996.

———. *Paul and the Faithfulness of God*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2013.

———. *Paul: Fresh Perspectives*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2005.

———. *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978-2013*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

———. *The New Testament and the People of God*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1992.

———. *The Resurrection of the Son of God*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2003.

———. *The Scriptures, The Cross and the Power of God*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2005.

———. *Who Was Jesus?* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1992.

É O ABORTO MORALMENTE CORRETO? UMA ANÁLISE CRÍTICA DA POSTURA DE PETER SINGER

José Adairtes*

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo executar uma análise crítica à postura do eticista australiano, Peter Singer, com respeito ao aborto. Para tal, o presente artigo será dividido em três seções. Na primeira seção, será feita uma análise das pressuposições éticas assumidas por Singer. Na segunda seção, a fim de realizar uma análise crítica da Teoria da Continuidade-Mental com respeito à identidade pessoal, será dada uma pequena explanação sobre a natureza das teorias sobre identidade pessoal. Na terceira e última seção, será feita uma análise crítica da Teoria da Continuidade-Mental tendo como base o que fora dito nas duas últimas seções.

Palavras-Chave: Aborto. Pressuposições Éticas. Teoria da Continuidade-Mental.

IS ABORTION MORALLY RIGHT? A CRITICAL ANALYSIS OF PETER SINGER'S POSITION

Abstract: This work aims to perform a critical analysis of the position of the Australian ethicist, Peter Singer, regarding abortion. To this end, this article will be divided into three sections. In the first section, an analysis of the ethical assumptions held by Singer will be made. In the second section, in order to perform a critical analysis of the Mental Continuity Theory with respect to personal identity, a small explanation will be given about the nature of theories about personal identity. In the third and final section, a critical analysis of the Theory of Continuity-Mental will be made, based on what was said in the last two sections.

Key-Words: Abortion. Ethical presuppositions. Theory of Continuity-Mental.

INTRODUÇÃO

Aborto é um assunto em constante debate nos dias atuais, e, infelizmente, o foco da discussão tem sido direcionado a uma mera questão de natureza social. Todavia, o debate acadêmico em torno desse tema, ao qual o público em geral, e não apenas o público leigo, está complementemente alheio, foca-se numa resposta à única e derradeira pergunta “É o feto uma pessoa?”. A resposta para essa pergunta é de essencial importância, pois, tem sido assumido como um axioma base, por qualquer sistema jurídico eticamente aceitável, o respeito aos direitos individuais, incluindo o respeito pelo direito à vida. Logo, muitos eticistas de renome, e.g. Peter Singer, Jeff McMahan, Michael Tooley, entre outros, concordam que, uma vez que o feto é uma pessoa, seus

* Graduando em filosofia pelo Centro Universitário Claretiano (CUC).

direitos devem ser resguardados. Peter Singer, tem apresentado inúmeros argumentos a favor da despersonalização do feto, a fim de que, com isso, o aborto, em quaisquer circunstâncias, seja descriminalizado. Portanto, é necessária não uma análise dos argumentos apresentados por Singer, mas dos seus próprios pressupostos usados para calcar seus argumentos. Uma vez que tais pressupostos são derrubados, derrubar-se-á, igualmente, qualquer estrutura argumentativa construída sobre tais pressupostos.

1 ABORTO E PRESSUPOSIÇÕES ÉTICAS

Peter Singer, eticista australiano, sem dúvida alguma, é um dos mais proeminentes ativistas a favor do aborto. Sua posição tem por base pressuposições éticas, ou seja, sua militância pró-aborto tem como base a teoria ética normativa conhecida como utilitarismo. Apesar de o utilitarismo poder ser dividido em três vertentes – preferencial, hedonista e pluralista – o utilitarismo a ser tratado será o preferencial, devido ao endosso do mesmo por Singer. Segundo o utilitarismo preferencial, em bases subjetivas, o objetivo das ações morais é a satisfação dos desejos ou anseios que expressam preferências individuais (CRAIG, MORELAND, 2005, p. 531). Porém, tal teoria descamba para uma forma de relativismo quando é usado para especificar bondade com o propósito de guiar uma ação. Porque quando alguém tenta usar o princípio para determinar qual ação tomar, qualquer ação pode ser justificada, contanto que satisfaça as preferências particulares do indivíduo. Se alguém deseja ser um molestador de crianças ou quer praticar algum tipo de auto-reprovação, então, segundo esse conceito, tal ato é apropriado, por poder maximizar a satisfação dos desejos individuais. A teoria não pode responder ao simples fato de que as pessoas podem ter preferências moralmente inaceitáveis como o desejo de cometer genocídio (CRAIG, MORELAND, 2005, p. 532).

Todavia, alguns utilitaristas – e.g. Singer e Hare – defendem que o utilitarismo preferencial tem como objetivo a satisfação dos desejos individuais racionalmente desejáveis. Dessa forma, eles visam evitar o problema do relativismo, acentuando que o utilitarismo não é responsável pela resolução dos problemas da estupidez universal. Noutras palavras, o conceito das preferências subjetivas simplesmente leva em consideração as preferências racionais (CRAIG, MORELAND, 2005, p. 532). No

utilitarismo preferencial de Singer, o interesse de um indivíduo não deve ser maior do que o outro e os interesses desse indivíduo devem levar em conta todos os indivíduos que serão afetados pela decisão dele, ou seja, visa que uma ação ética seja adequada para todos os envolvidos na ação tomada ao longo do tempo (SINGER, 2002, p.22). Porém, existem, igualmente, problemas com essa versão do utilitarismo preferencial defendida por Singer. Primeiro, um ser é capaz de ter interesses apenas se possuir racionalidade. Portanto, um ser desprovido de qualquer razão, é um ser desprovido de interesses. Segundo, se tal ser é desprovido de interesses, então, lhe infligir mal não é moralmente errado. Isso é justamente a justificativa dada por Singer ao aborto, não somente ao aborto, como, igualmente, ao infanticídio (COOK, 2012, s/d). Porém, como foi demonstrado mais acima com o utilitarismo de preferência subjetiva, o utilitarismo endossado por Singer leva, igualmente, a absurdos morais. A título de exemplo, matar uma pessoa dormindo não seria moralmente errado, visto que, quando dormimos perdemos, momentaneamente, nossos sentidos, e somos incapazes de ter interesses. Dopar uma mulher e estuprá-la dormindo não seria errado, visto que, durante esse período em que ela encontrar-se-ia desprovida de seus sentidos, ela também encontrar-se-ia desprovida de ter interesses.

Claro, alguns utilitaristas, assim como Singer, diriam que o importante não é ter interesses a todo instante, mas em longo prazo, ou seja, alguém dormindo não exerce a capacidade de ter interesses naquele exato momento, porém, ele a exercerá ao acordar-se. Todavia, isso é um tiro no próprio pé. Pois um feto, ou um neonato de algumas semanas, não tem interesses durante o seu desenvolvimento, porém, tal capacidade está lá, ou seja, ele apenas ainda não a exerce por imaturidade.

Uma segunda objeção seria que um ser humano adulto, uma vez que exerce a capacidade de ter interesses, mesmo que tenha instantes que fique desprovido de tal exercício, ainda mantém sua identidade como pessoa, pois, possui o aparelhamento cognitivo necessário para racionalidade, e, por sua vez, para ter interesses. Todavia, essa objeção caracteriza-se como um ad hoc. Primeiro, que não está demasiadamente claro o porquê ter interesses é a prerrogativa necessária para ter direito à vida. Segundo, existem acidentes em que a vítima tem seu aparelhamento cognitivo danificado, isto é, ele fica, não temporariamente, mas interminavelmente desprovido do exercício de ter

interesses. Logo, segundo os critérios dados por Singer, infligir qualquer tipo de sofrimento, a uma pessoa que encontra-se nesse estado, não seria moralmente errado.

2 A NATUREZA DAS TEORIAS DA IDENTIDADE PESSOAL

Antes de tratar de qualquer Teoria sobre Identidade Pessoal per se é necessária uma explanação a respeito da natureza das Teorias da Identidade Pessoal. Teorias sobre a identidade pessoal dividem-se em duas vertentes: o dom e a realização (KACZOR, 2015, p. 93). A versão por dom é inclusiva, ao passo que, a versão por realização é exclusiva. Ou seja, teorias sobre identidade pessoal que não consideram a pessoalidade como um dom elencam critérios diversos que são usados como prerrogativas para pessoalidade – e.g. estética, desejabilidade, produtividade, atividade cerebral, linguagem, idade, saúde, religião, raça, fertilidade. Há uma nítida discordância no que tange ao que confere, a um determinado ser, o status de pessoa. Essa discordância é extremamente nociva ao que entendemos como dignidade, pois, dependendo do critério a ser elencado, há, sempre, um número determinado de seres, que, intuitivamente, os conferimos pessoalidade, que acaba por ficar excluído. A título de exemplo, se a pessoalidade é tomada como a capacidade de fala, ou seja, a capacidade de expressar-se mediante uma linguagem inteligível, então, seres humanos com problemas mentais, bebês de até determinada idade, não são pessoas, e, portanto, não possuem direito à vida. Porém, sabemos intuitivamente que tais seres humanos são pessoas, mesmo que ainda não possam se expressar mediante uma linguagem. Muitos defensores do aborto reconhecem o grave problema, por exemplo, McMahan:

It is unthinkable to abandon our egalitarian commitments, or even to accept that they might be justified only in some indirect way— for example, because it is for the best, all things considered, to treat all people as equals and to inculcate the belief that all are indeed one another's moral equals, even though in reality they are not. Yet the challenges to the equal wrongness thesis, which is a central element of liberal egalitarian morality, support Mulgan's skepticism about the compatibility of our all-or-nothing egalitarian beliefs with the fact that the properties on which our moral status appears to supervene are all matters of degree. It is hard to avoid the sense that our egalitarian commitments rest on distressingly insecure foundations (MCMAHAN, 2008, s\d).

