

PRIMEIROS ESCRITOS

BOLETIM DE PESQUISA NA GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



2000 – 2001

Apresentação

O boletim de pesquisa na graduação em filosofia do Departamento de Filosofia da USP chega ao seu quarto número. A publicação reúne trabalhos apresentados no IV Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia, realizado neste Departamento em abril de 2000, e conta com a participação de alunos pesquisadores de outras instituições de ensino de filosofia Brasil afora. Esperamos que o boletim cumpra a sua função de divulgar os resultados das pesquisas e estimule as discussões acadêmicas nas mais diversas áreas do saber filosófico.

A Comissão Organizadora

Sumário

O particular da arte <i>Ana Aguiar Cotrim</i>	5
A motivação moral e o propósito das ações em Kant <i>Andréa Luisa Bucchile Faggion</i>	12
Tempo e memória: A memória involuntária em Proust <i>Antônia Faro A. Peixoto Barbosa</i>	15
Esquecimento do ser e superação da tradição metafísica <i>Edson Ribeiro de Lima</i>	20
Uma reflexão sobre a moral a partir de Nietzsche e Dostoiévski <i>Eilton Moreira Quadros</i>	24
Conhecimento e Liberdade em Schopenhauer <i>Flamarion Caldeira Ramos</i>	31
Reminiscência e morte no <i>Fédon</i> de Platão <i>Flaviana Martins de Lima</i>	41
Sartre: uma ontologia fenomenológica <i>Flávia Roberta Benevenuto de Souza</i>	46
Os Sentidos e a Razão na Regra XII da Obra “Regras para a direção do Espírito” de Rene Descartes <i>Geovânia Nunes de Carvalho Xavier</i>	51
O uno e o múltiplo na filosofia leibniziana <i>Jaadiel Rocha dos Santos</i>	60
Experiência e Engajamento (Alguns esquemas para um programa de estudos brechtianos) <i>José Fernando Peixoto de Azevedo</i>	65

O Papel da Tese da Indeterminação da Tradução na Concepção Behaviorista da Mente em Quine <i>Juliana Weingaertner</i>	70
O Existente e o Real na Tese de David Lewis <i>Manuela Bastos Arantes</i>	77
Nietzsche: um crítico da modernidade <i>Márcio José Silveira Lima</i>	85
A ciência como meio de controle da natureza. Uma perspectiva baconiana <i>Márcio Secco</i>	90
Sartre e o sujeito no tempo <i>Paola Gentile Jacobelis</i>	96
Breve panorama da introdução à Ciência da Lógica: o que é e por onde começar a filosofia? <i>Roberto Blatt</i>	101
A verdade e o aniquilamento da vida no páthos da verdade <i>Rodrigo Cristiano de Souza</i>	109
Implicações Éticas da Visão Sistêmica de Vida a partir de Maturana e Varela <i>Rodrigo Nader Rodarte</i>	114
La Boétie e Montaigne: um Apelo à Amizade <i>Silvana de Souza Ramos</i>	120
A concepção marxiana sobre a propriedade privada nos Cadernos de Paris <i>Vera Aguiar Cotrim</i>	124

O particular da arte

Ana Aguiar Cotrim (PET – DF/USP)

Orientador: Caetano Plastino

Dobroliubov, citado por Lukács em sua *Introdução a uma Estética Marxista*, expressa com especial destreza a comunhão de origem e objeto e a distinção de modos pelos quais atuam a filosofia e a arte. São as seguintes as suas palavras: “os escritores geniais souberam captar na vida, condensando em ações, as verdades que os filósofos apenas pressentiam no plano teórico. Dignos representantes das mais altas aquisições da consciência humana em uma determinada época, eles observaram a partir deste cume a vida dos homens e da natureza... Ademais, em geral, não ocorre que o escritor derive suas idéias do filósofo para inseri-las em suas obras. Tanto um quanto o outro operam com plena autonomia, tanto um quanto o outro têm o mesmo ponto de partida, a vida real; mas depois seguem caminhos diferentes.” (Dobroliubov, *Ausgewählte philosophische Schriften*, apud Lukács, *Introdução a uma Estética Marxista*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978, pág. 163)

A concepção presente nessa passagem e que permeia os escritos de Lukács compreende a realização artística como um reflexo não-fotográfico, não-mecânico da totalidade do real, em sua multiplicidade de conteúdos e formas. O reflexo estético, bem como as outras apreensões da realidade, desenvolve-se e diferencia-se dos demais, ao longo da história, a partir do próprio desenvolvimento da prática imediata, da vida cotidiana. Assim, tem a vida por ponto de partida e ponto de chegada, fundamento e finalidade.

Essa característica que lhe é vital, entretanto, não a distingue dos demais reflexos; ao contrário, a tem em comum com as outras formas de apreensão espiritual do mundo. Distingue-se, pois, por centrar-se e mover-se no interior do campo da particularidade, enquanto os reflexos filosófico e científico têm por finalidade o universal ou o singular. Embora ambos os tipos de reflexo transpassem as três categorias, objetivam aquelas que lhe são próprias.

Nosso interesse, aqui, recai sobre o particular da arte. Trata-se entretanto, em primeiro lugar, de especificar o significado das três categorias e sua inter-relação, o que Lukács realiza tomando de escritos marxianos aquelas passagens em que ele explicita – nunca de modo puro ou lógico, mas sempre pela própria análise da concreticidade – a dialética existente entre singular, particular e universal. O fato de estas passagens serem bastante freqüentes em escritos econômicos por si só evidencia aquilo que Marx pretende explicitar, no que respeita a essa dialética específica, por meio de suas análises, isto é, singular, particular e universal são categorias objetivamente existentes, abstraídas pelo pensamento da própria tessitura do real e sua inter-relação, correlativamente, depende da relação expressa pelo objeto mesmo de que se trata. Jamais teve Marx o intuito de criar um sistema lógico e fixo para expor a dialética dessas categorias, o que não significa uma lacuna; ao contrário, põe à luz a efetiva coerência de seu pensamento. No entanto, de sua análise concreta é

possível extrair alguns princípios dessa inter-relação, que pretendemos apresentar de modo conciso, sem ignorar o fato de que a explicitação de princípios, em se tratando de Marx, muitas vezes resulta numa redução da riqueza de seu pensamento, que tentamos evitar o quanto possível considerando os limites propostos.

Iniciemos, assim, pela passagem tão conhecida quanto bem-humorada em que Marx critica o universal autônomo de Hegel por meio do exemplo da fruta:

“O homem comum não crê dizer nada extraordinário quando diz que existem maçãs e pêras. O filósofo, ao contrário, quando expressa essas existências de maneira especulativa, diz algo *extraordinário*, pratica um *milagre*, produz do irreal *ser intelectualivo* ‘a fruta’ os reais *seres naturais*, a maçã, a pêra etc., isto é, do *seu próprio intelecto abstrato* – que ele imagina como um sujeito absoluto existente fora de si, neste caso como ‘a fruta’ – ele *criou* estas frutas; em todas as existências que expressa, ele pratica um ato criador”. (Marx, “O Mistério da Construção Especulativa” *Revista Fluxo*, número 1, Educ, São Paulo, 1997.)

Este trecho evidencia o beco-sem-saída a que o idealismo conduz o problema da relação singular-particular-universal, ao conferir ao universal um caráter ontologicamente autônomo e separado dos seres singulares concretamente existentes, e ao pretender engendrar, fazer surgir, deste universal pré-existente, os diversos objetos reais. As tentativas de solução – tão impossível quanto falso é o problema – apresentadas pela filosofia idealista, neste momento, não nos interessam particularmente. Importa ressaltar, aqui, a solução marxiana, possível apenas na medida em que transforma o próprio problema. Diz Marx: “Mas é tão fácil produzir, a partir de frutas reais, a idéia abstrata ‘a fruta’, quanto é difícil produzir, partindo da idéia abstrata ‘a fruta’ frutas reais” (Marx, *op. cit.*). O problema toma, com essa inversão materialista que o fundamenta na existência objetiva, os rumos de sua resolução. Em verdade, ela quase chega a ser banal: consiste em extrair as características comuns a um conjunto de objetos e representá-lo, no pensamento, por uma idéia abstrata ou um conceito. Porquanto a idéia abstrata não é senão a apreensão, pelo pensamento, daquelas características reais, objetivamente existentes nos diversos objetos singulares que as possuem em comum. Desse modo, todas as frutas apresentam características comuns que nos permitem reuni-las sob o conceito universal “a fruta” que, longe de precedê-las e engendrâ-las, é, de fato, extraído delas. Marx estende sua análise do universal para mostrar ainda com maior clareza sua relação de imanência para com os objetos existentes. Como foi colocado anteriormente, é bastante sintomático de sua coerência o modo como Marx trata o tema em questão; qual seja, a explicitação do processo real pelo qual um conceito pode ser abstraído com justeza pelo pensamento, partindo de um complexo objetivo real. Assim, generaliza a condição de razoabilidade do universal pensado através da análise de uma questão específica, o tema do trabalho em geral, que citamos em seguida: “A indiferença para com um gênero determinado de trabalho pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de gêneros reais de trabalho, nenhum dos quais domine mais sobre o conjunto. Assim, as abstrações mais gerais

surgem somente quando se dá um mais rico desenvolvimento do concreto, quando uma característica revela-se comum a um grande número, a uma totalidade de fenômenos. Então, ela cessa de poder ser pensada apenas em uma forma particular.” (Marx, *Grundrisse*, apud Lukács, pág. 88) O que significa que o conceito universal *trabalho em geral* só pôde ser concebido pelo pensamento quando os gêneros de trabalho concretamente existentes desenvolveram-se e diversificaram-se a ponto de não mais um gênero sobrepujar-se ao outro ou aos outros. Desse modo pôde ser percebida a característica geral que os une, a existência concreta de uma característica universal. A conclusão se nos apresenta como conseqüência direta: o universal é extraído da própria universalidade do objeto, já que essa universalidade, pelo desenvolvimento mesmo do objeto, é tornada comum a uma multiplicidade de objetos. A universalidade é, portanto, uma categoria objetivamente existente, enquanto traço geral e comum a um conjunto de múltiplos objetos, que figura no pensamento como a abstração desse elemento comum.

A crítica marxiana à filosofia idealista será, mais uma vez, de grande valia para a compreensão do problema aqui tratado. Na passagem que se segue, Marx estabelece a distinção entre concreto real e concreto pensado, o que, além de definir sua crítica ao idealismo, nos concede a distinção entre o concreto e o mero traço empírico. É o que lhe permite afirmar a realidade e a concretude das categorias discutidas:

“O concreto é concreto porque é a soma de muitas determinações, isto é, a unidade do múltiplo. Por isso, ele aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado e não como ponto de partida, se bem que seja o efetivo ponto de partida da intuição e da representação... É por isso que Hegel cai na ilusão de conceber o real como o resultado do automovimento do pensamento, do pensamento que abraça e aprofunda a si em si mesmo, enquanto o método de passar do abstrato ao concreto é tão-somente o modo pelo qual o pensamento se apropria do concreto, reproduzindo-o como algo de espiritualmente concreto. De modo algum trata-se aqui do processo de formação do próprio concreto” (Marx, *Grundrisse*, apud Lukács, pág. 75).

A abstração, isto é, a separação da característica comum não pode ocorrer senão no pensamento. No modo de compreender que corresponde à realidade efetiva, o universal existe sob uma forma específica e determinada de ser. À determinação do universal no modo específico de ser do objeto, corresponde a particularidade. Enquanto o universal caracteriza o que há de comum em um conjunto amplo de objetos e o distingue dos demais conjuntos, o particular define um conjunto menor de objetos, determinados por uma característica que os restringe e melhor os define. Assim, o particular é, analogamente ao universal, a abstração de traços comuns a múltiplos objetos, mas, distintamente, menos geral e mais determinado. Não é possível, porém, especificar um grau de determinação que constituiria o particular; ao contrário, abrange um campo de determinações que compreendem desde a mais geral à mais específica. É o que permite a Lukács afirmar que a categoria da particularidade se

distingue das demais por constituir o campo de mediações que as conecta, àquelas que são os pontos extremos. O singular, enquanto é síntese de determinações em seu grau máximo de especificação, corresponde aos seres únicos em seu modo de existência que, embora não contenham em si todas as determinações do particular, as possuem de forma ainda mais especificamente determinada.

É preciso atentar, ainda, a um ponto freqüentemente ressaltado por Marx: os graus de especificação que distinguem as três categorias não conduzem a uma negação do caráter concreto do universal ou do particular. O concreto, definido como “soma de muitas determinações, isto é, a unidade do múltiplo” é característica das três categorias analisadas, porquanto todas são definidas como objetivamente existentes. O exemplo que Marx nos oferece acerca do capital em geral expressa com clareza o caráter concreto do universal e do particular e a dialética entre essas categorias:

“O *capital em geral* – diz Marx –, diferentemente dos capitais particulares, aparece 1) *apenas como uma abstração*: não uma abstração arbitrária, mas sim uma abstração que compreende as diferenças específicas do capital, distinguindo-o das outras formas de riqueza... E as diferenças no seio dessa abstração são igualmente particularidades abstratas que caracterizam todo tipo de capital (...) (por exemplo, capital fixo ou capital circulante); 2) o capital em geral, porém, de modo diferente dos capitais particulares e reais, é ele mesmo uma existência *real*... Por isso, enquanto o universal, por um lado, é apenas a *differentia specifica* pensada, ele é ao mesmo tempo uma forma real e particular ao lado da forma do particular e do singular.” (Marx, *Grundrisse*, apud Lukács, pág. 89)

Esta passagem oferece duplo interesse para o tema abordado. Primeiramente, esclarece o modo como o capital em geral, em constituindo o conjunto das determinações que definem o capital enquanto tal, é objetivamente existente, já que concreto. Em segundo lugar, explicita a relatividade da relação entre particular e universal, fundada unicamente na real complexidade do objeto em questão, pois que capital em geral configura, ao lado da abstração que o define como universal, uma particular forma de riqueza.