A visão de personalidade por dom, como foi dito acima, é inclusiva, justamente por evitar tais problemas. A inclusividade advém do fato da personalidade por dotação ser algo intrínseco ao ser que a possui. Ou seja, se determinado ser é uma pessoa, então, ele é em todos os momentos da sua vida, e isso independe da sua capacidade cognitiva, isto é, um bebê, mesmo sendo incapaz de falar, expressar-se de alguma maneira, é uma pessoa pelo simples fato de ser um membro de um conjunto de seres racionais e livres. Nós, seres humanos, somos a única espécie capaz de expressar razão. Portanto, pertencemos a esse conjunto de seres racionais e livres. Um bebê humano, um embrião, feto, ou mesmo pessoas com portadoras de deficiência mental, por mais que não expressem razão, são considerados pessoas pelo simples fato de possuir essa capacidade, não potencialmente, mas intrinsecamente, e a não expressão de tal capacidade advém da imaturidade – embriões, feto, neonatos -, ou de cicatrizes patológicas – pessoas com portadoras de deficiência mental.

Vale salientar que a personalidade por dotação não é uma visão religiosa confessional, mas está antes implícita na medicina (vide o conceito de patologia). Patologia é incapacidade, inadequação ou falha em realizar uma disposição que, nas circunstâncias relevantes, pode e deve ser realizada, dada a dotação do ser em pauta. Pássaros não podem falar, mas nem por isso estão sofrendo de patologia. Um ser humano que, devido a um acidente, não pode falar, está sofrendo de patologia física ou mental. Nesse sentido, a medicina apela e tem apelado para dons que um determinado ser pode e deve ser capaz de atuar, dadas as condições requeridas.

À luz da personalidade por dotação, incorre-se em violação de direitos quando alguém, intencionalmente, dificulta o desabrochar humano. Matá-lo impede seu desabrochar porque estar vivo é necessário para fazê-lo, e faz parte do seu florescimento. Assim, é ruim se alguém te matar. Assim, é ruim matar qualquer outro ser que partilha um florescimento como o seu. Essa norma então excluiria a morte intencional de todos os seres humanos inocentes e de todo outro ser que partilha um florescimento como o seu.

3 A TEORIA DA CONTINUIDADE-MENTAL

A Teoria da Continuidade-Mental é uma teoria por realização, ou seja, entende que um ser instância personalidade quando passa a funcionar de uma determinada maneira. Singer é um de seus maiores defensores. Seguindo-o, outros filósofos, como Dworkin e McMahan, igualmente, endossam essa teoria. Essa concepção de identidade pessoal pressupõe que "eu" sou apenas minhas concepções, memórias ou pensamentos, não minha existência corpórea. Conforme Kaczor:

Indeed, we know we are the same person each day not because we wake up, look in the mirror, and see the same body, but because our desires, memories, expectations, and mental life are continuous from one day to the next. It is possible to imagine scenarios of waking up in another person's body or with another person's memories. In these science fiction worlds, you might wake up tomorrow, look in the mirror, and see the face and body of Arnold Schwarzenegger staring back. He might wake up and find himself looking in the mirror at what you now take to be your body. On this view of personal identity, my body, which predates my conceptions, memories, or thoughts, is something else that does not count as "me" (KACZOR, 2015, p. 108).

Porém, é digno de nota que se tal teoria estivesse correta, ao atacar o corpo de uma pessoa, seja por estupro, tortura ou mutilação, o agressor não estaria, de fato, causando dano à pessoa *per se*, mas diretamente faria dano ao que se consideraria propriedade da pessoa ou organismo humano em que ela mora. Estupro, tortura, mutilação apenas indiretamente, dada tal concepção de identidade pessoal, causaria mal às pessoas, interferindo de forma negativa em seus planos e metas da sua consciência. Se alguém dilacerasse meu braço, por exemplo, não é exato dizer que alguém fez dano a mim, mas simplesmente a algo que tenho e de que faço uso. Destruir meu carro, que é uma propriedade minha, é uma coisa, dilacerar meu tendão de Aquiles é bem outra. Estupro, tortura, mutilação fazem dano direto às pessoas, além de interferir nos seus planos, metas e perspectivas.

Essa proposta de identidade pessoal enfrenta ainda duas objeções – descobertas no século XVIII por Sergeant e Berkeley (BEHAN, 1979, s/d), mas mais notoriamente discutidas por Reid e Butler (PERRY, 1972, s/d) – Primeiro, suponha que um jovem estudante receba uma falta por ter se atrasado para sua aula de direito tributário. Mais tarde, como advogado de meia-idade, ele se lembra desse episódio. Mais tarde ainda,

em sua caducidade, ele se lembra de sua carreira como advogado, mas esqueceu-se inteiramente do episódio supracitado, além de tudo o que ele fez em sua juventude. De acordo com o critério de memória, o jovem estudante é o advogado de meia-idade, o advogado é o homem idoso, mas o homem idoso não é o jovem estudante. Este é um resultado impossível: se x e y são um e y e z são um, x e z não podem ser dois. Identidade é transitiva; continuidade de memória não é. Ponderando tal problema, diz Kaczor:

[...]For instance, no man could say, “I was circumcised,” unless his circumcision took place after he began to remember. “When were you born?” asks the shopkeeper checking the age of someone wanting to buy alcohol. “Well, actually, I wasn’t born. In fact, you were not born either. Indeed, I don’t know a single person who was born.” The shopkeeper would have reason for thinking someone giving such an answer had already had quite enough to drink (KACZOR, 2015, p. 136).

Segundo, parece pertencer à própria ideia de lembrar que você pode se lembrar apenas de suas próprias experiências. Lembra-se de ter se atrasado para uma aula (ou a experiência de ter se atrasado) é se lembrar de atrasar. Isso torna trivial e pouco informativo dizer que você é a pessoa cujas experiências você pode lembrar - isto é, que a continuidade da memória é suficiente para a identidade pessoal. Não é informativo porque você não pode saber se alguém genuinamente se lembra de uma experiência passada sem saber se ele é quem a teve. Suponha que nós queremos saber se João, que existe agora, é o mesmo que Paulo, que sabemos que existiu em algum momento no passado. O critério da memória nos diz que João é Paulo apenas se João agora se lembra de uma experiência que Paulo teve naquela época. Mas o fato de João parecer se lembrar de uma das experiências de Paulo conta como memória genuína apenas se João for realmente Paulo. Então já deveríamos ter que saber se João é Paulo antes de podermos aplicar o princípio que deve nos dizer se ele é.

Uma possível solução para o primeiro problema é modificar o critério de memória trocando de conexões diretas de memória para indiretas: o homem velho é o jovem estudante porque pode lembrar-se de experiências que o advogado teve no momento em que o advogado lembrava-se da vida de estudante. O segundo problema tem como possível solução substituir a memória por um novo conceito, “retrocognição”

ou “quase-memória”, que é como a memória, mas sem o requisito de identidade: mesmo que seja auto-contraditório dizer que você se lembra de fazer algo que não fez, mas alguém fez, você ainda pode “quase lembrar”. Porém, ambas as soluções são inviáveis, como diz Olson:

Neither move gets us far, however, as both the original and the modified memory criteria face a more obvious problem: there are many times in one’s past that one cannot remember or quasi-remember at all, and to which one is not linked even indirectly by an overlapping chain of memories. For instance, there is no time when you could recall anything that happened to you while you dreamlessly slept last night. The memory criterion has the absurd implication that you have never existed at any time when you were unconscious. The person sleeping in your bed last night must have been someone else (OLSON, Eric.T. 2015, s\d)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após exposição crítica quanto às pressuposições éticas, assumidas por Singer, foi possível estabelecer que tais pressuposições, em favor do aborto, são falsas. Do mesmo modo, foi possível observar que sempre incorrem em critérios arbitrários e excludentes, que solapam, injustificadamente, os direitos de seres humanos. Tais pressuposições, inequivocamente, se assumidas, estabelecem valores diferentes para seres humanos, ao passo que se diz, contraditoriamente, que estes são iguais perante a lei. À medida que valores diferentes são dados aos seres humanos, tem-se uma hierarquia de tratamento e de direitos, o que vai contra os princípios mais fundamentais da humanidade – dignidade e igualdade – tão bem expressos na Declaração Universal dos Direitos Humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEHAN, David P., 1979. **Locke on Persons and Personal Identity**. Canadian Journal of Philosophy, 9: 53–75.

CRAIG, W, L. MORELAND, J, P. **Filosofia e Cosmovisão Cristã**: 1. ed. São Paulo : Vida Nova, 2005.

COOK, Michel. **Peter Singer on abortion 2012**. Disponível em: <https://www.bioedge.org/bioethics/peter_singer_on_abortion/10287>. Acesso em 01 de Agosto de 2018.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

SINGER, Peter. **Ética Prática**: 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

McMahan, Jeff. **Challenges To Human Equality**. The Journal of Ethics 12(1) 81-104, 2008.

OLSON, Eric T. **Personal Identity**, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/identity-personal/> Acesso em 01 de Agosto de 2018.

PERRY, John., 1972. **Can the Self Divide?**. Journal of Philosophy, 69: 463–488.

KACZOR, Chistopher. **The ethics of abortion : women's rights, human life, and the question of justice**: 2. Ed. EUA: Routledge annals of bioethics, 2015.

AO INFINITO

Cyro Soares Rodrigues*

A Fraqueza Maior

A Segunda Guerra Mundial é fundamental em sua importância. Nietzsche não supôs essa emblemática catástrofe. Há uma dimensão de enfrentamento em Nietzsche, um belicismo tradicional, que não tem relação com o que viria ser a Segunda Guerra Mundial. Há uma dimensão teórica e uma dimensão filosófica. Na primeira, Adorno é obrigado a revisitar Nietzsche, pois é ele quem suspeita pela primeira vez de que algo caminha na direção errada; na segunda, compreende o pensamento filosófico contemporâneo, que só existe em função da ação do tempo histórico sobre o corpo do próprio filósofo. É o filósofo quem tem o olhar absoluto sobre o tempo na história. O homem se vê deslocado pela modernidade, pois a contemporaneidade desloca o homem, realocando-o no mundo.

A contemplação arrebatadora de Nietzsche não é possível não por ser o indivíduo incapaz, mas porque a sensibilidade e a percepção se transformam à revelia da consciência. É fruto dessa não-vida inscrita no tempo. O ataque de Nietzsche é desenrolado num espírito de arrebatamento do pensamento na modernidade. O homem contemporâneo assimila uma quantidade enorme de conhecimentos factuais que não moldam uma cultura formal comum.

O homem moderno sofre de uma personalidade enfraquecida. Cultura em geral não passa de uma forma de se domesticar o corpo, submetendo o indivíduo à disciplina e mecanismos de controle social. É um produto de sublimação de impulsos corpóreos que podem moldar e transformar o indivíduo ou ocasionar que seja tão severamente reprimido a ponto de instaurar-se a culpa, a doença, a decadência. Os valores da modernidade como replicação de valores escravos suplantando uma dinâmica anterior de subserviência a outrem. O resultado último da domesticação cultural por meio da repressão do corpo era um inigualável controle sobre o corpo nas sociedades modernas

* Graduando em Filosofia (Bacharelado) pela EFLCH – UNIFESP. E-mail: cyrocsr@gmail.com.

que sujeitam o indivíduo a uma moralidade repressiva que bestifica os instintos, reduzindo o animal homem a mero animal dócil de manada.

A moral nobre é definida pela ação e criação; a escrava se caracteriza pela inércia e conservação. É ação e reação, sem caráter de oposição, sem exclusão. Não é uma moral em termos que envolvam a escolha por um tipo em detrimento de outro, mas sim a capacidade de mediação dessas duas dimensões da moralidade.

Para Nietzsche, a decadência é sintoma de fraqueza maior. A exuberância decadente é o negar da vida em seus próprios termos, que são inquestionáveis. Uma doença capaz de se manifestar em qualquer época, em qualquer período, e que remonta à era socrática. Fenômeno histórico e filosófico, a modernidade representa um momento decisivo na história, quando seus valores são revelados como ilusões vazias e ocas, que perdem, conseqüentemente, toda legitimidade. O pensamento de Nietzsche é, em várias formas, a primeira desconstrução da tradição filosófica.

Apesar de certo apreço de Nietzsche por culturas antigas, ele se ocupa com o presente e o futuro, atacando a tradição enquanto clama por uma sociedade e cultura renovadas. Nietzsche queria transcender a modernidade em nome de um novo modo de cultura e sociedade que criariam indivíduos mais fortes e desenvolvidos. Acreditava que o potencial para a criatividade e uma elevada forma de cultura, prometidos como possíveis através da erupção da idade moderna, foram suprimidos pela organização social e política que prevalecia, demandando radical mudança sociocultural. Tal postura, de certa forma, não deixava de ser moderna. Assim, apesar das críticas à modernidade, ele exemplifica o próprio espírito de modernidade da crítica, e ao longo de sua trajetória, atacou os ídolos contemporâneos da mente que ele via como obstáculo ao livre pensamento e o livre viver.

Enquanto a grande maioria de leituras sobre Nietzsche foca em sua filosofia ou crítica social, há duas problemáticas da modernidade acerca da constituição da cultura moderna e da sociedade, bem como sua crítica sobre como a modernidade inibe a criação de seres humanos mais livres. Sua escrita contém uma mistura fascinante de impulsos modernos, pré-modernos, pós-modernos que dão conta das contradições de seu pensamento. Sua crítica à modernidade é elemento chave de seu trabalho.

Nietzsche enxergava a cultura como algo que domesticara o corpo, submetendo o homem à disciplina e mecanismos de controle social. Para ele, a cultura era um produto da sublimação dos impulsos corporais, podendo formar ou moldar indivíduos devidamente fortes, ou, potencialmente, resultar com que sejam reprimidos severamente a ponto da instauração da culpa, doença e decadência. Os valores modernos eram tidos como replicações de ditos valores escravistas. Nesse cenário, os fortes eram objeto de vingança dos mais fracos, tendo seus corpos domesticados, de sorte a criar uma moralidade escrava capaz de internalizar o ressentimento contra o corpo e direcionar contra os inimigos do bando. Indivíduos mais fracos ressentiam as prerrogativas dos mais fortes, realizando a transvaloração dos valores, cancelando a moralidade anterior em favor de uma moralidade escravista, que promete salvação em um paraíso futuro em troca de submissão e obediência às forças institucionais e sociais, transformando os indivíduos em dóceis animais de manada, que se conformam à moralidade dominante. O resultado último desse processo de domesticação cultural através da repressão corporal é o inimaginável controle sobre o corpo em sociedades modernas, sujeitando os indivíduos à moralidade repressiva que anula seus instintos, reduzindo a fera humana¹⁷⁹ à dócil animal de manada.

Esse longo processo de radicalização social e de controle é remontado à cultura socrática, representada para ele pelo triunfo da razão sobre os instintos, mente sobre o corpo, intelecto sobre paixões e desejos. Nietzsche assim traça um paralelo entre as origens da modernidade na era socrática, perpassando o cristianismo, o renascimento e as sociedades modernas.

Por um lado, Nietzsche articula as mais profundas ideias da modernidade, advogando em favor do individualismo, do crescimento, desenvolvimento, inovação, e da destruição do velho em favor da construção do novo. O novo permeia sua obra. As perspectivas de Nietzsche acerca da modernidade são altamente estéticas e culturalistas, buscando a transcendência cultural em uma nova cultura. A sua política não é plenamente desenvolvida. Embora seja a favor de ideais de individualidade e diversidade cultural, não há análise política versando sobre o tipo de instituições que proporcionariam esses ideais. Para ele, a mudança apenas é possível através de uma revolução cultural e uma negação das instituições modernas existentes, bem como as

¹⁷⁹ Animal.

normas sociais vigentes, impostas por uma elite cultural. Entretanto, não há alternativa pragmática proposta para essa diferente organização social. Para ele, as sociedades modernas sofrem de profunda e desenganada decadência, sendo incapazes de acarretar em uma renovação. A regeneração viria de uma total transformação cultural que ele próprio esperara suscitar.

A filosofia de Nietzsche, por ser respeitada, fez com que suas ideias fossem, por vezes, manipuladas para se ajustar a fins políticos. O primeiro aspecto a ser levado em consideração quanto à apropriação do Nacional Socialismo da figura de Nietzsche deve ser, sem dúvida, o papel que sua irmã, Elisabeth Förster-Nietzsche, teve em moldar a imagem de Nietzsche. Tanto ela quando seu marido eram antissemitas e, o mero relacionar-se com os dois contribuiu para a imagem de que Nietzsche, também, pudesse ter sido.

“É uma matéria de honra para mim ser absolutamente claro e inequívoco no que tange o antissemitismo, notadamente oposto como sou em minhas escritas... Tenho sido perseguido em tempos recentes com cartas de Correspondência Antissemita; meu asco com o Partido... é tão franco possível, mas a relação com Förster, bem como as consequências de meu antigo editor antissemita, Schmeitzner, trazem sempre as aderências do desagradável Partido de volta à ideia de que eu deva pertencer à eles...”¹⁸⁰

Nietzsche era abertamente contrário ao antissemitismo, porém publicações de cunho antissemita o ilustravam sob outra luz. Mesmo após sua morte, sua imagem continuou ser associada com o antissemitismo, em grande parte por iniciativa de Elisabeth.