Percebe-se, por meio do exemplo acima, que os objetos são, *pela relação que estabelecem entre si*, universais, particulares ou singulares. Um objeto isolado da relação não pode ser dito, em si mesmo, pertencente a uma das categorias. A relação, que estabelece a relativização das categorias, fundamenta, ainda, o movimento entre elas: sempre é possível, partindo de um complexo concreto e abstraindo dele um universal, retornar a esse mesmo complexo concreto, a fim de expor a dinâmica do singular. É este mesmo o movimento do reflexo científico, que caminhando pelo campo de mediações da particularidade, objetiva sempre os dois pontos extremos. Nas palavras de Lukács: “A ciência autêntica extrai da própria realidade as condições estruturais e suas transformações históricas e, se formula leis, estas abraçam a universalidade do processo, mas de um modo tal que deste conjunto de leis pode-se

sempre retornar – ainda que freqüentemente através de muitas mediações – aos fatos singulares da vida. É precisamente esta a dialética concretamente realizada de universal, particular e singular.” (Lukács, pág. 88)

Em se tratando da realização artística, esse mesmo movimento das categorias ocorre de modo diverso. Antes de especificá-lo, porém, é preciso relembrar as palavras de Dobroliubov e ressaltar, com Lukács, que “em todos os três casos – na vida cotidiana, na ciência e na arte – é refletida a mesma realidade objetiva que, portanto, é a mesma não só como conteúdo mas também em suas formas, em suas categorias. (...) A concepção dialética no interior do materialismo insiste, por um lado, nessa unidade conteudística e formal do mundo refletido, enquanto, por outro lado, sublinha o caráter não-mecânico e não-fotográfico do reflexo, isto é, a atividade que se impõe ao sujeito (sob a forma de questões e problemas socialmente condicionados (...)) quando ele constrói concretamente o mundo do reflexo.” (Lukács, págs. 160-161)

A dinâmica das categorias, enquanto são objetivas, se faz presente em ambos os tipos de reflexo. Entretanto, ao tempo em que o reflexo científico visa as extremidades, perpassando como intermediário o campo de mediações que constitui a particularidade, o reflexo estético centra-se nesse campo intermediário e movimenta-se do particular ao universal e vice-versa, e do particular ao singular e vice-versa. Ou seja, alcança as extremidades objetivando, sempre, como o movimento conclusivo, o campo médio. Esse é o sentido da afirmação, tantas vezes enfatizada por Lukács, de que singular e universal, no reflexo artístico, aparecem superados no particular:

“Tal como o gnosiológico, o reflexo estético quer compreender, descobrir e reproduzir, com seus meios específicos, a totalidade da realidade em sua explicitada riqueza de conteúdos e formas. Modificando decisivamente (...) o processo subjetivo, ele provoca modificações qualitativas na imagem reflexa do mundo. A particularidade é sob tal forma fixada que não pode mais ser superada: sobre ela se funda o mundo formal das obras de arte. O processo pelo qual as categorias se resolvem e se transformam uma na outra sofre uma alteração: tanto a singularidade quanto a universalidade aparecem sempre superadas na particularidade. (Lukács, pág. 161)

No entanto, essa superação não implica o desaparecimento, na arte, das categorias do universal e do singular. No que respeita à universalidade, sua permanência é patente porquanto uma obra artística discute e encontra-se sempre envolvida com os grandes problemas de sua época. O que de modo algum significa dizer que na obra encontra-se aplicada uma teoria filosófica: esta apresenta utilidade somente na medida em que permite melhor compreensão dos fenômenos concretos da vida e nunca na forma de uma teoria acabada. É a própria concreticidade da vida que fundamenta a universalidade da discussão apresentada, como bem enfatiza Dobroliubov no trecho citado.

A superação da singularidade na particularidade, da mesma forma, não acaba por extinguir o singular. Ao contrário, a presença de traços singulares na obra é pre-

cisamente aquilo que a mantém longe da mera caricaturização; no entanto, o retrato da pura singularidade resulta num naturalismo que pouco diz sobre a concreticidade da vida e pouco interesse pode oferecer aos espectadores. Assim, o singular apresentado no reflexo estético é o singular determinado, particularizado, mediado, que tem seus traços enfatizados no sentido da particularidade e da universalidade; esses mesmos traços que, objetivamente, possuem ligações com o particular e o universal. A necessária conclusão de Lukács é esclarecedora:

“Portanto, se o singular deve encontrar expressão em sua verdade, essas mediações – freqüentemente muito ramificadas – devem ter o papel que merecem, devem ter valor de acordo com seu peso interno. Mas este deslocamento estrutural no interior da singularidade significa ao mesmo tempo a sua superação, a sua elevação ao particular (determinado, típico). Quanto maior for o conhecimento que o artista tiver dos homens e do mundo, quanto mais numerosas forem as mediações que ele descobrir e (se necessário) acompanhar até a extrema universalidade, tanto mais acentuada será esta superação. Quanto maior for a sua força criadora, tanto mais sensivelmente ele transformará as mediações descobertas numa nova imediaticidade, concentrando-as organicamente nela: ele formará um particular partindo do singular.” (Lukács, pág. 164)

Como foi colocado anteriormente, a particularidade é, de modo distinto do universal e do singular, um campo de mediações. Os reflexos estéticos em suas singularidades, fixam-se, por assim dizer, em pontos específicos no interior desse campo, que acabam por convergir o movimento do reflexo. Assim, dependendo do ponto fixado, o campo do particular que se encontra acima ou abaixo desse centro torna-se, para ele, o universal ou o singular, ou ainda, constituem a passagem para essas categorias. A escolha desse ponto, mais próximo do singular ou do universal, é determinante para a obra de arte, tanto conteudística quanto formalmente, como expõe Lukács:

“Precisamente aqueles que consideram as obras de arte não-formalisticamente, mas do ponto de vista da vida, devem compreender que exatamente aqui, na escolha do ponto central no campo da particularidade, decidem-se as mais importantes questões tanto do conteúdo ideal quanto da forma real.” (Lukács, pág. 168)

Os critérios, entretanto, para a fixação desse ponto, não são nem podem ser estabelecidos por princípios ou regras anteriores à própria criação artística, o que, nas palavras de Lukács, “(...) é uma desvantagem somente do ponto de vista de um dogmatismo que pretenda prescrever regras estreitas, de tal natureza que possam ser deduzidas formalmente. Precisamente deste modo, e somente deste modo, pode ser teoricamente fundamentado o fato histórico da multiplicidade das artes ou, no interior das artes, dos estilos etc... (Lukács, pág. 169) Desse modo, o autor funda-

menta a variedade das artes e estilos na inexistência de princípios formais prévios e na possibilidade de o artista escolher – com base nas tendências do período, no estilo que pretende alcançar e em sua própria individualidade – o ponto central no interior do particular.

Como conclusão, é de especial interesse frisar um dos papéis mais importantes que o particular da arte desempenha para a própria realização artística. Pela razão de que a obra de arte fixa um momento particular da história humana, não existe um movimento de progresso ou de superação de uma forma de realização artística por outra ao longo do evoluir da história. Distintamente da ciência, a arte de um período posterior não supera e não progride a partir da arte de um período anterior. Diz Lukács:

“Mas uma criação realmente artística, a particularidade de uma etapa do desenvolvimento otimamente elaborada e conformada, conserva a sua validade *artística* mesmo que todos os seus elementos estruturais, e em seus aspectos formais e na técnica artística, já tenham há muito tempo sido superados no curso da evolução. O processo da aproximação tem aqui uma acentuação específica: a etapa superior não continua diretamente a precedente, como ocorre normalmente na ciência, mas em certo sentido - utilizando todas as experiências acumuladas nas obras, nos procedimentos criadores - recomeça sempre do início. (Lukács, pág. 162)

É precisamente essa característica fundamental da arte que Marx expressa ao estabelecer uma comparação metafórica entre a criança e a sociedade grega antiga, com o intuito de descobrir as razões por que a arte grega antiga continua sendo para nós fonte de prazer estético. Diz Marx:

“Um homem não se pode tornar de novo criança, a menos que se revele infantil. Mas não aprecia os modos desprezíveis da criança e não deverá esforçar-se por reproduzir a verdade delas num plano mais elevado? Porventura o caráter de cada época não é revivido perfeitamente em conformidade com a Natureza na natureza da criança? Por que razão a infância social da Humanidade, quando obteve o seu mais belo desenvolvimento, não exercerá um encanto eterno como uma idade que jamais voltará?” (Marx, “Uma Contribuição para a Crítica da Economia Política” in Marx & Engels, *Sobre Literatura e Arte*, col. Bases número 16, Global, São Paulo, 1980, pág.54.)

Por fixar, assim, de modo particular um momento particular da história humana que jamais deixa de ter interesse para o próprio homem, a arte é concebida por Marx como a *autoconsciência do desenvolvimento da humanidade*.

A motivação moral e o propósito das ações em Kant

Andréa Luisa Bucchile Faggion (PIBIC/CNPq – UEL)

O ponto desenvolvido a seguir é estratégico para uma boa compreensão do §14 da primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e esse parágrafo, por sua vez, é um dos momentos cruciais da filosofia moral de Kant. Trata-se da relação entre a motivação moral e o propósito das ações.

Kant argumenta na primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* em prol da localização da moralidade das ações na motivação e não no propósito, já que alguém pode ter um propósito conforme aos ditames da moralidade, ou conforme ao dever, sem se preocupar em nada com o valor moral da ação. Kant defende então que só uma ação praticada por dever terá valor moral. Já que este valor deve ser entendido como incondicional, a ação não pode ter valor moral, se é condicionada por uma inclinação. O problema com esse tipo de motivação fica claro com a análise do comportamento das pessoas que agem dessa forma. Quando seu temperamento, por algum motivo, é alterado, não agem mais. Só agiam sob aquela *condição* que se extinguiu. A ação vale, não por si mesma, mas enquanto satisfaz uma inclinação e disto resulta, não genuíno valor moral, mas, no máximo, uma mera conformidade contingente ao dever.

No §14, Kant está em condições de determinar a ação por dever contrastando-a com as ações por inclinação. Como a ação por dever não faz do propósito um móbil para a vontade, pois então a ação seria condicionada pela inclinação, já que seria o objeto o motivo e não qualquer regra racional a qual a ação se conformasse, a pergunta de Kant é então a seguinte:

“Em que é que reside pois este valor, se ele não se encontra na vontade considerada em relação com o efeito esperado dessas ações?” (FMC, I, BA 13-4, pág. 26 [pág. 114]). A resposta é que reside no princípio da vontade, abstraindo dos fins ou da matéria da máxima: a vontade “terá de ser determinada pelo princípio do querer em geral quando a ação seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material” (FMC, I, BA 14, pág. 26 [pág. 114]).

Kant é bem claro, ao menos quanto a isto, na passagem. Não se trata de dizer que ações morais não possuem um fim, mas sim que a inclinação pelo fim não é o que determina a ação, quando ela deve possuir valor moral (incondicional). É útil neste ponto estarmos atentos ao Teorema I da *Crítica da Razão Prática*, cujo conteúdo é praticamente idêntico ao nosso ponto, sendo o seguinte: “Todos os princípios práticos que pressupõe um objeto da faculdade de desejar, *enquanto princípio determinante da vontade*, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática”. A preocupação aqui é desqualificar apenas as máximas que são adotadas pelo seu conteúdo, isto é, aquelas em que a referência ao objeto é o fator

determinante e não máximas que possuam objetos ou conteúdo empírico, pois estas são inevitáveis.

A princípio, não se trataria também de dizer que quem age moralmente (por dever), age para realizar o dever e não para ajudar um amigo, por exemplo. Talvez, estaríamos confundindo dois níveis da ação, a motivação e o propósito. Afinal, também poderíamos dizer, se fosse o caso, que quem ajuda o amigo por inclinação, não quer ajudar o amigo, mas satisfazer a inclinação. O correto pode ser que digamos que quem quer ajudar o amigo, quer ou por inclinação ou por dever. A diferença entre os dois tipos de ação, quanto ao propósito, é que a primeira é determinada pelo propósito mesmo, enquanto objeto da inclinação, e a segunda apenas por um princípio formal, embora não deixe de ter um propósito. Esta é a tese defendida por Allison em seu livro *Teoria da Liberdade de Kant* (Cf. 1990, págs. 190-8).

Ao que parece a tese de Allison precisa de reparos, porque quem age moralmente realmente quer o propósito expresso no conteúdo de uma máxima como *quero ajudar as pessoas*, mas se ele age por dever, devemos admitir que ele tem um propósito superior, ao qual ele subordina o propósito de ajudar as pessoas e que determina este último, ou seja, o sujeito tem uma máxima superior com um propósito último, que no caso da moralidade é: *quero agir moralmente seja lá qual for a circunstância*. Allison parece que esteve desatento nesta passagem para a teoria da hierarquia das máximas com a existência de uma máxima fundamental determinando a adoção das outras. Tem que estar sob meu poder a decisão de agir por dever ou não, se aí se encontra o valor moral, do contrário, não há razão para a discussão sobre mérito e culpa que é o próprio discurso moral para Kant.

É importante esclarecer que o que chamo de máxima fundamental não precisa ser, e dificilmente é, expressamente formulada pelo agente. Entretanto, não se trata de uma especulação psicológica do tipo: **inconscientemente, ele procurava x acima de tudo**. A máxima fundamental seria apenas o produto de uma reconstrução lógica, que busca chegar a um termo último, da justificativa oferecida para uma ação. Pode ser entendida como o princípio mais alto com o qual o agente se compromete ao atuar sob uma determinada máxima. A atuação sob esta máxima implicaria na aceitação de uma máxima superior ou fundamental da qual ela poderia ser derivada. Por hipótese, a máxima fundamental poderia ser alterada. Tratar-se-ia de uma mudança radical na atitude moral do agente.

Voltando ao ponto, para esclarecer a tese de que não é o propósito que determina as ações morais, a esta altura bastante complicada, podemos recorrer à distinção entre dois sentidos de objeto, para a qual Beck chama a atenção no livro *Um Comentário sobre a Crítica da Razão Prática de Kant*. Em um sentido, objeto significa "um real estado de coisas, uma coisa física e seus efeitos psicológicos que podem ser trazidos à existência pela ação" (1960, pág. 92). O termo objeto também pode se referir "a uma disposição interna da vontade, a um ato de decisão dela própria sem considerar a causalidade da vontade em trazer seus objetos (no primeiro sentido) à existência" (ibid. idem.). A máxima superior do agente moral terá sim um propósito determinando a ação, mas um que não é objeto físico. Ela tem um objeto determinante no segundo sentido apontado por Beck. Assim, propósito (matéria) e decisão moral da vontade (o por

dever como motivação, ou o princípio formal como fator determinante) se fundem na máxima fundamental (Cf. Beck, 1960, pág. 120-1, 134 e 136). De modo que, podemos dizer que a tese de Kant de que não é o objeto (propósito), mas a forma da máxima que determina a ação moral se aplica apenas àquelas máximas subordinadas dotadas de um propósito que é um objeto no primeiro sentido. Estas máximas são necessárias em toda ação, já que de uma determinação tão geral quanto a máxima fundamental não se segue imediatamente uma ação, sempre particular. Realmente, estas máximas subordinadas são o objeto de análise adequado caso Kant não queira cometer uma petição de princípio no §14, que ainda prepara o terreno para afirmar que a ação moral deve ser guiada por uma máxima fundamental como a que venho descrevendo.

Mas há um problema nesta tese que parece repousar na afirmação sobre um propósito moral superior determinando a escolha de máximas subordinadas. Paton percebeu muito bem a dificuldade. Em *O Imperativo Categórico: um estudo sobre a filosofia moral de Kant*, ele afirma: "não deve ser suposto que a ação [e a máxima correspondente] é então querida somente como um meio para uma abstração vazia... (1970, pág. 75. Cf. também págs. 115 e 166). As categorias de meio e fim, embora adequadas para quem tem o propósito último: **obter satisfação**; não se aplicam à atitude moral. De outra forma, teríamos máximas (e também ações) morais que não seriam boas em si mesmas, algo que Kant não admitiria (Cf. FMC, I, nota ao §14, BA 39, pág. 42 [pág. 124], por exemplo). Querer uma máxima por dever é querê-la pelo seu valor intrínseco. Portanto, não podemos dizer que agir moralmente seja um fim para o qual ajudar o amigo seria um meio. Em vez disto, ajudar o amigo é uma especificação (ou uma aplicação) do propósito mais geral de ser moral. Ajudar o amigo é agir moralmente. Todavia, se alguém ajuda o amigo por inclinação (mesmo imediata), pelo contrário, podemos distinguir entre agir e ter prazer na ação. A ação é um meio de obter satisfação. Ajudar o amigo não é ter prazer, ajudar o amigo dá prazer. Podemos dizer que uma coisa é a máxima, outra coisa é o efeito de seu objeto sobre a sensibilidade (ou uma coisa é a ação e outra seu efeito na sensibilidade), enquanto a aptidão à universalidade faz parte da ação (ou da máxima que a determina) mesmo (é uma característica dela). Como Paton diz: "é a condição da bondade da ação [ou da máxima], não obstante é um elemento da ação [ou da máxima] mesmo" (Paton, 1970, pág. 76. Cf. também págs. 108, 134 e 186).

BIBLIOGRAFIA

- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- BECK, Lewis W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative: a study in Kant's moral philosophy*. London: Hutchinson, 1970.

Tempo e memória: A memória involuntária em Proust*Antônia Faro A. Peixoto Barbosa (PIBIC/CNPq)**Orientador: Ricardo Ribeiro Terra*

Iniciamos aqui um breve estudo a respeito da noção que estrutura a obra *Em Busca do Tempo Perdido*, a saber, a de memória involuntária. Será preciso, porém, antes de nos aventurarmos na obra proustiana, compreendermos porquê este trabalho tornou-se necessário dentro de uma pesquisa mais ampla, aquela que procura levantar algumas questões sobre o conceito de experiência na obra do filósofo alemão Walter Benjamin.

Existe em Benjamin, sobretudo nos seus escritos da década de 1930, uma estreita relação entre a sua teoria da narração e sua teoria da história. Podemos, resumidamente, propor o problema nos seguintes termos: narração e memória comum, na Antigüidade, encontravam-se intrinsecamente relacionadas. Entretanto, pode-se constatar que, a partir do momento em que se tem uma nova organização social, o conceito de experiência comum, assim como aquele de memória comum, ficam abalados. No cenário que surge especificamente em fins do século XIX, como compreender a questão da narração para o indivíduo isolado, exposto aos choques de sua vida diária e desprovido da memória comum?

Benjamin nos indica dois caminhos para este indivíduo, o da informação e o do romance. Deixaremos o tema da informação de lado, pois interessa-nos de imediato o do romance, expressão privilegiada desse mundo e desse indivíduo. É central nesta análise a questão do tempo. Na transmissão das antigas narrativas, a experiência comum do tempo era dotada de um caráter de eternidade, uma vez que podemos constatar uma maneira contínua nas etapas deste processo de narração (assim como o trabalho estava organizado em etapas contínuas). Por outro lado, na era industrial este caráter se perde, tanto na organização do trabalho (descontinuidade das etapas de produção na linha de montagem), tanto na informação (imediate e fugaz). Deste modo, o romance clássico também possuiria um caráter fechado, referindo-se à memória de um fato específico e não àquela memória difusa, referida a vários fatos dispersos.

Chegamos a um impasse. Qual a atitude de Benjamin frente a esta duplicidade percebida? Por um lado, um passado organizado e dotado de sentido, por outro, um presente desagregado. Sua resposta não será a nostalgia daquele passado nem, tampouco, conformação com o presente. É no contexto destas reflexões que Benjamin encontra em um autor contemporâneo uma verdadeira experiência do tempo. Este autor é o romancista francês Marcel Proust.

Após esta brevíssima introdução do problema, podemos nos deter na noção que despertou em Benjamin seu interesse sobre a abordagem do tempo em Proust, trata-se da memória involuntária.

No texto "Realidade e realismo (via Marcel Proust)" Antonio Candido cita o trecho de uma carta de Proust dirigida ao seu amigo Louis de Robert. Este havia notado anteriormente a maneira como Proust se atém aos detalhes. Transcrevemos a réplica proustiana:

“Você fala da minha arte minuciosa do detalhe, do imperceptível etc. O que realizo, ignoro, mas sei o que desejo realizar; ora, eu omito (salvo nas partes de que não gosto) todos os detalhes, todos os fatos, não me prendo senão ao que me parece [...] revelar alguma lei geral. Ora, como isto nunca nos é revelado pela inteligência, como devemos pescá-lo de algum modo nas profundezas do nosso inconsciente, é com efeito imperceptível, porque é distante, difícil de perceber, mas de modo algum é um detalhe minucioso. [...] Por exemplo, você pode achar imperceptível esse sabor de chá que a princípio não identifico e no qual encontro de novo os jardins de Combray. Mas não é de modo algum um detalhe minuciosamente observado, é uma teoria inteira da memória e do conhecimento.”¹

Neste pequeno trecho encontramos alguns aspectos da reflexão proustiana, largamente desenvolvida no último volume de sua obra – *O tempo redescoberto*. Se no primeiro volume – *No caminho de Swann* – o autor narra o episódio da madeleine, neste contexto ele surge simplesmente como a experiência de uma grande felicidade ainda não compreendida. Seu lugar no romance será exato apenas no momento em que Proust faz teoria disto que até então não se afastava do âmbito da sensibilidade.

Esta teoria procura explicar a lei geral citada na carta acima. Benjamin em seu ensaio “A imagem de Proust” preocupa-se em compreender esta lei, já que “sabemos que Proust não descreveu em sua obra uma vida como ela de fato foi, e sim uma vida lembrada por quem a viveu. Porém esse comentário ainda é difuso, e demasiadamente grosseiro. Pois o importante, para o autor que rememora, não é o que ele viveu, mas o tecido de sua rememoração, o trabalho de Penélope da reminiscência.”²

A lei geral que permeia o romance proustiano é a da rememoração, o movimento da memória. Em *No caminho de Swann*, Proust distingue duas maneiras de desdobramento da memória. Assim, a memória voluntária, também denominada memória da inteligência, é aquela usada no cotidiano, para lembrar daquilo que se considera útil, ou seja, o que permite esclarecer o presente e agir sobre ele. Quando se trata de empreender uma compreensão da experiência, da totalidade do passado, este mecanismo torna-se inoperante, trabalho perdido, frustração na medida em que é incapaz de recuperar aquilo que encontra-se perdido, inconsciente. Para esclarecer a distinção entre a memória voluntária e aquela que introduziremos a seguir, convém recorrer ao texto “Proust e a compreensão da dor” de Franklin Leopoldo e Silva, no qual lemos que “(...) a evolução da psicologia mostrou que a memória é, paradoxalmente, a faculdade de esquecer, isto é, de não lembrar senão o que é necessário para esclarecer a situação presente, a ação. Se assim não fosse, a vida cotidiana seria embaraçada por milhares de lembranças liberadas desordenadamente pela memória afetiva.”³

Proust procura embaralhar a vida cotidiana à vida lembrada, preencher a vida presente que é frustração de seus ideais, com os fatos difusos perdidos em alguma esquina do inconsciente. Ele se aproxima do esquecido através da irmã do esquecido: a memória afetiva, involuntária se usarmos a terminologia proustiana. O esquecimento está para o agir assim como a memória involuntária está para a contemplação da totalidade da experiência.

No entanto, como o próprio nome torna óbvio, a memória involuntária não é ativada por uma livre vontade do sujeito. Sua dependência do acaso torna incerto e talvez impossível o momento no qual a totalidade se presentifica. Portanto, a memória involuntária não depende das vontades da senhora inteligência: espera, às vezes impaciente, o capricho da revelação.

O teor casual torna-se evidente neste trecho de *No caminho de Swann*:

“Acho muito razoável a crença céltica de que as almas daqueles a quem perdemos se acham cativas em algum ser inferior, em um animal, um vegetal, uma coisa inanimada, efetivamente perdidas para nós até o dia, que para muitos nunca chega, em que nos sucede passar por perto da árvore, entrar na posse do objeto que lhe serve de prisão. Então elas palpitam, nos chamam, e, logo que as reconhecemos, está quebrado o encanto. Libertadas por nós, venceram a morte e voltam a viver conosco.

“É assim com nosso passado. Trabalho perdido procurar evocá-lo, todos os esforços de nossa inteligência permanecem inúteis. Está ele oculto, fora de seu domínio e de seu alcance, em algum objeto material (na sensação que nos daria este objeto material) que nós nem suspeitamos.”⁴

Se acompanharmos o desenvolvimento deste texto à luz do episódio da madeleine concluiremos que o que torna possível a recuperação do passado é a identidade entre a situação presente e aquela vivida anteriormente. Ou seja, o sabor da madeleine e do chá despertam a memória da infância através da semelhança das situações. Mas, como o trecho acima indica, é preciso, antes de experimentar a felicidade da identificação, reconhecê-la. Isto feito, libertamos o objeto e a situação esquecida. “Libertadas por nós, vencem a morte e voltam a viver conosco” a felicidade é o resultado da morte vencida, reconhece-se a continuidade entre a situação passada e a presente. Na rememoração proustiana encontra-se o caráter de eternidade, não no sentido de uma eternidade atemporal, mas sim como aquela encontrada na semelhança.

Refazendo agora o percurso e acrescentando o que diz Deleuze em seu livro *Proust e os signos*, a memória involuntária obedece a um imperativo sensível. Assim, “as almas palpitam, nos chamam.” O episódio da madeleine só pode ser inteiramente compreendido se o pensarmos à luz de *O tempo redescoberto*, no qual todos os chamados são interpretados como (em Deleuze) signos relacionados à lei geral. Entretanto, a interpretação obedece, primeiramente, a um imperativo sensível, sendo que o trabalho da inteligência é posterior ao chamado. Isto porque a memória involuntária só é capaz de dar uma *simples imagem* da eternidade. Para compreender o seu sentido, bem como para determinar o lugar que a felicidade resultante deste processo ocupa, a inteligência torna-se indispensável. Sem este segundo momento, o trabalho permaneceria incompleto, pois, para Proust, somente a arte pode nos fornecer o tempo redescoberto.

Porém, Benjamin está mesmo interessado no mecanismo da memória involuntária. Como vimos, ela é ativada por uma identificação. O resultado desta identificação é o caráter de eternidade. Entretanto, este caráter refere-se a uma verdade subjacente ao processo de envelhecimento e morte. Assim, percebemos em *O tempo redescoberto*, mais precisamente na recepção da princesa de Guermantes, o efeito da passagem do tempo sobre os seres. Porém, agora podemos perceber o significado real do empreendimento proustiano: encontrar o significado nas permanências reveladas pela mudança, ou seja, a continuidade sob o processo de envelhecimento. Por isso, se seguirmos a análise de Antonio Candido, reconhecemos porquê Proust critica o realismo. Enquanto a literatura dita realista preocupa-se em enumerar fatos estáticos e somar pormenores, Proust está interessado em como os detalhes se expressam numa totalidade. Seu interesse recai sobre este aspecto, pois esta expressão da totalidade não é nada menos do que a expressão da verdade.

Ora, se os detalhes expressam-se numa totalidade é porque na obra proustiana, ao contrário de uma obra realista⁵ “o detalhe em si não interessa. Interessa como estímulo para procurar uma afinidade com outros, por meio da analogia.”⁶ E é por isso, por causa da lei geral, da vinculação oculta, que Proust aproxima-se mais do fluxo real do tempo do que o realismo preocupado em enumerar detalhes desconexos. Benjamin, em “A imagem de Proust” percebera este movimento:

“A eternidade que Proust nos faz vislumbrar não é a do tempo infinito, e sim a do tempo entrecruzado. Seu verdadeiro interesse é consagrado ao fluxo do tempo sob sua forma mais real, e por isso mesmo mais entrecruzada, que se manifesta com clareza na reminiscência (internamente) e no envelhecimento (externamente). Compreender a interação do envelhecimento e da reminiscência significa penetrar no coração do mundo proustiano, o universo dos entrecruzamentos. É o mundo em estado de semelhança, e nela reinam as “correspondências” captadas inicialmente pelos românticos, e do modo mais íntimo por Baudelaire, mas que Proust foi o único a incorporar em sua existência vivida. É a obra da *mémoire involontaire*, da força rejuvenescedora capaz de enfrentar o implacável envelhecimento.”⁷

Terminamos o nosso texto com uma indicação. Tematizando o tempo, Proust escapa, pela obra de arte realizada, ao seu inexorável fluxo. Entretanto, Benjamin negará a saída pela arte. Sua resposta será a elaboração de uma teoria da história, influenciada, em parte, por suas reflexões sobre Proust. Encerramos com um trecho de Franklin Leopoldo e Silva, sobre o caráter insuficiente da redenção artística:

“Sim, a arte escapa à quase onipotência do tempo, mas para quê? Para que nela se eternize a própria angústia diante do tempo, para que ela seja a testemunha da tentativa desesperada para escapar ao fluxo do tempo, à dor de sua passagem.”⁸

BIBLIOGRAFIA

- BENJAMIN, Walter. "A imagem de Proust", in *Magia e técnica, arte e política*, trad. Sergio Paulo Rouanet, ed. Brasiliense, 1985.
- CANDIDO, Antonio. "Realidade e realismo (via Marcel Proust)", in *Recortes*, Cia das Letras, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Proust et les signes*, PUF, 1964.
- PROUST, Marcel. *No caminho de Swann*, trad. Mario Quintana, ed. Globo, 1998.
- _____. *O tempo redescoberto*, trad. Lúcia Miguel Pereira, ed. Globo, 1995.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. "Proust e a compreensão da dor", in *Rev. Discurso* 3, 1972.