Outro aspecto contribuinte à associação de Nietzsche e o Nacional Socialismo partiu do próprio Nietzsche, por meio do aspecto violento de algumas das ideias dele. As ideias de Nietzsche, muitas vezes, tinham uma agressividade enquanto propunham ao leitor que tomasse partido e agisse com base nelas. Um dos motivos pelos quais sua obra é usurpada pela ideologia Nacional Socialista é precisamente porque servia como justificativa para a violência nazista. Nietzsche, em sua obra, demandava ação, não compaixão. Preferia a criatividade ao racionalismo. Nietzsche entendia a necessidade de rejeitar certos valores para construção de uma nova e diferente sociedade. Propunha que o homem agisse por conta própria ao invés de conformar-se com os princípios impostos

¹⁸⁰ Texto original em inglês e tradução livre do autor. KAUFMANN, Walter. “*Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*”, New Jersey, Princeton University Press, 1974, p. 45.

pela sociedade moderna. Essas noções, que em Nietzsche tinham caráter transformador e agregador, foram usurpadas pelo Regime Nazista de sorte a servirem como justificativa para a brutalidade do regime. Para eles, os fins justificariam os meios enquanto os nacionais socialistas pudessem promover seus próprios interesses e àqueles da nação germânica para a criação de uma nação melhor e mais pura.

Os nazistas usavam o termo *übermensch* com uma definição específica em mente. Para eles, era um tipo de homem superior, poderoso, corajoso e racialmente superior. O mote dos fascistas, “viva perigosamente”, foi tirado justamente de Nietzsche¹⁸¹. Porém, enquanto a ligação entre Nietzsche e o Regime fora forjada a partir de uma má interpretação de suas ideias, ela de todo modo existe.

Os Extremos do Pensamento

De maneira independente de qualquer aprofundamento no âmbito das intenções ou consequências de Wagner, sua ambivalência, tanto estética quanto política, é claramente uma marca de sua obra. Esse entrelaçamento é simplesmente inescapável. Wagner incorpora o revolucionário e o conservador. A transferência intelectual, por influência, apropriação, ou até mesmo recepção da política de Wagner continua relevante até a atualidade, bem como as ligações entre antissemitismo e fascismo.

Limitar uma tradição como sendo a repetição perpétua de fatores é equivocado. Tradição não é mera repetição, mas sim apropriação e adaptação devido à necessidade de quem as recepcionam, podendo até ter como resultado algo distinto sobremaneira do original, um negativo da ideia precursora. Wagner, independentemente da transferência intelectual ou das ramificações políticas de sua vida e obra, teve papel indiscutível no social nacionalismo e antissemitismo da Alemanha nazista.

Em Wagner, o relacionamento entre estética, política e filosofia é, até a atualidade, um subgênero riquíssimo que, precisamente por sua complexidade, merece um debruçar atento. Wagner foi um revolucionário no levante de Dresden, em 1849, e os trabalhos que escreveu a respeito da teoria da arte no exílio resultante da derrota do levante expressava, claramente, um socialismo revolucionário. Daí se deu o começo de sua obra, com sua música tendo como pano de fundo esses acontecimentos e tal

¹⁸¹ German propaganda archive, <http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/unser33.htm>.

sentimento revolucionário. Curiosamente, com o passar do tempo, esse caráter de revolução deu espaço a um olhar saudoso sobre valores culturais antigos. Como se uma evolução às avessas fosse, Wagner passou de utópico socialista à antissemita com um apreço pelo totalitarismo. Não é fácil entender essa intrigante evolução. Possivelmente, não deva ser de claro entendimento esse percorrer de todo o espectro político. Essa caminhada da revolução à regeneração.

O aspecto monumental da obra de Wagner, patológico em seu diagnosticar da necessidade tida pelas pessoas de retornar a alguma versão comum de um passado superado, fora também, de certa forma, universal, uma vez que não se pode analisar parte alguma de sua trajetória ignorando que o sentimento resultante dela transbordara as fronteiras alemãs. Não há uma linha reta que leva Wagner à Hitler; da mesma forma que não há como negar o elo entre Wagner e o Terceiro Reich. Wagner passeou pelos dois extremos do pensamento. Foi tanto socialista quanto conservador, revolucionário e extremista. Desiludido e ressentido com a modernidade, Wagner propunha, através de sua música, um espaço aonde as pessoas poderiam, juntas, ultrapassar barreiras e, como se num júbilo conjunto, atingir um arrebatado compartilhado.

Wagner, Nietzsche, e Hitler

Theodor Adorno publica, em 1947, *“Wagner, Nietzsche, e Hitler”*, resenha sobre o quarto volume da biografia de Wagner escrita por Ernest Newman. O que distingue esta das demais resenhas feitas por Adorno é, sem dúvida, justamente seu título, audacioso em colocar os nomes de três das mais controversas figuras dos últimos tempos, juntos.

O antissemitismo de Wagner, abordado amplamente por Adorno, é geralmente tratado de duas maneiras, a saber, tenta-se manter o foco em sua obra musical e a importância da mesma acima de tudo, desconectando a obra da figura de Wagner, como se a qualidade fosse justificativa para tal separação; ou, também, foca-se na relação de Wagner com o Nacional Socialismo, não fazendo distinção entre o homem e a política do homem¹⁸².

¹⁸² “Em geral, há uma dupla via de tratamento da questão do antissemitismo de Wagner; a primeira, baseada na importância incontestável da obra dramático-musical do compositor, defende seu legado acima de qualquer comprometimento político-ideológico, estando sua obra acima do vínculo. No entanto, a segunda via não isenta

O autor, por fim, interpreta as ligações entre Wagner e Nietzsche de forma um tanto rasa, contrapondo as duas figuras devido às qualidades “egocêntricas” dos dois, atribuindo o conflito entre eles às suas personalidades. Adorno não partilha dessa formulação. Em verdade, Adorno, embora crítico de Nietzsche, não o coloca necessariamente na mesma categoria fascista de Wagner. Similarmente ao que o tempo histórico tem provado, Adorno antecipou, em sua maneira, as visões que tem prevalecido sobre as figuras de Wagner e Nietzsche. Controversos, de fato, porém distintos. Com efeito, apesar das manipulações sofridas por Nietzsche em vida e mesmo após sua morte, as acusações a ele impetradas, no que concerne seu suposto antissemitismo, bem como os vínculos com o Nacional Socialismo não sobrevivem a um olhar crítico intelectual e historicamente, sendo possível constatar que, apesar de suas ideias terem sido apropriadas pelo Regime, o homem Nietzsche não compartilhava da visão higienista e fascista.

Com Wagner, entretanto, seguramente, o contrário se mostra plausível. O tempo histórico e o distanciamento não são capazes de separar, ou ainda, absolver Wagner intelectualmente, bem como não é possível afirmar com segurança que a resposta ao relacionar de sua obra com o nazismo seria de todo condenada por Wagner. A manipulação da vida e obra de Nietzsche não pode ser enxergada em Wagner¹⁸³.

Todesmarsche¹⁸⁴

A *marchas da morte* foram marchas de prisioneiros que eram forçados a caminhar por longas distâncias, sob condições indizíveis, durante as quais os prisioneiros, não raramente, eram mortos pelos oficiais que os acompanhavam. Os nazistas conduziram diversas marchas para a morte durante o Holocausto, com a sua maioria ocorrendo ao final da guerra, logo após a evacuação dos Campos de Concentração. O termo ‘marcha para a morte’ era usado originariamente pelos prisioneiros em campos de concentração, e mais tarde foi incorporado por historiadores do Holocausto.

Wagner da conexão funesta com a política alemã que lhe serve de guia e espelho ainda em vida” BURNETT, Henry. “*O protofascismo dos Wagner, por Theodor Adorno*”, 2017, p. 69.

¹⁸³ “Ao fim, Adorno parece manter a tensão paradoxal que, de resto, sustenta suas análises das obras de Wagner e Nietzsche. Se manteve ao longo de todo o comentário uma posição muito firme de negar supostas relações de Nietzsche com o nazismo, a resenha se encerra deixando completamente em aberto os caminhos do wagnerismo[...]” BURNETT, Henry. “*O protofascismo dos Wagner, por Theodor Adorno*”, São Paulo, 2017, p. 83.

¹⁸⁴ Marcha para a Morte.

A primeira grande marcha aconteceu no verão de 1941, logo após a invasão da União Soviética. Centenas de milhares de soldados soviéticos prisioneiros de guerra foram forçados a andar ao longo das rodovias da Ucrânia e Belarus enquanto eram transferidos de um campo para outro. Uma quantidade massiva de prisioneiros fora assassinada no caminho e em sítios de execução previamente determinados. Ao mesmo tempo, Romenos – aliados dos alemães – marchavam judeus de Bessarábia e Bucovina para Transnistria. Milhares foram mortos por oficiais romenos e alemães. A maioria das marchas da morte ocorreu ao final da guerra. Durante o verão de 1944, conforme os aliados e os soviéticos avançavam, os nazistas começaram a liquidar os campos de concentração. Os primeiros campos a serem esvaziados foram aqueles da Polônia e nos Estados Bálticos.

Naquele outono, uma marcha, a partir de Budapeste, começou em 8 de novembro de 1944. 76,000 judeus foram obrigados a marchar em direção à fronteira austríaca, acompanhados por oficiais húngaros. A marcha durou um mês, durante o qual milhares morreram por fome, doenças, exaustão e frio. Outros milhares foram mortos a tiros durante o percurso e, ao chegarem à fronteira com a Áustria, foram entregues às tropas alemãs, que os escoltaram para os campos de Dachau e Mauthausen. Durante o inverno de 1944-1945, os alemães, sabendo que haviam perdido a guerra, evacuaram os campos na Polônia e marcharam os prisioneiros em direção à Alemanha. Os judeus viviam em constante medo de serem mortos durante os estágios finais da guerra, uma vez que não eram mais necessários para trabalhar.

Com a evacuação de Auschwitz, cerca de 60,000 prisioneiros foram em marcha para Wodzislaw, onde foram colocados em vagões de carga e despachados para outros campos como Dachau, Gross-Rosen, Buchenwald e Mauthausen. Em 21 de janeiro do mesmo ano, 4,000 prisioneiros foram soltos do campo Hblechhammer. Durante aquele mês, os alemães também começaram a esvaziar o complexo de Stutthof – uma rede que, à época, emprisionava 47,000 pessoas, sendo que mais de 35,000 eram judeus, em sua maioria mulheres. Um total de 7,000 judeus, 6,000 mulheres e 1,000 homens foram forçados a marchar por 10 dias. Setecentos foram assassinados no trajeto. Os sobreviventes chegaram ao Mar Báltico em 31 de Janeiro. Nesse dia, os nazistas empurraram os prisioneiros que haviam sobrevivido à marcha no mar e abriram fogo. Treze pessoas sobreviveram.

A evacuação do campo de Gross-Rosen e seus subcampos teve início em Fevereiro de 1945. Ao todo, 40,000 prisioneiros foram postos em marcha, sendo que milhares foram assassinados no trajeto. 20,000 prisioneiros judeus que trabalharam nos campos de trabalhos forçados em Eulengebirge foram assassinados momentos antes da evacuação ou durante a marcha da morte da retirada dos campos. Ao longo de março e abril de 1945, com a guerra chegando ao fim, os nazistas evacuaram campo após campo, mandando 250,000 dos seus 700,000 prisioneiros de campos a marchas da morte. Algumas duraram semanas, causando milhares de mortes ao longo de estradas do oeste da Áustria e Alemanha central. Frequentemente, os prisioneiros eram marchados à pé por parte do caminho, e depois colocados em trens, onde a eles eram negadas água e comida.

Em 06 de abril de 1945, a evacuação do principal campo de Buchenwald começou. De 3,100 judeus, 1,400 foram assassinados no trajeto. Nos quatro dias que se seguiram, outros 40,000 prisioneiros foram evacuados do campo. Rehmsdorf foi evacuado em 13 de abril. Dos 4,000 prisioneiros, 500 chegaram ao final da marcha vivos. O campo de Dora-Mittelbau foi também evacuado em abril. A maioria dos prisioneiros marchou em direção à Bergen-Belsen. Um grupo de prisioneiros foi forçado para dentro de um celeiro que foi, em seguida, incendiado. Tropas americanas chegaram um dia depois para encontrar centenas de corpos carbonizados. Ao final de abril, os nazistas iniciaram a marcha para a morte de Flossenbürg, Sachsenhausen, Neungamme, Magdeburg, Mauthausen, Ravensbrueck e vários subcampos do complexo de Dachau. Durante as marchas, que duraram até a véspera da rendição por parte dos nazistas, duas semanas depois, dezenas de milhares de prisioneiros morreram ou foram executados. Os que caíam, os que paravam devido o cansaço - todos eram fuzilados. Milhares de prisioneiros húngaros foram sepultados ao longo de 70 km de rodovia que ligavam Gunskirchen a Mauthausen. Entre 200,000 – 250,000 prisioneiros de campos de concentração foram assassinados ou morreram nas marchas para a morte, conduzidas ao longo dos dez últimos meses da II Guerra Mundial¹⁸⁵.

O regime nazista conseguiu reduzir à condição de não humano o indivíduo, provando, assim, que não se tratavam de pessoas, mas sim de *figuren*: os sub-humanos, aqueles sem vida plena constatada, mas, tampouco, sem que a concretude da morte se

¹⁸⁵ Yad Vashem - The Holocaust Martyrs' and Heroes Remembrance Authority.

colocasse. A morte, para o regime, era banal. A colocação do indivíduo nesse limbo de existência, tendo sido quebrada sua essência, era o objetivo maior do regime. Ao final da guerra, aqueles que não pereceram tampouco poderiam dizer terem sobrevivido. Nessa indefinição monstruosa, estão aqueles que, apesar de tudo, continuaram. Venceram os alemães.

Contra o Tempo

A distância que separa Adorno de Nietzsche é de mais de meio século. Esse período é um revisitar a Nietzsche em busca de um conceito por ele antecipado, o da antecipação da barbárie, da negatividade extrema. A centralidade do papel do corpo em Nietzsche tem no corpo a vítima última da modernidade, sendo nele que se instaura a decadência. Wagner é um fisiológico. Um decadente fisiológico.

“Em primeiro lugar, este quarto tomo reúne soberbas evidências que sustentam uma tese que poderia ser resumida da seguinte maneira: como ser humano, Wagner encarnou num grau surpreendente o caráter fascista, muito antes que o fascismo fosse sonhado”.¹⁸⁶

A primordial tarefa do filósofo é posicionar-se contra seu tempo. Wagner foi decadente, bem como Nietzsche. O que os difere, nesse aspecto, é a consciência da própria decadência. Nietzsche, ao contrário de Wagner, percebia sua própria decadência¹⁸⁷. Essa fisiologia do corpo é o que separa e o que obriga Adorno a retornar a Nietzsche.

¹⁸⁶ ADORNO, 2003c, p. 405; BURNETT, “*O protofascismo dos Wagner, por Theodor Adorno*”, 2017, p. 71-72.

¹⁸⁷ *O Caso Wagner*.

**WITTGENSTEIN, L. *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*. SÃO PAULO:
 EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 2017.**

Crysman Dutra*

O *Tractatus Logico-Philosophicus* se situa entre as obras fundamentais da filosofia analítica. Sem dúvida a sua leitura é indispensável para todos os interessados em filosofia devido ao seu impacto e a amplitude dos problemas abordados. Foi a partir deste texto, publicado em 1921 quando o seu autor contava com 32 anos, que a personalidade de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) tornou-se consagrada, sendo talvez o nome de maior destaque da filosofia do século XX.

A mais recente edição brasileira do *Tractatus* traz um minucioso ensaio introdutório assinado por seu tradutor - Luiz Henrique Lopes dos Santos - como também a introdução redigida por, talvez a maior influência intelectual de Wittgenstein, Bertrand Russell. Além disso, a presente edição é bilíngue (alemão-português).

No que diz respeito à estrutura do livro, o *Tractatus* é, paradoxalmente, um livro de lógica construído por meio de aforismos, o que pode acabar dificultando a sua leitura, além de impedir deliberadamente uma leitura sistemática de cada aforismo. José Henrique Lopes dos Santos, no ensaio introdutório reproduzido no livro, nos fornece uma valiosa pista metodológica do *Tractatus*. Segundo ele, o livro de Wittgenstein foi capaz de articular duas tradições tipicamente filosóficas: a tradição crítica e a tradição lógica (p.11).

Grande parte da redação do *Tractatus* se deve a dois personagens: Gottlob Frege (1848-1925) e Bertrand Russell (1872-1970), responsáveis pela virada linguística da filosofia. Russell certamente foi decisivo para a divulgação da obra por ter escrito a sua introdução¹⁸⁸.

Em vez de manter a matriz gramatical do silogismo aristotélico, Frege introduziu uma lógica simbólica, realizada mediante a formalização da proposição,

* Graduado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Contato: crysman1@hotmail.com.

¹⁸⁸ Na Introdução redigida pelo próprio Wittgenstein constam as seguintes palavras referentes à influência de Frege e Russell: “Desejo apenas mencionar que devo às grandes obras grandiosas de Frege e aos trabalhos de meu amigo Sr. Bertrand Russell” (p. 127) .

obtida a partir do cálculo de predicados. Nesse sentido, Frege desloca os conceitos de sujeito e predicado em detrimento dos conceitos de função e argumento. Frege percebeu que as proposições são portadoras de função de verdade. Cabe ao lógico, determinar a função de verdade das proposições. Esse procedimento, para Frege, representa uma vantagem perante o silogismo de Aristóteles, pois o evitava recair numa linguagem psicológica e epistemológica.