NOTAS

- ¹ CANDIDO, Antonio. "realidade e realismo (via Marcel Proust)", in *Recortes*, p. 126-27.
- ² BENJAIN, Walter. "A imagem de Proust", in *Magia e técnica, arte e política*, p. 37.
- ³ SILVA, Franklin Leopoldo e. "Proust e a compreensão da dor" in *Rev. Discurso* 3.
- ⁴ PROUST, Marcel. *No caminho de Swann*, p. 48.
- ⁵ Usamos este termo no sentido de escola realista.
- ⁶ CANDIDO, Antonio. "Realidade e realismo (via Marcel Proust)", p.127.
- ⁷ BENJAMIN, Walter. "A imagem de Proust" p. 45.
- ⁸ SILVA, Franklin Leopoldo e. "Proust e a compreensão da dor" p. 204.

Esquecimento do ser e superação da tradição metafísica*

Edson Ribeiro de Lima (PET – UFPR)

Orientador: Alexandre Gomes Pereira

*Tu, meu amigo, és solitário porque...
Nós, com palavras e gestos de nossos dedos
Nos apropriamos aos poucos do mundo,
Talvez de sua parte mais fraca, mais perigosa.*
Rainer Maria Rilke

Esta comunicação pretende uma aproximação de um tema que, se por um lado está implícito em toda a obra de Heidegger, por outro possui um tratamento singular no livro *Introdução à Metafísica*: esquecimento do ser e seu modo de articulação no acontecer da filosofia. A singularidade do tratamento da questão reside no estranhamento em relação à própria questão que assim legitima o seu levantamento através de uma disposição, ou predisposição, ao discurso filosófico. Porém, de que modo o princípio, numa obra filosófica relaciona-se como seu desenvolvimento? Pois o princípio parece estender-se ao longo de todo o discurso filosófico de maneira que não é abandonado após principiar, mas antes mantém a tensão necessária para que a coisa dita permaneça em seu dizer. A pergunta que a *Introdução à Metafísica* de saída coloca parece instaurar uma cisão entre o antes e o depois de seu começo, pois evoca a perplexidade típica do discurso filosófico ao questionar algo que, à primeira vista, nos parece tão distante e que, no entanto, diz respeito às nossas vivências mais próximas. Somente a estranheza e a força da questão nos faz mudar de um antes em que o mundo possui seu sentido totalmente definido para um agora em que as coisas parecem perder seu peso próprio.

A pergunta “por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” assim ouvida, subverte todo o ordinário no qual estamos envolvidos e torna-se a primeira em importância e dignidade. E, segundo Heidegger, três são os motivos pelos quais ela assim se coloca: primeiramente por ser a mais vasta, isto é, abrange todos os entes, em segundo lugar por ser a mais profunda e, por último, por ser a mais originária das questões. Por ser a mais vasta de todas as questões ela não se assenta sobre nenhum ente em específico. Em *Ser e Tempo* a analítica existencial gira em torno do ente designado como “ser-aí” o homem, que devido ao seu caráter de abertura pré-compreensiva de ser pode colocar a questão sobre o sentido ou verdade do ser em geral. Na *Introdução à Metafísica*, porém, a investigação sobre o sentido do ser em seu raio ilimitado de abrangência, perde mesmo a referência fundamental ao homem, como o texto nos diz: “Apenas um dentre eles (os entes) sempre de novo se insinua estranhamente: o homem, que investiga a questão. Não obstante, não está em questão nenhum ente em particular. Um elefante numa floresta virgem da Índia é tão bem um ente, quanto um fenômeno de combustão química no planeta Marte ou qualquer outra coisa.” (*Introdução à Metafísica* pág. 35). Com isto não afirmamos, todavia, que

se trata de um abandono da tarefa exposta em Ser e Tempo, ao contrário após o esforço de destruição da metafísica da tradição e sua compreensão "substancialista" da realidade pode-se investigar a gênese do real desde seu puro movimento de aparecimento¹. O real nos aparece, "desde sempre", como uma série de entes em um constante movimento de ser, isto é, sendo. O caráter de movimento do real é apreendido desde a articulação, no discurso, de um ente com outro formando o seu sentido. O "desde sempre" ao qual acabamos de nos referir instala de imediato a questão no sem-tempo da filosofia que, no mais, constitui a parada propícia à investigação. "O que se acha fora do tempo, terá seu próprio tempo" (*Introdução à Metafísica* pág. 39). E neste sentido dissolve-se, no pensamento, a distância que poderia nos separar de Kant, Descartes ou mesmo Aristóteles. O pensamento de Aristóteles, enquanto o acontecer (*geschehen*) de um pensamento que vige no modo de ser do ocidente é um passado ainda presente e não se dá no modo de um fato, já feito, que teria ficado para trás em seu começo, acontecido num intervalo de tempo cronológico. Com efeito a tradição da filosofia, vista sob a perspectiva do acontecer da história (*Geschichte*) do pensamento não se paralisa num passado que já não mais diz respeito ao modo como vivemos. Assim, o sentido de "superação" indicado no título desta comunicação, se pensado a partir da dinâmica mesma do acontecer do pensamento, não se refere a um deixar para trás, a um abandonar ou ainda a um melhoramento que se pudesse alcançar logo que a metafísica entendida em seu sentido tradicional como subjetividade e objetividade² do mundo fosse ultrapassada. Superação aponta para a tematização entre ser e ente e sua pertinência no que se refere à clareira, ou abertura, na qual o mundo se dá...

Falávamos anteriormente sobre a amplitude da questão sobre o ente. Mas a amplitude da questão precisa nos conduzir à profundidade da questão, de acordo com o que Heidegger afirma sobre sua importância.

A questão que pergunta pelo fundamento move-se no âmbito próprio da diferença entre ser e ente. O "porquê" da investigação relaciona-se com o fundamento enquanto não está interessado em um aspecto ou outro do ente, mas ao procurar pelo fundamento retira-se do ente como instância particular para pensá-lo na totalidade, quer dizer, o ser desde o qual o ente é. Permanecendo no âmbito da questão resta indeterminado o caráter próprio que pode possuir tal fundamento: "Sendo, porém, uma questão, fica aberto se o fundo (*Grund*) é um fundamento originário (*Urgrund*), verdadeiramente fundante, que produz fundação; ou se ele nega qualquer fundação e é assim um abismo (*Ab-grund*)". O fundamento pode, ainda, não ser uma coisa nem outra, mas somente um simulacro de fundamento (*Un-grund*). A "superação" (*Überwindung*) situa-se nesta volta (*Windung*), que a partir do ente investiga o ser não o pensando como mais um ente, ainda que tal fosse o ente supremo. Se o ser fosse também ele próprio um ente, teríamos que um ente decorreria de outro numa relação de causa e efeito "ad infinitum"... Logo o fundamento não pode ser investigado como causa (*Ur-sache*), pois correremos o risco, ao fazê-lo, de cairmos na compreensão que deposita o sentido do mundo numa região ontológica supra-sensível, afastada do que se nos apresenta no real e que subsiste em-si, para tanto atentemos para a semelhança existente entre causa e coisa. A causa seria uma espécie de coisa

originária da qual nascem todas as outras e, sendo assim, uma vez mais poderíamos perguntar: de onde vem a coisa? Perderíamos com isso o sentido próprio de fundamento que impulsiona a nossa questão. Dentro desta caracterização, a história da metafísica pode ser vista como o desenrolar do esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*), porque sempre pensou o ser como mais um ente, como algo que de algum modo é. A superação poderia ter lugar quando o ser fosse visado como o que não é, como um não-ente. Entretanto o esquecimento é o que sempre de novo se dá quando o ser investigamos, isto ocorre porque o ser é condição de aparecimento dos entes e não se dá senão indiretamente. O que desvela acaba por se velar. “O que, em sua essência, é necessariamente tema de uma demonstração explícita? Justo o que não se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém velado frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento” (*Ser e Tempo*, parágrafo7 pág. 66). Com efeito, o que permanece velado não é este ou aquele ente, e sim o ser dos entes, alvo da interrogação e que lhe oferece impulso ao ser novamente interrogado. O velar e o desvelar do ser estão na base de todo questionamento filosófico que procura pelo fundamento do ente na totalidade.

Nietzsche afirma, em *Crepúsculo dos Ídolos*, que conceitos como o “ser” são a última fumaça da realidade evaporante, um erro que nasce do fato de os filósofos darem primazia a um mundo de fábulas em detrimento do “mundo verdadeiro” que experimentamos. Repousa sob esta crítica, ou mesmo destruição, a constatação de que a metafísica da tradição submeteu o mundo que se mostra, que aparece, ao mundo idealizado onde o ser estaria livre das determinações do devir³. A destruição nietzschiana exprime bem o processo de identificação entre ser e ente, a entificação sob a forma de uma instância absoluta e estática, que em seu modo próprio barra justamente a diversidade ou multiplicidade do real em suas formas. Pois o movimento, para se efetivar, necessita de uma fonte também em movimento: o sendo para vigorar enquanto tal necessita do ser para que seu movimento não se esgote. Esta situação do pensamento de Nietzsche caracteriza o acabamento que a metafísica realiza na existência histórica do ocidente, bem como, posteriormente, a realização de sua essência no espírito da técnica moderna. Como em um grande dia da história do ocidente assistimos ao nascimento da filosofia na manhã pré-socrática e sua essencialização na “noite da era atômica” Porque isto que se entende por natureza, natureza “pegável” tão cara à técnica, foi designado pela primeira vez pelos gregos como *phýsis*. Não obstante, aquilo que *phýsis* significa não se adapta ao que se compreende corriqueiramente por natureza.

A *phýsis*, por sua vez, refere-se a tudo que brota desde si mesmo, a tudo que é (ente); o ente na totalidade não é identificado imediatamente aos fenômenos naturais. “Os gregos não experimentaram o que seja a *phýsis* nos fenômenos naturais. Muito pelo contrário: por força de uma experiência fundamental do ser, facultada pela poesia e pelo pensamento, se lhes desvelou o que haviam de chamar *phýsis*”. Assim a *phýsis* identifica-se com o ser, “o vigor reinante que brota e permanece”. com aquilo que se mostra desde si mesmo. A metafísica, se procurarmos compreendê-la como o que trata da *phýsis* em seu sentido, não deveria referir-se a qualquer instância não-mundana, uma vez que o não-mundano é justamente o que nunca se mostra.

No entanto se a investigação filosófica visa o ser do ente enquanto abertura por que sempre de novo é ele esquecido? A abertura do ser compreende a articulação dos entes através de um discurso (*lógos*) que podemos remeter ao “desde sempre” do pensamento que está “já” imerso no mundo e preso ao seu sentido, ser. Porém em que se funda este sentido? Percebemos então que a metafísica, compreendida em seu sentido da tradição, falha. Se todo o alvo de sua investigação ao longo da história foi encontrar para além das aparências o ser verdadeiro, em um processo de “substancialização” que é principiado já a partir da interpretação da filosofia de Aristóteles sua falha parece se confirmar. Porém, o esquecimento do ser pode ser visto como correspondente à falha constitutiva do próprio pensar: o pensamento sempre falha e a metafísica é a expressão mais elevada desta falha que insiste em dizer o começo de todas as coisas. A predisposição que nos leva a empreender o discurso sobre o mundo, a partir do qual o mundo é sempre a nova tentativa de dizer de onde as coisas vêm...

BIBLIOGRAFIA

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro de Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. *A Tese de Kant Sobre o Ser*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970.

NOTAS

* Este texto, com exceção de alguns trechos omitidos, foi apresentado no IV Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da USP.

¹ É preciso destacar aqui a importância da fenomenologia – sem no entanto nos prendermos à explicitação do modo singular pelo qual esta é compreendida por Heidegger – com possibilitadora de uma nova noção de ontologia que retira seu estatuto de autenticidade, e possibilidade, da relação com os entes em seu movimento de aparecimento, “em si mesmos”

² Subjetividade e objetividade são apontados aqui apenas como exemplo da dicotomia metafísica que separa consciência e mundo e impõe que a realidade seja pensada “coisalmente” dentro do âmbito da concepção de verdade como adequação entre intelecto e coisa.

³ O conceito de ser não representa algo “real” que pudesse relacionar-se com a idéia ingênua de objeto da natureza, entre outras. Podemos lembrar, a título de ilustração, a interpretação heideggeriana da *Crítica da Razão Pura* na conferência *A Tese de Kant Sobre o Ser*, onde ser é identificado à posição (*Setzung*) de uma coisa, sem com ela confundir-se, e a “certas determinações em si mesmas”

Uma reflexão sobre a moral a partir de Nietzsche e Dostoiévski

Elton Moreira Quadros (UFPO)

Orientador: Olímpio José Pimenta Neto

Introdução

Na *Genealogia da Moral* (1887) Nietzsche pretende ter percorrido com novos olhos os caminhos que formaram os juízos de valores morais. Para tanto, o filósofo, desenvolve um método de pesquisa inteiramente novo, ao aproximar diversas disciplinas como a história, a filologia, a etimologia e a psicologia a fim de investigar “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles?” (GM, Prólogo, 3).

Ao reputar o problema da moral como uma invenção passível de ser conhecida historicamente, Nietzsche afirma o caráter histórico da origem da moral. Com isso, fica claro que o filósofo considera a moral como uma forma de interpretação criada pelo homem e não mais uma verdade, uma lei eterna. Assim, Nietzsche, a partir do método genealógico pretende oferecer também uma interpretação de como se deu a invenção da moral; talvez, somente, “para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro”. (GM, Prólogo, 4)

O livro *A Genealogia da moral* pode ser considerado uma demonstração “prática” do método de investigação genealógico. Nele, Nietzsche oferece, ao longo de três dissertações, os elementos necessários para a interpretação da história da moral, como um combate existente entre duas formas de moralidade, a do senhor e a do escravo e por quê a vitória, ainda que parcial, desta última gerou tipos como o ressentido, o culpado e o homem do ideal ascético. Nesta comunicação, preferimos ater-nos às duas primeiras figuras, fazendo uma breve consideração sobre o desenvolvimento posterior da pesquisa, tendo em vista, ser este encontro dedicado a reflexão filosófica.

O ressentido

Na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche procura caracterizar os movimentos ocorridos no alvorecer da moral que propiciaram o surgimento do homem do ressentimento. Para tanto, o filósofo começa refletindo sobre a origem dos termos “bom e mau” e “bom e ruim”

Com a análise genealógica dos termos “bom” e “ruim”, Nietzsche pretende mostrar que, no momento inicial da linguagem, quando ainda dominada pelos ideais aristocráticos, “bom” contrapunha-se a “ruim” por conta do estabelecimento dos nobres a si e a seus atos como bons, pois esses buscavam “seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o ‘baixo’, ‘comum’, ‘ruim’, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior...” (GM, I, 10) O sentimento elevado de sua estirpe em contraste com uma estirpe inferior, “baixa” “com um sob – eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’”

Percebemos nessas reflexões de Nietzsche os princípios formadores da moral do senhor. Que pode ser resumida em algumas características: ser ativo é parte

fundamental da felicidade; os inimigos são encarados com reverência (os bons enfrentam os bons); a inteligência é algo secundário, um refinamento, em relação à ação (mesmo as mais temerárias); a noção de bom do nobre parte espontaneamente de dentro de si; a ação e a linguagem são atos naturais do seu domínio sobre a natureza. Nietzsche, também compara o nobre com a ave de rapina, e coloca os romanos como os mais fortes e mais nobres entre todos os povos que existiram ou foram sonhados.

A moral escrava ou do ressentimento nasce em oposição à moral do senhor, podendo-se dizer que, “quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação” (GM, I, 10). Tendo em mente esta constatação inicial, o filósofo alemão passa a refletir como, na moral escrava, o termo “bom” ganha sentido.

Como a moral do ressentimento consiste numa reação à moral do nobre, tem-se uma inversão na interpretação dos valores morais e nos significados dados aos termos “bom” e “ruim” da moral do senhor, surgindo, pela primeira vez, a contraposição entre “bom e mau”. Os termos “ruim” e “mau”, que são apresentados como antônimos de “bom”, são bastante diferentes entre si. Para o nobre, “ruim” significa baixo, plebeu etc. Em contrapartida, para os ressentidos, o “mau” está justamente no contrário da equação dos valores dos senhores que consideram bom igual a nobre, poderoso, belo, feliz, ou seja, a manifestação desses valores é tomada pelo ressentido através de uma outra equação, na qual o bom, para o nobre, inverte-se para o escravo em mau e passa a ser igual a lascivo, insaciável, impio, desventurado, maldito e danado...

Em resumo, na moral do escravo o surgimento do “mau” está associado à transformação dos valores sociais (na moral do nobre) para os valores espirituais, interiores (na moral do escravo). Essa transformação se deve sobretudo à contribuição dos sacerdotes, que, para Nietzsche, simbolizam o máximo da impotência, na medida que “esses grandes odiadores” vêm na manifestação do poder, da vontade e da força seu pior inimigo – o “mau”. Depois dessas considerações acerca da interpretação feita do “mau” pela moral escrava, Nietzsche passa a elucidar o que o ressentido entende por “bom” e aprofunda a psicologia dos fracos:

“Se os oprimidos, pisoteados, ultrajados exortam uns aos outros, dizendo, com a vingativa astúcia da impotência: ‘sejamos outra coisa que não os maus, sejamos bons! E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos’ – isto não significa, ouvido friamente e sem prevenção, nada mais que: ‘nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada para o qual não somos fortes o bastante’; mas esta seca constatação, esta primaríssima, que até os insetos possuem [...], graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espe-

ra, como se a fraqueza dos fracos – isto é, seu ser, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um feito, um mérito. (GM, I, 13)

Para Nietzsche, o ressentido é o homem que, a partir de sua condição miserável, inventou de forma astuciosa uma moral que, tal como um veneno, tenta destruir a moral do nobre. Nietzsche compara o escravo (em contraposição à imagem nobre da ave de rapina) a uma ovelhinha, e coloca os judeus, “aquele povo de sacerdotes” e os cristãos (em oposição aos romanos) como os mais fracos e os autores *par excellence* da rebelião escrava na moral.

O culpado

Na Segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche procura caracterizar outra figura da moral – o culpado. Para tanto, o filósofo irá tecer uma série de considerações genealógicas acerca dos fatores constitutivos desse tipo, como: memória-responsabilidade-consciência, crueldade, justiça e até mesmo o surgimento do Estado. Um esclarecimento inicial faz-se necessário: Nietzsche recusa a idéia de que a culpa seja uma criação ou desenvolvimento do ressentimento. O culpado ou o indivíduo da má consciência têm sua origem no homem ativo.

Ao perguntar pela origem daquela coisa sombria, o fenômeno da culpa, Nietzsche responde a partir da observação histórica que o sentimento de culpa, esse conceito moral, nasce de uma relação material entre o credor e o devedor e a cobrança advinda nesta relação. Porém, antes de desenvolver esta reflexão, é preciso voltar os olhos para o que torna o homem, pela primeira vez, “confiável, constante, necessário, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si como porvir” (GM, II, 1); ou seja, a aquisição da memória e a implicação disso na origem da responsabilidade.

Nietzsche considera o esquecimento uma força positiva que serve como uma espécie de aparelho digestivo que assimila somente o necessário para a nutrição do corpo, indicando no que esse consiste: “um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente... (GM, II, 1).

Em contrapartida, a memória é vista por Nietzsche como uma danificação nesse aparelho (o esquecer), que, de um simples defeito, um “não-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida” transforma-se em algo ativo, um “não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira memória da vontade: de modo que entre o primitivo “quero” “farei” e a verdadeira descarga da vontade, seu ato, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer.” (GM, II, 1). Com a memória eficiente, o homem passa a responder pelo futuro, tornando-se um animal confiável. O aprendizado da memória é, para

Nietzsche, o movimento criador da responsabilidade e da má consciência. E para esclarecer melhor a história da culpa precisamos acrescentar ainda dois capítulos decisivos nessa história dos valores morais, a saber: a consciência e a crueldade.

Para Nietzsche, a consciência já existiu como um instinto num indivíduo soberano, um indivíduo autônomo supramoral. Um homem que pode fazer e cumprir promessas, e nisto, experimentar uma consciência de liberdade e realização: "o homem 'livre', o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua medida de valor: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza... (GM, II, 2). Essa vontade que impera neste homem soberano contra tudo que lhe for oposto, até mesmo contra o destino, essa mesma capacidade será denominada por esse homem como consciência.

É esse conceito primitivo de consciência em sua mais alta manifestação que surpreende, "desconcerta" por revelar uma grande distância com o que veio se tornar a consciência em sua forma amadurecida. E é nessa transformação que aparece, segundo Nietzsche, a contribuição da crueldade na história da moral.

Criar no homem uma memória, tornar o homem confiável, só foi possível graças a um antigo axioma da psicologia da terra: "grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória" (GM, II, 3); o sangue, o martírio e o sacrifício foram utilizados quando o homem descobriu a dor como um fixador. Em todas as sociedades encontram-se exemplos de rituais de crueldade: sacrifícios de primogênitos, mutilações, apedrejamento, etc.

A idéia de justiça, em torno da qual começa-se a falar sobre a relação credor-devedor, surge a partir da crença que "cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago" E através do castigo tudo pode ser compensado, reparado. O devedor empenha a sua palavra que irá restituir a dívida, e como garantia de tal promessa oferece algo que possua, seu corpo, sua liberdade e até mesmo sua vida. Com base nisso, era muito comum por parte do credor infligir castigos e humilhações no corpo do inadimplente. Nesse sentido o filósofo diz: "através da 'punição' ao devedor, o credor participa de um direito dos senhores; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como 'inferior'(...) a compensação consiste, em um convite a um direito à crueldade. (GM, II, 5).

Depois dessas considerações ligando a origem da má consciência à relação credor-devedor e às penas empregadas pelo primeiro ao segundo como compensação de um dano causado, Nietzsche lembra que o homem vai estender o sentimento de dívida para a segurança e a proteção oferecidas pela comunidade à qual ele pertence. Podemos lembrar o culto aos antepassados e o respeito às tradições como elementos estruturais dessas comunidades. E mais adiante podemos observar, segundo Nietzsche, o mesmo princípio (consciência da dívida) norteando as relações entre os homens e as divindades, cujo exemplo paradigmático é a noção de pecado original própria da tradição judaico-cristã.

Neste ponto, Nietzsche oferece a hipótese sobre a origem culpa, como uma doença que ligou o destino do homem "ao seu órgão mais frágil e mais falível": a consciência.

Com a organização do Estado acontece, segundo Nietzsche, a maior violentação sofrida pelo homem. Ao frear, reprimir o instinto de liberdade, presente em popula-

ções nômade, sem normas e sem freios, o Estado faz com que “todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, contra o homem” Com isso, diz Nietzsche: “todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’” (GM, II, 16)

Segundo Nietzsche, o encarceramento e interiorização dos instintos, a crueldade e a dor que sobrevieram nesse percurso, somados, revelam a origem da “maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem com o homem, consigo.” E é nessas voltas e reviravoltas da história da moral que se forma o homem da má consciência – o culpado. **Indicações para o prosseguimento da pesquisa.**

* * *

Nietzsche será o primeiro a assumir a influência de Dostoiévski em sua filosofia, tratando a obra do escritor russo como material psicológico de grande valor.

A personagem do jovem estudante Raskólnikov, criada por Dostoiévski em *Crime e Castigo*, traz no nome a marca de seu destino: raskol, radical que significa cisão, pretende mostrar o quanto a personagem encontra-se numa atormentada contradição em relação as exigências que faz à vida, a si mesmo e aos homens. Podemos interpretar essa personagem como um campo de batalha entre a moral do senhor e a moral do escravo, anteriormente tratadas.

Aqui, julgamos importante fazer referência, a teoria desenvolvida por Raskolnikov sobre os homens estarem divididos em dois tipos: os Vulgares (comparados aos porcos) e os Extraordinários (tendo como referência os legisladores e fundadores da humanidade – Licurgo, Sólon, Maomé, Napoleão...). Nessa teoria, os Homens extraordinários estariam inimizáveis, mais do que isso, eles podem cometer mais de dez mil crimes e ainda assim quando morrerem serão erguidas estátuas de bronze em seu “louvor” e admiração.

Encontramos ao longo do romance, Raskólnikov em movimentos que levam de um aparente vigor e disposição para a vida, no qual, chega a esquecer a culpa e o sofrimento, lutando contra a doença que lhe acomete ora como febre ora como loucura, desejando atrever-se ao poder. Em outros momentos, encontramos um Raskólnikov sombrio, entregue a lembrança do crime como uma idéia fixa – pintada pelo sangue das irmãs por ele assassinadas - julga-se um desgraçado e confessa por uma necessidade íntima a autoria do crime, citamos a seguir uma parte da primeira confissão feita para Sônia (“sua amada”):

... Eu sei tudo. Já pensei nisso tudo, e a mim próprio o disse quando estava estendido, ali, no escuro... Tudo isso discutia eu comigo mesmo, até os seus mínimos pormenores, e sei tudo, tudo. E como me aborrecia, como me aborrecia a mim, então, todo esse palavreado! Eu queria esquecer tudo e começar de novo, Sônia, e deixar de pensar disparates. Julgas tu que cheguei até onde cheguei como um imbecil,

como quem vai bater com a cabeça na parede? Eu cheguei lá pelo raciocínio e foi isso que me perdeu. Imaginas tu, por acaso, que eu não sabia que, por exemplo, se começasse a perguntar a mim próprio e a examinar: “Tenho ou não tenho o direito de possuir o poder?” ou que, se fizesse a pergunta: “É um piolho ou um ser humano?” então, com certeza que o ser humano já não seria para mim um piolho, mas só para aquele a quem isso não tivesse passado pela imaginação e que fosse direito até lá, sem fazer essas perguntas? Quando eu levei tantos dias neste tormento: “Napoleão faria isto ou não?”, já eu compreendia claramente que não era um Napoleão... Todo, todo o suplício desse palavreado o sofri eu, (...), e foi tudo isso que eu quis sacudir de cima dos ombros; (...), eu queria matar sem casuística, matar para mim, para mim só. Não queria mentir nisto, nem a mim próprio! Não foi para ajudar a minha mãe que eu matei... Que absurdo! Também não foi para me tornar um benfeitor da humanidade, uma vez que dispusesse já de meios e poder, que eu matei. Que absurdo! Matei, simplesmente; matei só para mim, para mim apenas, e, se em consequência disso eu me tivesse podido tornar um benfeitor, ou tivesse passado toda a vida, como a aranha, apanhando presas na teia e alimentando-me dos seus sucos vitais, para mim tudo isso teria sido indiferente... E também não precisava de dinheiro, nem isso era o principal, (...); quando matei, precisava mais de outra coisa do que de dinheiro... Tudo isso o sei eu agora... Vê se me compreendes; pode ser que, se tivesse de percorrer as mesmas pegadas, já não tornasse a repetir o crime. Eu precisava de conhecer outra coisa, outra coisa me puxava pelo braço: então, eu precisava de saber, e de saber o mais depressa possível, se eu também era um piolho, como todos, ou um homem. Estava capacitado para transgredir a lei ou não estava? Tinha ousadia para ultrapassar os limites, para tomar este poder, ou não? Era uma criatura trêmula ou tinha o direito? (...), matei eu a velha? Eu me matei a mim mesmo, eu não matei a velha! Matei-me ali, de uma vez para sempre! Quem matou a velha foi o diabo e não eu...” (Crime e Castigo, pag. 163-164).

Podemos dizer que nessa primeira confissão de Raskólnikov, os elementos do ódio de sua desgraçada condição e impotência associados a uma culpa inexplicável que o levará a entregar-se à polícia, são a constatação de que a personagem, enfim, capitula aos instintos vulgares – ousamos dizer, a moral dos fracos – e vai buscar na prisão e na leitura dos Evangelhos a autopunição que o liberte da culpa que o corrói e o castigo que traga a paz. Concluimos esta comunicação com as palavras de Nietzsche no final da Genealogia:

“Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao

que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio - tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, mas é e continua sendo uma vontade!... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer... (GM, III, 28).

BIBLIOGRAFIA

- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Conhecimento e Liberdade em Schopenhauer

Flamarion Caldeira Ramos (FAPESP – USP)

Orientadora: Maria Lúcia Cacciola

Introdução

Sabe-se que, para Schopenhauer, seguindo os passos já dados por Kant na “Estética Transcendental”, o mundo deve ser considerado por um lado como fenômeno, isto é, como objeto em relação a um sujeito e, por outro, como coisa-em-si, ou seja, independente de qualquer representação do sujeito. O ponto de vista da representação toma os objetos do mundo como subordinados às formas puras de apreensão do sujeito, a saber, o tempo o espaço e a causalidade que formam o princípio de razão. Mas esta perspectiva incide apenas sobre um lado das coisas e exige para ser completada o ponto de vista do mundo em si mesmo, independente do princípio de razão. E, segundo Schopenhauer, a vontade humana é o fenômeno mais adequado para representar o em si dos objetos do mundo. Para o autor, se o próprio filósofo não fosse nada mais do que o puro sujeito que conhece, seria impossível encontrar a significação própria deste mundo. Mas “a verdade é que no caminho da representação, nunca se pode ir além da representação: ela é uma totalidade fechada e não tem, nos seus próprios meios, nenhum fio que conduza à essência da coisa-em-si, que difere dela *toto genere*”¹. O Conhecimento, porém, tem como condição necessária a existência de um corpo, cujas modificações são o ponto de partida do entendimento para a intuição desse mundo. O indivíduo é, assim, ao mesmo tempo, o sujeito do conhecimento e encontra aí a chave do enigma do universo: a Vontade². O corpo é dado ao sujeito de duas maneiras distintas: como representação no conhecimento fenomenal e como princípio imediatamente conhecido, como vontade.