Além disso, a fisionomia da lógica de Frege apresentou, ainda, outro trunfo em relação à lógica de Aristóteles, pois os quantificadores universais (“todos”, “nenhum”) e existenciais receberam um tratamento algébrico, algo que não se incluía no silogismo tradicional. Com isso, Frege acreditava garantir maior eficiência e exatidão na análise lógica das proposições, o que permite analisar um fato (uma proposição) a partir de suas relações e propriedades. Tais relações e propriedades são substituídas por uma variável. Por exemplo:

Para todo x, se x é humano, então x é mortal.

O que pode ser formalizado da seguinte maneira:

$$\forall x (H(x) \rightarrow M(x))$$

Nesse caso (x) é a variável que indica todos os membros do conjunto dos mortais, independentemente do nome empregado na sentença, seja ele “Sócrates” ou “Antônio”. Assim, pode-se substituir (x) por qualquer um desses membros de modo a preservar o valor de verdade da proposição¹⁸⁹. Isso quer dizer que as sentenças são, do ponto de vista simbólico, parcialmente irrelevantes. O que deve ser levado em consideração é a função de seu valor de verdade.

No que concerne ao seu sistema de numeração, o *Tractatus* contém um esquema *sui generis*. A distribuição dos números exprimem o conteúdo de seu peso lógico. Sendo assim, os números inteiros correspondem às principais sentenças do texto,

¹⁸⁹ Leibniz (1646-1716) já havia demonstrado esse tipo de identidade que envolve os predicados, conhecida como o princípio de substituição “*salva veritate*”. Alguns exemplos marcantes podem ser verificados nos textos de Frege e Russell. Em *Sobre o Sentido e a Referência* (1892) Frege diz: “Estrela da manhã” e “Estrela da tarde” são expressões que se referem ao mesmo objeto, isto é, o planeta Vênus e são, portanto, intercambiáveis. Em seu artigo, *On Denoting* (1905), esse tipo de relação semântica é denominada por Russell de “descrições definidas”:

enquanto os números decimais são comentários adicionais à sentença principal¹⁹⁰. Convém transcrever a série das sentenças inteiras do *Tractatus* com o objetivo de acompanhar as ideias substanciais:

1. O mundo é tudo o que é o caso.
2. O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas.
3. A figuração lógica dos fatos é o pensamento.
4. O pensamento é a proposição com sentido.
5. A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (A proposição elementar é uma função de verdade de si mesma).
6. A forma geral da função é. Isso é forma geral da proposição.

E para encerrar, a mais enigmática, dentre todas as já obscuras sentenças do *Tractatus*:

7. Sobre aquilo de que não se pode falar deve-se calar.

As duas primeiras sentenças constituem a ontologia de Wittgenstein. A filosofia tradicional analisava “as coisas”, “os entes” - ao passo que Wittgenstein considera o mundo como um agregado de fatos atômicos - o espaço lógico que determina o que é verdadeiro e o que é falso (1 - 1.13). Nele os objetos são tomados em sua estreita conexão e encadeamento com os outros objetos, que consiste no que é chamado de “estado de coisas¹⁹¹” (2.0121), o que forma a “substância do mundo” (2.021).

As sentenças 3 e 4 explicam sobre a conexão que abrange epistemologia, semântica e ontologia. Enquanto a sentença 5 apresenta tópicos relacionados à natureza essencial da proposição e trata, brevemente, de filosofia da matemática e do “eu” filosófico como limite do mundo, em que se exprime o traço do solipsismo do *Tractatus* (5.641). A sentença 6 permanece investigando a proposição, porém, adquire novos contornos decisivos para a argumentação do texto, visto que são discutidas questões de

¹⁹⁰ Kai Buchholz (2009, p. 56) elabora um gráfico sobre os conceitos filosóficos e semânticos básicos do *Tractatus*, relacionando-os aos conceitos de mundo e linguagem.

¹⁹¹ Buchholz (2009, p. 56) aprofunda minuciosamente os conceitos centrais do *Tractatus*. Ele associa estados de coisas a proposições elementares e fatos a proposições complexas.

ética, estética e o sentido da vida. A sentença 7 e última proposição é a mais enigmática e desafiadora do ponto de vista da leitura e dos intérpretes. Ela lança sementes no terreno de inúmeras interpretações, as quais são bastante diferentes entre si.

Wittgenstein, seguindo a trilha de Frege, reconhece que as proposições devem estar de acordo com a realidade, isto é, uma proposição só será considerada verdadeira se o conteúdo que está afirmando corresponde à descrição dos fatos do mundo. Daí o porquê de Wittgenstein pressupor que uma proposição é uma figuração da realidade, pois implica que ela diz algo acerca dos fatos do mundo.

Mas, antes de avaliar se o que uma proposição descreve é verdadeiro ou falso é preciso, em primeiro lugar, estabelecer as condições que fazem com que uma proposição seja verdadeira ou falsa. Em outras palavras, é de vital importância que se verifique em quais circunstâncias uma proposição denota algo a respeito da realidade, isto é, enuncia algo com sentido e significado.

Wittgenstein então vai concentrar os seus esforços na tentativa de confecção de uma linguagem logicamente perfeita, poderosa o suficiente para eliminar qualquer resquício de ambiguidade proveniente da linguagem ordinária. Ele resume o valor de sua obra nas seguintes palavras:

Nela estão expressos pensamentos, e esse valor será maior quanto mais bem expressos estiverem os pensamentos. Quanto mais perto do centro a flecha atingir o alvo. - Nisso estou ciente de ter ficado muito aquém do possível. Simplesmente porque minha capacidade é pouca para levar a tarefa a cabo. - Possam outros vir e fazer melhor. Por outro lado, a *verdade*¹⁹² dos pensamentos aqui comunicados me parece intocável e definitiva. Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas. E se não me engano quanto a isso, o valor deste trabalho consiste, em segundo lugar, em mostrar como importa pouco resolver esses problemas. (p. 127)

Uma proposição é uma figuração (*Bild*) da realidade na medida em que representa uma combinação de fatos do mundo, conectando reciprocamente as relações estabelecidas a partir do nomear e do nomeado. É exatamente essas relações que permitem a interpretação, ou seja, é a condição suficiente e necessária para atribuir

¹⁹² Itálicos do autor.

significado a qualquer proposição. Não é à toa que Wittgenstein identifica proposição às propriedades projetivas ortogonais da geometria, tais projeções ortogonais se referem à correlação que envolve pensamento, linguagem e mundo.

Nessa perspectiva, a semântica, a ontologia e a epistemologia são encaradas como mutuamente equivalentes. Cabe à filosofia e aos seus praticantes determinar, por meio da análise lógica, o que pode ser expresso, cognoscível e imaginável; em contrariedade com indizível, imponderável e inconcebível. Wittgenstein, com efeito, pretende traçar as fronteiras do discurso enunciativo, em contraposição àquilo que se constitui no pólo do indizível¹⁹³. Embora ele não se dedique a nomear o alvo de suas críticas e as suas respectivas bases filosóficas, a tentativa de aproximar - mais exatamente, conciliar - a realidade e o discurso semântico, de tal maneira a separar o verdadeiro do falso, é uma ocupação que remonta, no mínimo, à metafísica de Parmênides.

Para Wittgenstein as intenções psicológicas são epistemicamente irrelevantes, o que interessa é o esquema lógico, isso é o que permite explicar a relação entre o conjunto de palavras da proposição e o fato, o que faz uma proposição verdadeira ou falsa. Em função do emprego da tabela de verdade Wittgenstein conclui que todas as proposições da lógica e da matemática são tautológicas pois são invariavelmente verdadeiras e universais, isso significa que o espaço lógico sustenta a possibilidade de enunciados sobre fatos. As proposições contraditórias também são classificadas como tautológicas porque são inescapavelmente falsas. “Tautologia e contradição não são figurações da realidade. Não representam nenhuma situação possível. Pois aquela admite toda situação possível, esta não admite nenhuma” (4.462, p. 185)

Como todas as proposições lógicas são por dedução necessárias, a lógica não desempenha o papel de dizer, ela se mostra, ela conforme observa Wittgenstein “deve cuidar de si mesma” (5.473). As proposições só podem dizer como as coisas estão dispostas - como ela é, não o que ela é (3.221). A filosofia é definida como crítica da linguagem (4.0031). Enquanto a linguagem é definida como a totalidade das

¹⁹³ Lemos no aforismo 4.114: “Cumpre-lhe delimitar o pensável e, com isso, o impensável. Cumpre-lhe limitar o impensável de dentro, através do pensável” (p. 167).

proposições (4.001). A construção de uma linguagem logicamente perfeita requer que deve haver um nome simples para cada item simples.