Para poder falar da coisa-em-si, Schopenhauer procede a uma analogia: ele estende a todos os fenômenos o que acontece com o fenômeno humano, pois se eles são semelhantes ao corpo humano enquanto representação, o resto, pela sua essência, deve ser o mesmo que em nós chamamos vontade, já que fora da vontade e da representação não podemos pensar nada.³ Assim, a relevância das pesquisas morais sobrepõe-se às físicas, já que elas “se referem quase diretamente à coisa-em-si”.⁴ Portanto, o conhecimento do Eu conduz ao conhecimento da coisa-em-si, que, juntamente com o ponto de vista da representação, forma o conhecimento do mundo em sua totalidade que é a tarefa da metafísica. É dessa forma que o filósofo se detém, em sua *Crítica da Filosofia Kantiana*, à solução da “Terceira Antinomia” cujo tema é a liberdade, por descobrir aí o germe da sua própria concepção de vontade como coisa-em-si. Schopenhauer diz que Kant “justamente aqui, quanto à idéia de liberdade, é obrigado a falar detalhadamente da coisa-em-si, que, até então, só foi vista no pano de fundo. Isso é muito significativo para nós que identificamos a coisa-em-si com a vontade. Está aqui o ponto, onde a filosofia de Kant conduz à minha, ou onde esta provém a partir daquela, como de seu tronco.”⁵

Crítica à moral kantiana

Embora se considere o principal herdeiro da filosofia kantiana, Schopenhauer não deixa de criticar a forma pela qual Kant deduz a liberdade. Com efeito, Kant constrói sua ética a partir da idéia de lei moral. O valor moral das ações, dessa forma, não repousa na intenção com que elas são realizadas, mas na máxima que é seguida. E o valor do caráter, o mais alto valor moral consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever. Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral não pelo propósito que com ela se quer atingir, nem depende da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação foi praticada. O dever é então “a necessidade de uma ação por respeito a lei”⁶, e a razão é prática quando realiza o raciocínio que estabelece uma lei para a vontade. Essa lei é o princípio ou proposição fundamental da ética kantiana, e só nos resta saber agora qual é o seu conteúdo. O imperativo categórico é a lei que resulta desse processo de pensamento e a matéria desta lei consiste na sua própria forma, que não é senão sua própria legalidade. Esta, por sua vez, consiste em valer para todos, portanto, na sua universalidade que é, assim, o conteúdo da lei. Essa lei proclama: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”⁷

Mas o que garante a possibilidade da lei moral, enquanto fundamento da ética, é a idéia de liberdade. Na *Crítica da Razão Prática* Kant diz: “se não houvesse nenhuma liberdade, de modo algum se encontraria em nós a lei moral”⁸. Isso se deve ao fato de que a lei moral implica, desde o início, que a vontade humana seja causa livre, pois o dever exige que nós nos determinemos por um motivo puramente racional, desembaraçado de todo motivo da sensibilidade, o que vem a ser a própria definição de liberdade: “A liberdade, no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade”⁹.

Kant reconhece que na natureza tudo acontece segundo leis necessárias. Mas um ser racional pode agir segundo a representação de leis, isto é, segundo princípios. É neste sentido que Kant diz que só o homem tem uma boa vontade: ela é “a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais”¹⁰. O imperativo categórico é necessário, devido ao conflito que existe entre a razão e a vontade. Assim, para Kant, uma boa vontade “é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, que dizer como bom”¹¹. É porque somos seres racionais finitos que devemos obedecer ao “mandamento da razão” ao imperativo, pois não possuímos uma vontade absolutamente boa, e sim uma vontade que nem sempre obedece aos princípios racionais.

Schopenhauer critica a ética de Kant, por considerar que por detrás dela paira sempre “o pensamento de que o ser íntimo e eterno do homem consistiria na razão”¹². O filósofo detecta, assim, um pressuposto teológico oculto na origem da razão prática: a alma imortal. A razão prática teria surgido então como uma reminiscência da doutrina das duas substâncias que compõem o homem: o corpo material e a alma imaterial. De acordo com essa doutrina, a alma é capaz de conhecer e de querer. A faculdade de conhecer e de desejar são inferiores ou superiores na medida em que se relacionam ou não com o corpo. Na forma inferior de conhecimento e de vontade, que se dá

com o concurso do corpo, o conhecimento é obscuro e a vontade má, mas a alma, enquanto intelecto puro, poderia conhecer sem o corpo, através de noções abstratas e a vontade será considerada boa se obedecer a tais noções.

Ora, Schopenhauer não admite a existência de uma razão pura prática, uma faculdade de desejar no seu sentido superior que pudesse ser fonte de uma causalidade por liberdade e, portanto, do ato moral¹³. A crítica de Schopenhauer baseia-se na recusa da determinação da vontade pela razão, isto é, na recusa daquilo que constitui a possibilidade da liberdade em Kant. Para compreender o sentido da crítica de Schopenhauer, é preciso ter em vista que um dos principais resultados de sua metafísica é a afirmação da primazia da vontade sobre o intelecto e que tanto a razão como a faculdade de conhecimento são, para ele, algo secundário, algo pertencente ao fenômeno, condicionado pelo organismo, ao passo que o núcleo próprio e originário do ser humano é sua vontade¹⁴. A vontade, como coisa-em-si, é absolutamente diferente do seu fenômeno e independente de todas as formas fenomenais nas quais penetra para se manifestar. Ela é estranha ao princípio de razão, ao qual pertencem além da causalidade, o espaço e o tempo. Como espaço e tempo enquanto formam o princípio de individuação são as condições de toda a pluralidade, e a vontade é sem fundamento (*grundlos*), ainda que cada um de seus fenômenos estejam completamente submetidos ao princípio de razão, ela é totalmente independente da pluralidade, pois é *una* como qualquer coisa que está fora do espaço e do tempo, fora do princípio de individuação, isto é, de toda a possibilidade de pluralidade¹⁵. No entanto, o fenômeno da vontade está submetido à lei de necessidade, ao princípio de razão. Assim, a vontade humana, enquanto fenômeno da coisa-em-si, obedece a leis tão sem exceção e tão inquebrantáveis quanto as leis da natureza. O que rege a vontade humana é a lei da motivação, uma espécie de causalidade interna que ordena que a partir de um motivo suficiente uma ação determinada ocorre necessariamente. Os atos de vontade recebem, pois, uma determinação tão rigorosa quanto qualquer fato físico, para isso concorrendo, de um lado o caráter e, de outro, o motivo.

Qualquer coisa do mundo tem suas qualidades e suas forças, que a cada solitação duma espécie determinada respondem através de uma reação também determinada: estas qualidades constituem o seu caráter que Schopenhauer define como “a essência empiricamente reconhecida, constante e imutável, de uma vontade individual”¹⁶. Do caráter do homem os motivos fazem sair os seus atos de forma necessária. A sua conduta revela o seu caráter empírico; este, por sua vez, revela seu caráter inteligível, isto é, a vontade em si de que ele é fenômeno¹⁷.

Cada um de nós, *a priori*, e enquanto obedece ao primeiro movimento da natureza, julga-se livre em cada uma das suas ações; é apenas *a posteriori*, por experiência e reflexão que reconhecemos a necessidade absoluta das nossas ações e como elas brotam do choque do caráter com o motivo. Kant demonstrou a coexistência desse determinismo com a liberdade de que goza a vontade em si, através da distinção do caráter inteligível do empírico. O primeiro é um ato da vontade, exterior ao tempo, indivisível e inalterável; esse ato desdobrado no tempo e no espaço, e segundo as formas do princípio de razão, é o caráter empírico que se revela aos olhos da experiência através de toda a conduta e todo o curso da vida do indivíduo. O que

produz a ilusão duma liberdade empírica da vontade, e com isso a de uma liberdade atribuída aos atos particulares é a situação do entendimento em presença da vontade, o seu estado de isolamento e de subordinação¹⁸. Mas o entendimento conhece as determinações da vontade apenas por experiência, *a posteriori*. O intelecto não tem acesso ao caráter inteligível, que faz com que sendo dados os motivos, *uma só* determinação seja possível, o que torna esta determinação necessária. Assim, a decisão da vontade é indeterminada apenas para o intelecto, para o sujeito do conhecimento. Em toda escolha que se faz a decisão é, em si mesma, determinada e necessária. O intelecto pode apenas esclarecer a natureza dos motivos por todos os lados e até nos recônditos, quanto a vontade, em si mesma, "ela é impenetrável para ele, ainda mais, inacessível"¹⁹

O Mistério da Liberdade

Segundo Schopenhauer, para quem conhece o caráter empírico e os motivos de um homem, sua conduta futura será tão previsível quanto um eclipse do sol ou da lua. Pois "se a natureza é conseqüente, o caráter também o é: nenhuma ação deve acontecer senão de acordo com o que o caráter exige, do mesmo modo que todo fenômeno está de acordo com uma lei da natureza."²⁰ Vemos assim que para Schopenhauer o intelecto é estrangeiro à vontade, se ele lha fornece os motivos, "ele não entra no laboratório secreto onde se preparam as resoluções."²¹ A crença numa liberdade empírica da vontade depende da teoria que faz residir a essência do homem numa alma, na qual o pensamento abstrato subordina a vontade. Mas sendo esta o solo primitivo, a realidade primeira, o conhecimento vem simplesmente sobrepor-se aí, para depender dela, para a ajudar a manifestar-se. Desse modo, todo homem deve à sua vontade ser o que é; seu caráter existe nele primitivamente, já que o querer é o próprio princípio do seu ser, pois *operari sequitur* esse: o que se faz segue-se do que se é.²²

A diferença entre o homem e o animal, segundo o autor, consiste em que o último tem sua vontade submissa à ação imediata dos objetos presentes, enquanto o primeiro se determina independentemente dos objetos presentes, segundo idéias que para ele são motivos.²³ Essa liberdade relativa modifica a maneira pela qual se exerce a motivação, mas a *necessidade* da ação dos motivos permanece a mesma. O pensamento se torna motivo, como a percepção, assim que ele pode exercer sua ação sobre a vontade humana. Assim, diz Schopenhauer, "o homem não pode fazer aquilo que ele se persuade estar em seu poder senão quando motivos particulares para isso o determinam."²⁴ Portanto, para Schopenhauer, se se admitisse a liberdade da vontade, cada ação humana seria um milagre inexplicável, um efeito sem causa.

No entanto, depois de mostrar que a hipótese da liberdade deve ser absolutamente afastada e que todas as ações humanas estão submetidas à mais inflexível necessidade, Schopenhauer chama atenção para um dado da consciência que revela a existência da liberdade: o sentimento da responsabilidade moral que está presente mesmo no espírito daquele que reconhece a necessidade do encadeamento causal dos nossos atos²⁵. O sujeito reconhece que esta necessidade está submetida a uma condição subjetiva, mas que objetivamente, nas circunstâncias presentes,

portanto sob a influência dos mesmos motivos que a determinou, uma ação diferente da que aconteceu era perfeitamente possível, desde que ele fosse outro. Por ele mesmo, porque ele tem tal caráter e não outro, uma ação diferente não era, na verdade, possível; mas nela mesma, e portanto, objetivamente, ela era realizável²⁶. Sua responsabilidade, que sua consciência lhe atesta, não se relaciona pois ao ato senão aparentemente: no fundo, é sobre seu caráter que ela recai e é dele que ele se sente responsável. E como o sentimento dessa responsabilidade é o único dado que nos faz concluir pela existência da liberdade, ela deve residir lá onde a responsabilidade reside, a saber, no *caráter do homem*²⁷. A responsabilidade moral do homem refere-se, primeiro, àquilo que ele faz, mas no fundamento, àquilo que ele é, porque a liberdade está no ser (*esse*) e não na ação individual (*operari*). O homem, para Schopenhauer, não conhece e depois quer o que conhece, mas na verdade ele primeiramente quer e depois conhece o que quer.²⁸ Na verdade ele já é aquilo que ele quer.²⁹

Portanto, é por aquilo que fazemos que reconhecemos aquilo que somos. Graças a essa concepção de liberdade, todas as ações do homem são verdadeiramente sua própria obra. Segundo o filósofo, a moral só adquire seu pleno direito quando o homem é visto como o seu próprio autor, não tendo, pois, sua origem na obra de um ser diferente dele, caso em que a responsabilidade de suas ações não recairia sobre ele, mas sobre seu criador.³⁰ Mas o que nos resta se não há liberdade nas ações e desde o nascimento a conduta de cada um está fixada e permanece, no essencial, idêntica a si mesma até o fim, pois o caráter é inato e imutável? A conduta de um homem pode até mudar de acordo com seu conhecimento, mas não se pode concluir disso uma mudança no seu caráter: "o que o homem quer realmente, o que ele quer no fundo, o objetos dos desejos do seu ser íntimo, a finalidade que eles perseguem, não há ação exterior, nem instrução que possa mudar: sem isso poderíamos criar o homem de novo."³¹

O conhecimento só pode mostrar à vontade que ela usa mal os seus meios: faz-lhe perseguir a mesma finalidade, mas segundo vias diferentes. Com o tempo aprendemos a nos conhecer, a ver quanto diferimos do que pensávamos ser: e a descoberta pode nos horrorizar³². Daí pode surgir o arrependimento, o qual não consiste numa mudança da vontade mas numa alteração do pensamento. Ele é uma correção da nossa noção da relação entre um ato e seu verdadeiro fim. Aquilo de que posso arrepender-me não é, portanto, do que quis, mas do que fiz: induzido em erro por falsas noções, agi de maneira pouco conforme ao meu querer. Mas já o remorso é muito diferente do arrependimento pois é uma mágoa que vem do conhecimento que a pessoa toma da sua própria natureza em si, isto é, considerada como vontade. O sentimento do remorso pode ser considerado como o ponto de partida para as ações virtuosas que, como veremos, conduzirão para a realização daquilo que Schopenhauer considera como o único ato livre do indivíduo, a negação da vontade. Como diz Alexis Philonenko³³, o remorso funciona à sua maneira como o cogito da moral schopenhaueriana, mas longe de operar como um princípio de construção, ele introduz todas as dúvidas imagináveis sobre o valor da vida e sobre o sentido do mundo.

Afirmção e negação da vontade

Assim, a vontade que encontra no homem sua objetivação mais perfeita e que melhor conhece a si mesma, ou continua a querer aquilo que já cegamente queria, e o conhecimento torna-se um motivo para o agir, ou então esse conhecimento torna-se um *calmante* em que toda vontade fica adormecida por ele³⁴. É preciso pois conhecer o caráter do querer viver pois o grande problema é justamente essa vida que se trata de querer ou não querer. Consideremos pois a Vontade. Ela consiste num esforço que jamais atinge um alvo verdadeiro, uma satisfação final, em nenhuma parte um lugar de repouso. Segundo Schopenhauer, a Vontade, em todos os seus graus de manifestação, tem falta total de uma finalidade última, deseja sempre, sendo o desejo todo o seu ser. É por isso que só podemos conceber os seres do mundo num estado de perpétua dor, sem felicidade durável. Isso porque todo desejo é sofrimento, enquanto não é satisfeito, pois nasce duma falta. Como não existe fim último para o esforço, não existe termo para o sofrimento. E à medida que a vontade reveste uma forma fenomenal mais completa, o sofrimento se torna mais evidente, pois conforme o conhecimento se ilumina, a consciência se eleva, a desgraça também vai crescendo.³⁵

A partir dessa impossibilidade de satisfação, dessa perpétua condenação ao desejo, Schopenhauer estabelece a célebre fórmula: "A vida oscila, portanto, como um pêndulo, da direita para a esquerda, do sofrimento ao tédio"³⁶ O movimento da vida está submetido ao movimento do desejo, e o desejo "tem por princípio uma necessidade, uma falta, logo, uma dor"³⁷ A alegria do homem é apenas uma felicidade negativa, a alegria de se recusar à vontade e, assim, evitar os aborrecimentos. Enquanto dominado pela vontade, ele conhece apenas a oscilação entre o tédio e o sofrimento.

Portanto, para Schopenhauer, o sofrimento é o fundo de toda vida. Afirmar a vontade é afirmar uma existência que não passa de uma queda perpétua na morte.³⁸ A vida do nosso corpo é apenas uma agonia travada sem cessar, uma morte repelida de instante em instante; é aquilo que se decompõe a todo momento. Ao revelar o caráter absurdo, *grundlos*, da vontade de viver, Schopenhauer situa o homem em uma vida absurda: a vida da Vontade. No parágrafo 114 de seu Ensaio "Acerca da Ética". Schopenhauer caracteriza o homem como o "animal malvado *par excellence*"³⁹. O gênero humano, "no qual encontramos todos os graus de indignidade e crueldade" mostra que, no fundo, "o homem é um animal selvagem terrível. Com relação aos outro animais que não torturam jamais unicamente por torturar, o homem possui um caráter diabólico, que é "bem pior do que o caráter simplesmente animal".⁴⁰

Contudo, apesar de apresentar todas essas características, vemos no mundo alguns raros mas efetivos exemplos de conduta moral. Como a filosofia de Schopenhauer pretende interpretar e esclarecer aquilo que é e efetivamente acontece, ela deve explicar como e por que são possíveis certas atitudes morais. Analisando, no Ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, os móveis das ações morais, Schopenhauer chega a conclusão de que o critério de uma ação dotada de valor moral é a ausência de toda motivação egoísta e, assim, uma ação só terá valor moral se ela visar o bem estar de outrem. Mas para que eu possa querer o bem estar de outrem é preciso que eu o queira como se fora o meu próprio e isso "pressupõe, necessariamente, que eu me compadeça com o seu mal estar, que eu o sinta como se fora apenas meu"⁴¹ Isso, por sua vez, só pode

ocorrer se houver uma identificação com o outro, ou seja, uma total supressão da diferença entre esse outro e a minha pessoa na qual se baseia o egoísmo, que é o motivo anti-moral por excelência. Esse processo não é, segundo o autor, “sonhado ou apanhado no ar” mas o fenômeno comum da compaixão, que se observa no dia-a-dia. Assim, a compaixão, enquanto fenômeno originário da ética é a base de toda justiça e do amor ao próximo, pois ela faz com que a diferença entre os indivíduos deixe de ser absoluta.

A ética recebe seu fundamento metafísico na supressão da individualidade, que é apenas mera aparência, e na unidade da essência de todos os seres: “A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha *representação*. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência. Este conhecimento, para o qual em sânscrito, a expressão corrente é ‘tat-tvam-asi’ quer dizer, ‘isto é tu’ é aquilo que irrompe como *compaixão*, sobre a qual repousa toda virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda boa ação. Este conhecimento é aquele pelo qual, em última instância, dirigem-se todos os apelos à doçura, à caridade, à clemência, pois é uma lembrança da consideração de que todos nós somos uma e a mesma essência.”⁴² Como diz José Thomaz Brum⁴³, “Schopenhauer concebe uma identidade entre *vontade*, *vida*, e *presente* para significar que a vida permanece em uma espécie de eternidade ‘imóvel’”. Assim, os indivíduos estão submetidos ao devir, mas essa vida individual é uma ilusão fabricada pelo nosso intelecto pois a verdadeira vida está além do indivíduo. É por essa razão que o filósofo propõe, como fundamento de sua ética, a superação da visão do homem como indivíduo e o desaparecimento do ser individual nessa vida universal anônima.

Mas o conhecimento da identidade do querer em todos os seus fenômenos e a percepção do conjunto das coisas, de sua essência, e que ela consiste “num escoamento perpétuo, num esforço estéril, numa contradição íntima e num sofrimento contínuo”⁴⁴, tudo isso conduz o homem ao mais alto grau de consciência moral: a negação do querer viver. Nesse estágio, a vontade desliga-se da vida: “ela vê nos prazeres uma afirmação da vida, e tem horror deles”⁴⁵ O homem chega ao estado de abnegação voluntária, de resignação, de calma verdadeira e de estagnação absoluta do querer. A sua vontade dobra-se: ela já não afirma a sua essência, representada no espelho do fenômeno, ela nega-o. A esse homem que, para Schopenhauer, compreendeu tudo, já não basta amar os outros como a si próprio, e fazer para eles o que faria por si mesmo: “nasce nele um desgosto contra a essência da vontade de viver, de que o seu fenômeno é a expressão, contra essa essência que é o fundo e a substância dum mundo de que ele vê a lúgubre miséria.”⁴⁶

Dessa forma, a liberdade só se apresenta no fenômeno, no próprio ato de negação da vontade, pois o ato de compaixão não é, como ação submetida à lei de motivação, um ato propriamente livre, sendo-o apenas por sua referência à vontade como caráter inteligível. O ato de negação da vontade é o único caso em que caráter empírico e caráter inteligível coincidem, pois aí o fenômeno entra em contradição consigo mesmo:

“Na verdade, a liberdade propriamente dita, isto é, o estado de independência na região do princípio de razão, pertence apenas à coisa-em-si, não pertence ao fenômeno cuja forma essencial é o princípio de razão, elemento da necessidade. O único caso em que essa liberdade se torna diretamente visível no mundo dos fenômenos, acontece quando ela põe fim ao próprio fenômeno; e como, apesar de tudo, o simples fenômeno, enquanto elo da cadeia de causas, isto é, o corpo vivo, continua a existir no tempo que contém apenas fenômenos, a vontade que se manifesta através desse corpo se encontra então em contradição com ele, pois ela nega o que ele afirma”⁴⁷

Para o autor, a contradição entre aquilo que ele afirmou a respeito da determinação necessária da vontade pelos motivos em razão do caráter e sobre a possibilidade de suprimir completamente o querer e reduzir os motivos à impotência, é apenas a expressão da contradição real que se produz quando a vontade em si, livre, intervêm diretamente em seu fenômeno que é submetido à necessidade. Para resolver essa contradição, Schopenhauer diz que a disposição que retira o poder dos motivos em relação ao caráter não vem diretamente da vontade, mas de uma transformação do conhecimento. Ao conhecer-se a si mesmo, isto é, ao conhecer a vontade em si de que ele é fenômeno, o homem, pela transformação nele ocorrida com o remorso⁴⁸, passa a negar o querer e, por isso, os motivos deixam de ser determinantes, já que o caráter foi suprimido: “Desde que o princípio de individuação foi para sempre destruído, desde que se compreendeu que é uma vontade, a mesma em todo lugar que constitui as Idéias e mesmo a essência da coisa-em-si, desde que se retirou desse conhecimento um apaziguamento geral do querer, os motivos particulares se tornam impotentes; pois o modo de conhecimento que os correspondiam é abolido e trocado por um conhecimento completamente diferente. O caráter não pode jamais se modificar parcialmente; ele deve, com o rigor de uma lei natural, executar em detalhe as ordens da vontade de que ele é fenômeno de conjunto; mas o conjunto mesmo, isto é, o caráter, pode ser completamente suprimido pela conversão do conhecimento”⁴⁹.

Portanto, para Schopenhauer, o conhecimento chegado ao seu mais alto grau de perfeição consome e aniquila o querer viver, e o objetivo da vida não é outro senão o aprendizado de que melhor valeria simplesmente não ter nascido, pois “o verdadeiro triunfo do ser é o triunfo do nada”⁵⁰.

NOTAS

¹ *Crítica da Filosofia Kantiana*. Ed. Abril, pág. 156.

² Cf. *Le Monde comme Volonté et comme Representation*, trad. de A. Burdeau e R. Roos, Paris: PUF, 1966, pág. 141.

³ Cf. *Ibid.*, pág. 147.

⁴ *Ibid.*, pág. 1354.

⁵ *Op. Cit.*, pág. 155.

⁶ *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, In: "Os Pensadores" Trad. de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pág. 114.

⁷ *Ibid.*, pág. 129.

⁸ Trad. De Artur Morão, Edições 70, pág. 12.

⁹ *Crítica da Razão Pura*, trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993, pág. 63 (B562).

¹⁰ *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Op. Cit.*, pág. 134.

¹¹ *Ibid.*, pág. 123.

¹² *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, São Paulo: Martins Fontes, 1995, pág. 35.

¹³ Cf. Cacciola, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, pág. 146.

¹⁴ Sobre isso, cf. o capítulo 19 dos *Suplementos ao Mundo Como Vontade e Representação*: "Do primado da vontade na autoconsciência"

¹⁵ Cf. *Le Monde...*, *Op.*, cit., pág. 155-6.

¹⁶ Cf. *Essai sur le libre arbitre*. Trad. de S. Reinach. Paris: Félix Alcan, 6° ed., 1894, pág. 188.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, pág. 365.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 369.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 371.

²⁰ *Ibid.*, *Idem*.

²¹ *Ibid.*, pág. 908.

²² *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. cit., pág. 91.

²³ Cf. *Op. Cit.*, págs. 79-80.

²⁴ Cf. *ibid.*, pág. 84.

²⁵ Cf. *ibid.*, pág. 185.

²⁶ Cf. *ibid.*, págs. 185-6.

²⁷ Cf. *ibid.*, pág. 187.

²⁸ Cf. *Le Monde...*, pág. 372.

²⁹ Cf. *Essai sur le libre arbitre*, *Op. Cit.*, pág. 194.

³⁰ Cf. *Le Monde...*, pág. 1355.

³¹ *Ibid.*, pág. 374.

³² Cf. *ibid.*, pág. 376.

³³ *Schopenhauer: Une philosophie de la tragédie*. Paris: PUF, págs. 218-219.

³⁴ Cf. *ibid.*, pág. 390.

³⁵ Cf. *ibid.*, pág. 392.

³⁶ *Ibid.*, pág. 394. Cf. Raymond, Didier, *Schopenhauer*. Le Seuil, 1979, pág. 116: "o tédio é o problema específico da filosofia de Schopenhauer"

³⁷ *Ibid.*, *idem*.

³⁸ Cf. *ibid.*, pág. 393.

³⁹ *Parerga e Paralipomena*, Coleção "Os Pensadores" pág. 197

⁴⁰ *Ibid.*, *idem*.

⁴¹ *Sobre o Fundamento da Moral*, *Op. Cit.*, pág. 129.

⁴² *Ibid.*, p, 207-208.

⁴³ *O Pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, pág. 34.

⁴⁴ *Le Monde*, Op. Cit., pág. 475.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 476

⁴⁶ *Ibid.*, *idem*.

⁴⁷ *Ibid.*, págs.504-5.

⁴⁸ Para Philonenko (*Op., cit.*, pág. 219), o remorso, que nos assegura que nosso próprio eu não vale nada, pode muito bem nos levar a pensar que o mundo não vale mais.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 505.

⁵⁰ Philonenko, A, *Op. Cit.*, pág. 241: "A doutrina de Schopenhauer culmina na apoteose, não da luz, mas da noite, não na santificação da vida, mas no silêncio divino da vontade chegada à sua negação" *Ibid.*, *idem*.

Reminiscência e morte no *Fédon* de Platão

Flaviana Martins de Lima (PET – UFPR)

Orientador: Prof. Joel Alves de Souza

Esta pesquisa tenta dialogar com a questão da Reminiscência na obra platônica. Na impossibilidade de contar com uma teoria do conhecimento que pudesse determinar positivamente essa questão, venho trabalhando alguns diálogos onde a Reminiscência ganha um espaço maior. Escolhi expor aqui um trabalho sobre o *Fédon* por se tratar de um texto bastante freqüente e também por se tratar de minha leitura mais recente no âmbito desta pesquisa.

Embora esse discurso sobre a Reminiscência incida nos textos sob maneiras diversas, ele está constantemente remetido a um conhecimento adquirido de antemão pela alma dos homens antes de eles nascerem. Reside aí a constância da referência: são as almas que promovem o conhecimento, pois antes da unirem-se aos corpos, num momento anterior à sensibilidade, conviveram com as “idéias” das coisas no Hades. E são essas coisas, as coisas do mundo, que os homens vão conhecer quando receberem a alma no momento de seu nascimento.

Segundo o texto, as almas dos homens contemplam as “idéias” das coisas mas se esquecem dessa contemplação quando atreladas aos corpos, de forma que os homens vão se lembrando desse conhecimento através da alma ao longo da vida. E reminiscência é justamente isso: um trazer-de-novo-à-mente, uma lembrança que não é memória, que é tanto mais eficiente quanto mais reto for o nosso espírito, quanto mais próximos estivermos de uma disposição autêntica à *sophia*. E que melhor maneira de se estar tomado pela retidão ou de se colocar a caminho da *sophia* que não a filosofia?

No diálogo *Mênon* (exemplo do escravo), Sócrates afirma que com perguntas bem conduzidas todo homem é capaz de conhecer. Assim, o conhecimento é constitutivo da natureza do homem: através de uma retidão do pensamento, uma certa espécie de saber que mora na alma dos homens revê a si mesmo e nesse reconhecer identifica aquilo que havia contemplado antes de nascer. O conhecimento derivado daquilo que a alma guarda desde o instante de sua gênese no tempo, e portanto o saber que o homem encontra em si mesmo, é ele próprio um si possível do homem. Por isto a filosofia seria uma disposição segundo a qual é possível ao homem conduzir-se desde si para este conhecimento, para esta visão especial capaz de perceber de repente aquilo que permanecia oculto, invisível.

Já no diálogo *Fédon*, a filosofia aparece como uma preparação para a morte; mas é necessário pensar no que consiste realmente essa morte, considerando três aspectos:

1. a filosofia é um cuidado com as coisas da alma;
2. a morte é a separação entre alma e corpo;
3. é a alma que conhece. Como ela é imortal, conhece fora do tempo as coisas como elas são também fora do tempo, ou seja, a alma conhece o que as coisas são

sempre, o que guardam em si de permanente – o que no diálogo *Fédon* será chamado de igualdade em si.

Este trabalho, no intuito de alcançar a Reminiscência, tenta apresentar a filosofia como morte, o por que da necessidade de o filósofo desprezar os assuntos do corpo e de que forma esse desprezo não significa uma disposição ascética que nega o corpo em nome de uma afirmação *espiritual*... Tenta articular essa morte a que se refere Sócrates como um ideal de disponibilidade e dedicação, exigindo do filósofo que procure manter a *sophia* (ou a *philosophia*) como meta e caminho de si, tendo em vista uma abertura àquele não-esquecimento que o permite conhecer nas coisas; e nesse co-nascimento revelar o que para Sócrates constitui o ser mais próprio do homem, que é saber.

*Um verdadeiro amante da sabedoria há
de estar firmemente convencido de que a não
ser lá [no Hades] em parte alguma poderá
encontrar a verdade em toda sua pureza*
Platão, *Fédon*, 68b.

No diálogo *Fédon* de Platão, o personagem Fédon se incumba da tarefa de narrar a Equícrates as conversas travadas no dia da morte de Sócrates. Desde o seu julgamento, amigos e admiradores de Sócrates juntavam-se a ele na prisão levando os dias em conversas filosóficas à espera da volta do navio enviado a Delo.

Como Teseu, Sócrates entregou-se à morte e, nesta entrega, salvou a si mesmo e a seus amigos, como podemos concluir de sua afirmação de que não há melhor caminho que uma alma sábia possa almejar que o caminho da morte. <cito 61 c> “Apresenta a Eveno saudações de minha parte, acrescentando que, se ele for sábio, deverá seguir-me o quanto antes”. São três argumentos: (1) aquele que é sábio deve desejar a morte; (2) porque é melhor estar morto do que vivo; (3) mas não é permitido violentar a si mesmo.

A fala de Sócrates nos causa certo espanto: como o filósofo pode desejar a morte e ainda assim não incorrer em violência contra si mesmo? Ora, nenhum homem deve desejar mal a si mesmo pois são propriedades dos deuses. Como em <62 b> “aquilo dos mistérios, de que nós homens, nos encontramos numa espécie de cárcere que nos é vedado abrir para escapar, afigura-se-me de peso e nada fácil de entender. Uma coisa, pelo menos, Cebes, me parece bem enunciada: que os deuses são nossos guardiães, e nós, homens, propriedades deles.”

Diante das interpelações de Cebes e Símiás – de que parece insensato pressupor que o sábio deve preferir a morte e livrar-se da tutela divina, recusando a vida e a companhia do bem – Sócrates afirma que o sábio deve acolher a morte desde que a divindade assim o disponha, pela esperança de vir a participar do mais valioso dos bens. O primeiro benefício seria juntar-se aos homens bons e aproximar-se dos deuses. Desta maneira ao admitirmos <como em 64 a> “que embora os homens não percebam, é possível que todos que se dedicam verdadeiramente à filosofia a nada

mais aspiram do que a morrer e estarem mortos” ao admitirmos isso, precisamos considerar de que modo o filósofo deseja a morte e, principalmente, no que consiste propriamente esta morte.

Levando em conta o dito dos *aporétoi*, a morte é a separação entre corpo e alma, de modo que um e outro permaneçam isolados em si mesmos. Somos impelidos também a distinguir ainda entre as atividades que dizem respeito ao corpo das atividades que dizem respeito à alma. Além dessa distinção, Sócrates caracteriza a conduta de um verdadeiro filósofo como um estrito cuidado com as coisas da alma, desprezando uma dedicação excessiva às atividades que favorecem o corpo e que se colocam para o homem quase sempre como fonte de prazer, como comer, beber, exercitar-se e adornar o corpo. E se o filósofo se ocupa com as coisas da alma e se essa ocupação é morrer, as atividades que favorecem o corpo e que são comuns e fazem parte do cotidiano está legada infalivelmente a aproximar-se da vida. <65a> “essa é a razão de na opinião da maioria dos homens não merecer viver o indivíduo a quem nada disso [comer, beber, exercitar-se...] é agradável e que não se importa com tais práticas, por achar-se muito mais perto da condição de morto e por não dar a menor importância aos prazeres alcançados por intermédio do corpo”

A morte que Sócrates defende significa não somente distinguir corpo e alma, mas praticar com afinco a nutrição da alma. Mas qual o alimento da alma? O alimento da alma é o conhecimento, o conhecimento da verdade. Daí o corpo constituir-se como um obstáculo à atividade do filósofo. O apego desmedido à sensibilidade permitida pelo corpo, pelos sentidos constitui-se como um desvio ao reto caminho do entendimento já que a experiência proporcionada pelos sentidos não é precisa. Cito: <65c> “Ora, a alma pensa melhor quando não tem nada disso a perturbá-la, nem a vista, nem o ouvido, nem dor, nem prazer de espécie alguma, e, concentrada ao máximo em si mesma, dispensa a companhia do corpo, evitando tanto quanto possível qualquer comércio com ele, e esforça-se por apreender a verdade. (...) é nesse estado que a alma do filósofo despreza o corpo e dele foge, trabalhando por concentrar-se em si própria...” É então quando a alma está liberta do julgo do conhecimento empírico, quando se alimenta do pensamento reto através do entendimento ou da opinião verdadeira, o momento em que se aproxima da verdade de si mesma. E aprender a verdade significa aqui vislumbrar nas coisas o que elas têm de verdade – dessa verdade que é revelada pelo esforço do pensamento que lembrou através da reminiscência o ser das coisas mesmas contemplado no Hades antes de a alma unir-se ao corpo e participar da temporalidade, da finitude.

Abre-se então para o homem que deseja o conhecimento das coisas o mais puro possível o caminho de si a si. Enquanto entregue ao engano que a sensibilidade promove, o homem deve buscar um tipo de virtude incomum – a *sophrosyne*: a temperança, um bom senso – que o permita afastar-se da influência que o corpo imprime na alma e no conhecimento que resulta da atividade do pensamento. Pois é capaz de reconhecer por si mesmo aquilo que for extreme de impurezas. É neste sentido que podemos pensar a alma como um si mesmo em movimento: a alma imortal, através dessa peculiar faculdade de conhecimento, impele o homem a procurar em si e por si (através de uma retidão de espírito, de uma crença verdadeira ou de um pensamento

aliado à *sophrosyne*), impele o homem a procurar em si por si o conhecimento que mora em si mesmo, que é o conhecimento da verdade imutável que ela mesma (esse si) um dia contemplou no mundo das coisas invisíveis – o Hades.

É importante notar que a todo momento em que o Sócrates fala da sabedoria como um caminho, um “estar ao lados dos de bem” um objeto de amor e admiração, o que o texto grego traz é *phróneseos*. Esta ocorrência pode indicar que esta “verdadeira sabedoria” ela mesma tem um fundamento corpóreo, é uma sabedoria derivada ou ligada ao *phrén*, é um pensamento sentido, um pensamento sensato. Por isso o ateniense tem o direito de desprezar em seu discurso formas e aspectos da virtude que, distantes dessa *phrónesis*, de nada valem; Cito <69> “Mas não é maneira correta de alcançar a virtude trocar uns prazeres por outros, tristezas por tristezas, ou temores por tremores de outra espécie, como trocamos em miúdos moedas de maior valor. Só há uma moeda verdadeira pela qual tudo isso deva ser trocado: a *phrónesis*. E só por troca com ela ou com ela mesma, é que em verdade se compra ou se vende tudo isso: coragem, temperança e justiça, numa palavra, a verdadeira virtude, a par da *phrónesis*. Separadas (*koritzómēna*) da sabedoria (*dè phronéseós*) e permutadas entre si, todas elas não são mais do que sombra de virtude, servis em toda a linha e sem nada possuírem de verdadeiro nem de são. A verdade em si consiste, precisamente, na purificação de tudo isso, não passando a temperança, a justiça, a coragem e a própria *phrónesis* de uma espécie de purificação.

A morte, a separação entre corpo e alma, assumir o caminho da filosofia é uma forma de purificação. É *katarsis*. Este puro está muito próximo da idéia de translúcido, de claro. O que é puro é distinto e encerrado em si mesmo. Temos então mais um argumento a favor da morte: a purificação que ela proporciona é também um momento de lucidez e distinção. É um momento de realização da alma como *phrónesis* e, portanto, conhecimento da verdade – ou lembrança de um si mesmo que a alma conquistou antes de nascer no tempo junto ao corpo.

Para provar a seus interlocutores que a alma vive depois da morte, depois de separar-se do corpo, Sócrates lança mão da idéia da geração de contrários: assim como só podemos saber que algo cresceu porque antes era pequeno, é próprio de uma oposição universal haver um processo de nascimento que guarde dois sentidos: o que vai de um contrário para o outro e o de sentido inverso. Assim, como o sono tem como contrário e gênese a vigília, e vice versa, o mesmo se dá com a vida, que nasce da morte e que é também geração dela. Então, se o corpo perece com a morte, a alma há de ser o elemento conservador que movimenta a geração e degeneração entre vida e morte. Nessa conservação, quando encerrada em si mesma, a alma contempla as “idéias” das coisas em si, tornando possível a reminiscência quando ela voltar a vida unindo-se ao corpo. Ou seja, na morte, a alma, invisível e imortal, convive no Hades com as coisas invisíveis e imortais – exatamente as coisas que, por fugirem aos sentidos e ao tempo, a sensibilidade dos homens não apreende a não ser por analogia, a não ser segundo uma idéia de igualdade que os remete a alguma coisa na presença de um algo diferente. Cito <73e> “não é possível lembrar-se alguém de um homem ao ver a pintura de uma cavalo ou de uma lira, ou então, ao ver o retrato de Símias, recordar-se de Cebes? (...) E diante do retrato de Símias,

lembrar-se do próprio Símias? (...) em todos esses casos a reminiscência tanto provém dos semelhantes como dos dessemelhantes... Afirmamos que há alguma coisa a que damos o nome de igual; não imagino a hipótese de um pedaço de pau ser igual a outro, refiro-me ao que se acha acima de tudo isso; a igualdade em si. E onde fomos buscar esse conhecimento? Não foi naquilo a que nos referimos há pouco, à vista de um pau ou de uma pedra e de outras coisas iguais, que nos surgiu a idéia de igualdade, que difere das coisas?(...) <75 c> Logo, se o adquirimos antes do nascimento e nascemos com ele é porque conhecemos antes do nascimento. Pois tanto é válido nosso argumento para a igualdade como para o belo e o bem em si mesmos, a justiça, a piedade e tudo o mais a que pusemos a marca de *o próprio que é*.

] <<< pensar o conhecer como justamente essa percepção do que nasce é interessante: aquilo que aparece é aquilo que nasce, aqui, o que nasce do seu contrário. Compreender algo é vislumbrar seu nascimento. Mas essa compreensão só é possível porque a natureza da alma permite a lembrança daquilo que neste algo compreendido não muda nunca, daquilo que, como a alma, não está sujeito ao nascimento. Há então entre a alma que conhece e aquilo que é conhecido uma igualdade escondida neste movimento entre o poder ver (a natureza da alma do homem) e o poder ser visto das coisas que se tornaram visíveis, ou seja, que nasceram.

Sartre: uma ontologia fenomenológica

Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFMG)

Orientadora: Prof. Dra. Maria Theresa Calvet de Magalhães

Ontologia

A ontologia é, na modernidade, o ramo privilegiado da metafísica, ou seja, é sinônimo de metafísica geral. Ela, enquanto ciência geral do ser, já era objeto de investigação na Grécia (implicitamente, por exemplo, em Platão, e explicitamente em Aristóteles). O termo ontologia, no século XVII, retoma uma das significações do ser privilegiadas por Aristóteles, a do ser como substância (ou do ser como *ousia*).

Desde este seu surgimento, no século XVII com Goclenius, a ontologia está ligada a uma investigação relativa a diferentes graus de abstração, sendo, a abstração ontológica, o grau mais elevado, e muitos pensadores como, por exemplo, Nietzsche consideram essa ligação como o “índice de que a própria noção de ser é uma abstração pálida, o grau último de esvaecimento da realidade” (NOTA) E foi justamente esse tipo de interpretação que gerou uma certa “aversão” ao termo, por um período relativamente longo de tempo.

Em Kant, na *Crítica da Razão Pura*, a ontologia passa a ser a própria filosofia transcendental. Ao ocupar o lugar da metafísica geral, a filosofia transcendental (igual a ontologia) nada mais é do que a solução, escreve Kant, “sistematicamente apresentada e desenvolvida” do problema da razão pura, isto é, da questão chave de toda a metafísica. Essa questão era para Kant a seguinte: como são possíveis os juízos sintéticos a priori. Isto é, como são possíveis as proposições da física pura, da matemática pura e da metafísica. Isso significa que a filosofia transcendental (ou ontologia) tem por objeto agora o estudo das condições de possibilidade da ciência. Na leitura de Heidegger a filosofia transcendental seria em Kant a fundação de uma nova ontologia, a re-fundação da ontologia.

Hegel também critica a “antiga” ontologia ou a “antiga” metafísica tal como se encontrava constituída antes da filosofia kantiana (ou seja, a metafísica geral tal como foi concebida no século XVII) pois essa ontologia era apenas uma doutrina das determinações abstratas da essência. Hegel afirma que a sua lógica objetiva (isto é, a Doutrina do Ser e a Doutrina de Essência) ocupa o lugar da ontologia e, portanto, o lugar da metafísica geral.

Em 1913, ao primeiro volume de sua obra *