Qual é a origem dos problemas filosóficos? A isso responde Wittgenstein:

A maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos não são falsas, mas contrassensos. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer seu caráter de contrassenso. A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem (4.003, p. 155)

Toda questão genuína deve necessariamente conter uma resposta. Ora, se as questões filosóficas não contêm respostas, significa que não são questões genuinamente de fato, mas apenas enigma ou mistério. A solução desse impasse é nítida, consiste na negação da existência de problemas filosóficos que, no entendimento de Wittgenstein, permite inibir a presença do contrassenso cético. Sendo assim, as proposições da ética são normativas ou juízos de valor (“Não mate”; “Não Roube” - Bem ou mal), bem como as proposições da estética (Belo ou feio). Com efeito, as proposições da ética e estética não possuem valor de verdade, tais como as proposições com sentido.

O que na verdade está em jogo é a análise acerca das condições de possibilidade das questões filosóficas e, conseqüentemente da própria filosofia. Nesse sentido é legítimo atribuir ao Tractatus uma dimensão de metafilosofia. Wittgenstein reconhece uma função importante para a filosofia. Segundo ele, o trabalho dos filósofos é de natureza terapêutica. Nisto consiste o único método adequado da filosofia:

Nada dizer senão o que se pode dizer: portanto, proposições da ciência natural - ou seja, algo que nada tem a ver com a filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório - não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas esse seria o único rigorosamente correto (6.53, p. 261)

A filosofia portanto não se constitui como um sistema teórico, mas como uma atividade. Ela deve se comprometer com a análise lógica da linguagem na medida em que admite que os problemas filosóficos são causados pela ambigüidade e vagueza da linguagem.

O *Tractatus* é um livro singular da filosofia, visto que ele impõe limites intransponíveis à linguagem e à cognição na medida em que se atreve a ultrapassar esses limites, cujo enlace desta trama se dá através da ética, estética e teologia, ousando especular em torno de um território que, a princípio, somente se encontra acessível ao místico. Tais considerações permitem inúmeras interpretações dissonantes e causam discórdias entre os seus intérpretes. Essa recensão, dada a natureza e brevidade, não consegue tocar nos pontos centrais da argumentação destes intérpretes. Mas serve apenas como um convite à filosofia do *Tractatus*.

Referências bibliográficas:

BUCHHOLZ, Kai. *Compreender Wittgenstein*. Petrópolis: Vozes, 2009.

FREGE, Gottlob. Sobre o Sentido e a Referência. In: *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

RUSSELL, Bertrand. On Denoting. In: *Mind*, New Series, V. 14, N. 56, 1905, pp. 479-493.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logicus-Philosophicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

**SCRUTON, ROGER. DESEJO SEXUAL: UMA INVESTIGAÇÃO
FILOSÓFICA. TRADUÇÃO DE MARCELO GONZAGA DE OLIVEIRA.-
CAMPINAS, SÃO PAULO: VIDE EDITORIAL, 2016.**

Felipe Gustavo Soares da Silva*
Amanda Cristina da Silva Rocha*

Autor de mais de 40 livros, Roger Scruton é filósofo especializado em estética, jornalista, e respeitado como um dos mais importantes pensadores da contemporaneidade. É considerado conservador e polemista, bastante consultado em relação à discussões que envolvam a realidade política Britânica. Dentre seus trabalhos, destacamos *o Desejo Sexual: uma investigação filosófica* como um trabalho interessante aos estudiosos do problema da sexualidade seja na antiguidade, seja nas recepções futuras, seja nas discussões filosóficas ou da Psicologia, sobretudo, nos debates e discursos orientados por conceitos fundamentados na Filosofia de Foucault. A presente tradução ao português de Marcelo Gonzaga de Oliveira destaca-se pelo fato de discutir alguns dos problemas que envolvem a natureza e a compreensão do desejo, do amor e de outros desdobramentos do que chamamos dimensão erótica do ser humano, estudada por diversos campos do saber humano tais como a Psicologia, a Filosofia e História. Digamos que Scruton consegue, nesta obra, dialogar com essas três áreas e fornecê-las um embasamento crítico para suas discussões contemporâneas.

A obra é composta por doze longos capítulos onde o autor trata de analisar alguns conceitos e situações que envolvem o que chamamos a erótica do ser humano: excitação, desejo, amor platônico, perversão e moralidade, são temáticas que interessam às discussões contemporâneas sobre a sexualidade. Possui passagens de argumentação densas, não por ser escritas por um filósofo, mas porque são direcionadas a todo momento para a questão central do trabalho, a complexidade do desejo sexual e sua inerência ao humano. Uma questão primordial para perfeita discussão e entendimento do tema é a separação do sexo do desejo sexual (p.13). Para ele, sexo é uma das dimensões para quais o desejo sexual se orienta. Esta distinção é particularmente uma

* Professor assistente da faculdade de ciências humanas de Olinda (FACHO). Doutorando em Filosofia (UFPE-UFPB-UFRN) Contato: felipegustavopx@hotmail.com

* Graduanda em psicologia na faculdade de ciências humanas de Olinda (FACHO). Desenvolve pesquisa acadêmica sobre os dispositivos contemporâneos da sexualidade na perspectiva de Michel Foucault. Contato: a.rochacristina@hotmail.com.

das contribuições da obra e apesar de ser uma afirmação um tanto óbvia, por vezes é desconsiderada nos debates em torno da sexualidade humana.

O autor discute, não conceitualmente mas através de exemplos práticos, a questão da sexualidade a partir do desejo, dos fenômenos sexuais (ciúme, prostituição, obscenidade), do amor, sexo, gênero e algumas perversões mais conhecidas (bestialidade, necrofilia, incesto). Todos esses assuntos são estudados historicamente e conceitualmente a partir da Biologia (compreendendo o sistema biológico e sexual humano), História (considerando fatores culturais e dados em algum momento da humanidade) e Psicologia (a partir dos comportamentos observáveis) a fim de entender os desdobramentos dessas relações para a vida humana e na tentativa de dizer algo a respeito. A postura filosófica de Scruton é conceber o desejo sexual como algo absolutamente normal e natural ao humano, muito além da compreensão científica, aliás, segundo ele, talvez não seja de fato possível, à ciência, uma compreensão do fenômeno da sexualidade humana, ou melhor, seu controle científico. Nesta postura filosófica faz uma crítica para além das concepções da ciência, observando também como alguns dos filósofos cometeram equívocos na suas concepções sobre a sexualidade humana e sobre o conceito de desejo.

Scruton critica também, nesta obra, o silêncio da modernidade em falar sobre a sexualidade humana, Isso trouxe consequências impactantes para as atuais “limitações” e proibições às quais estamos acostumados. O autor pretende, com o exame de alguns conceitos da sexualidade, desmistificar alguns elementos pseudocientíficos que dificultam o compreender e o viver da sexualidade em sua integralidade. A compreensão do fenômeno do instinto sexual como algo absolutamente humano é uma das teses de argumentação centrais do autor e que irá percorrer o corpo do trabalho.

Em síntese, Scruton analisa a postura filosófica de alguns autores modernos sobre o problema da sexualidade humana e seus devidos desdobramentos conceituais e práticos: já no primeiro capítulo trata de analisar o desejo e fazer críticas à algumas concepções, destacamos a crítica a Kant, sobre a ética do desejo: segundo ele, *nem todos os filósofos estão preparados para reconhecer a natureza do desejo* (p.124) Considera, por exemplo, vaga a argumentação Kantiana em torno do desejo mas a coloca como uma sucessão do problema apresentado por Platão em seu amor platônico (p.125).

Ao que chama de “O paradoxo de Sartre”(p.174) encontramos uma crítica à concepção fenomenológica do desejo. Nesse paradoxo, o problema da liberdade e da posse do outro é analisada e criticada pela maneira em que é colocada pelo existencialista. Uma outra questão importante é o destaque que Scruton dá à análise de Schopenhauer em “*O mundo como vontade de representação*” ao distinguir amor de impulso sexual (p.166). Freud também “está no radar” de Scruton que afirma que a tentativa de Freud era uma teoria da sexualidade humana que pudesse eventualmente ser sustentada por uma base biológica (p.272). Scruton trata de fazer uma crítica sobre o conceito de libido (p.281) e de zona erógena (284).

A chamada “questão de Platão” é ainda analisada na obra observando a importância e o modo que Platão dá ao tema do desejo (298). Segundo Scruton, Platão considera o desejo como motivador de toda ação humana. É claro que a crítica dirige-se à teoria da motivação humana ou à teoria dos desejos, no livro IV da *República*: Esta teoria, bastante consagrada entre os platonistas e pertencente à chamada *psicologia de Platão*, é questionada na obra de Scruton a partir da generalização que Platão faz do tema do desejo. Scruton é bem delimitado em analisar filosoficamente, o desejo sexual e sua problemática para o ser humano. Vale ressaltar que a crítica do autor sobre o problema da sexualidade não é sobre os dispositivos que a regulam, como faz Foucault, nem tão pouco sobre como estabelecer uma maneira de controlá-la ou direcioná-la como talvez o faça Platão em relação aos desejos, oferecendo uma proposta educativa mas, o Scruton parece-nos ter uma concepção bastante positiva do tema da sexualidade e, justamente por isso, trata de apresentar alguns dos equívocos filosóficos em torno do tema e, oportunamente, ele destaca que o problema da sexualidade está em um nível de aceitação, onde ela deva ser encarada como uma dimensão que deve ser aceita como intimamente humana, e não exterior ou não como objeto de controle, como dimensão da qual não podemos fugir, nem pelos preceitos da religião, nem pela filosofia nem pela nossa não aceitação.

Recomendamos aos leitores de Filosofia a leitura da obra pela crítica do autor à algumas das concepções filosóficas sobre o tema do desejo e da sexualidade humana. Para leitores de áreas afins, por exemplo, a Psicologia, é oportuno também conhecer uma crítica filosófica ao tradicionalismo conceitual em torno do tal “tabu” da sexualidade. Parece-nos que quanto mais se fala sobre o tema menos conhecemos o assunto, talvez, por que a sexualidade humana fora tratada como algo “de fora” do

homem, que deva ser controlado. A novidade de Scruton é encarar a sexualidade dentro de uma subjetividade que é própria do ser humano. Essa aceitação é preciso para lidar com todas as temáticas que envolvem a sexualidade: perversão, obscenidade, ciúme, gênero etc. Ao mesmo tempo, ter em mãos uma obra que critique e sintetize algumas das principais teorias da sexualidade e do desejo humano nos ajuda a estudar Filosofia e a fazer Filosofia, na medida em que o assunto em questão envolve qualquer leitor, diretamente.

Obras que consagram temas atuais como os abordados no livro são fundamentais diante da vasta diversidade de concepções acerca da sexualidade assim como os meios em que ela se difunde. Logo a leitura sobre assuntos como gênero, amor, obscenidade, perversão e desejo servem-nos como um meio de romper barreiras quando se trata de preconceitos, desconstruindo ideias que por vezes atrapalham as relações humanas. O texto encoraja o estudo a respeito da dimensão da sexualidade humana e discutir de uma maneira bastante plural, as questões da sexualidade humana.

Referências:

GORDON, Jill. **O mundo erótico de Platão**: das origens cósmicas à morte humana. tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

PLATÃO. **A República**. Trad. por Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

SCRUTON, Roger. **Desejo sexual**: uma investigação filosófica. Tradução de Marcelo Gonzaga de Oliveira.- Campinas, São Paulo: VIDE editorial, 2016.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A Revista **Occursus** tem periodicidade semestral e destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre qualquer tema filosófico, nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente. Os textos a publicar podem ser artigos originais, ensaios e resenhas de obras filosóficas recém-publicadas e traduções de textos filosóficos, de preferência inéditos em português, redigidos por professores de Filosofia e de áreas afins, desde que a temática seja predominantemente filosófica. A seleção dos textos a serem publicados na **Occursus** será feita através do sistema duplo-cego, sendo examinados por dois pareceristas selecionados dentre os membros do Conselho Editorial, cuja especialidade seja mais afim com o texto. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.

Formatação

1. Os artigos, ensaios, resenhas e traduções devem ser enviados exclusivamente por meio eletrônico para o endereço: <http://seer.uece.br/?journal=Occursus>.
2. Devem estar digitados em arquivo .doc ou .rtf, papel A4, digitado em espaço 1,5, fonte Charter BT (preferencialmente) ou Times New Roman, tamanho 12 para o corpo do texto, 11 para as citações de mais de três linhas e 10 para as notas de rodapé (utilizar os recursos do próprio Word). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em 1,25 cm. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., a serem empregados, deve-se consultar as normas da ABNT.
3. Os artigos devem ter o mínimo de 10 páginas e máximo de 20 páginas e devem incluir na primeira página um resumo indicativo (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 100 palavras e cinco Palavras-chave, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto, com as respectivas traduções (francês ou inglês ou espanhol ou italiano) com as mesmas formatações.
- 3.1. Para traduções, resenhas e ensaios, as regras variam, não sendo necessário resumo/abstract, número mínimo e máximo de páginas.

4. Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

5. A Revista Occursus será publicada em sua versão eletrônica, no endereço abaixo:
<http://seer.uece.br/?journal=Occursos>.

6. Solicitamos a todos que nos enviarem textos para possível publicação que adotem as novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

7. Para autores clássicos da filosofia, as referências devem ser dadas, em rodapé ou no corpo do texto, segundo o correspondente padrão acadêmico estabelecido. Abaixo, oferecemos alguns casos de autores e obras, com exemplos.

7.1. Para os autores pré-socráticos

Recomenda-se utilizar a referência Diels-Kranz (DK). Por exemplo, para o fragmento 7, linhas 1-2, de Parmênides (que constitui o capítulo 28 B da edição Diels e Kranz):

Não, impossível que isso prevaleça, ser (o) não ente;/ Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento” (DK 28 B 7:1-2).

7.2. Para os textos de Platão

Recomenda-se utilizar a paginação Stephanus, que se origina da edição bilingue (latim-grego) de 1578 dos diálogos platônicos, organizada por Henricus Stephanus. Por exemplo, para a seguinte passagem da República, citada em destaque e, por hipótese, indicada em rodapé:

Logo, a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo depende da qualidade do caráter, não daquele a que, sendo debilidade de espírito, chamamos familiarmente ingenuidade, mas da inteligência que verdadeiramente modela o caráter na bondade e na beleza. (4)

(4) Rep., 400d-e.

7.3. Para os textos de Aristóteles

Recomenda-se a paginação Immanuel Bekker. Por exemplo, para as passagens seguintes da Retórica (capítulo II, parágrafo 1, passagem 1378 a, linhas 19-20) e da Metafísica (indicada pela abreviatura Met., numa citação feita por PUENTE, Fernando Rey. Os sentidos do tempo em Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2001, p. 69):

“As paixões, pelas perturbações que provocam, modificam os juízos” (Retórica, II, 1, 1378 a 19-20).

“Discorrendo sobre a irregularidade do acidente, Aristóteles afirma que “nem sempre, nem na maior parte dos casos o branco é músico, mas desde que em um momento qualquer ele se torna [músico], [então] ele o será por acidente” (Met. 1027 a 11-12).

7.4. Para os textos de Benedictus de Spinoza

Recomenda-se para a *Ética* indicar as **partes (1, 2, 3, 4 ou 5)**, seguida pela abreviatura das partes internas, como por exemplo, **Def** para definições, **AX** para axiomas, **P** para proposição, **S** para escólio, etc. seguida pelos números das mesmas. Por exemplo, para o escólio 2 da proposição 40 da parte 3 da *Ética*, citada em destaque, com a referência logo após entre parênteses:

O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança. **(E3P40S2)**.

Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar **o número dos capítulos**.

7.5. Para os textos de Hegel, Nietzsche, Pascal, etc.

Recomendamos citar os parágrafos ou aforismos, conforme os exemplos a seguir: Para o parágrafo 24 dos *Princípios da Filosofia do Direito* (FD), de **Hegel**:

“A vontade é universal, porque nela estão suspensas toda restrição e toda singularidade particular [...]” **(FD, § 24)**.

Para o fragmento dos *Pensamentos*, de **Blaise Pascal**, que, na edição Lafuma ganha o número 713 e, na edição Brunshwicg, o número 4, há a opção de uma dupla referência:

“Zombar da filosofia é, na verdade, filosofar” **(Br 4, La 713)**.

8. Ao final do artigo deve-se acrescentar as Referências Bibliográficas, conforme os modelos a seguir:

8.1 Livro

LARRAURI, Maite; MAX. **La felicidad según Spinoza**. Valência: Tàndem, 2003.

8.2. Artigos em periódicos

DUTRA, Delamar José Volpato. O grande desafio da ética contemporânea: universalidade das regras e particularidade das ações. **Dissertatio**, Pelotas, n. 10, p.75-96, 1999.

8.3. Livros Organizados ou Coletâneas

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Arg.): Altamira, 2006.

8.4. Capítulo de livros sem autor específico

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três *Éticas*. In: _____. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170. 8.5

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

Capítulos de livro com autor específico SCHAUB, Marianne. Espinosa ou uma Filosofia Política Galilaica. In: CHÂTELET, François. (Org.). **História da Filosofia**. Tradução de Alexandre Gaspar et al. Lisboa: Dom Quixote, 1981. 4 v. p. 123-154.

8.6. Textos consultados na Internet

BAYLE, Pierre. Spinoza. In: **Dictionnaire Historique et Critique**. Quatrième édition, Amsterdã: P. Brunel, 4 v., 1730. Disponível em: Acesso em 30 ago. 2015.

8.7. Prefácio e outras partes com autor específico

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA
A/C.: DOS EDITORES

Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC- Ceará - Brasil)
Davi Galhardo (UECE - Ceará - Brasil)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE – Ceará – Brasil)
Erison de Sousa Silva, Brasil (UECE - Ceará - Brasil)
Francisca Juliana Barros Sousa Lima (UECE/UFC- Ceará - Brasil)
Henrique Lima da Silva, Brasil (UFC - Ceará - Brasil)

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima
Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033
CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil
occursus@uece.br

Occursus - Revista de Filosofia

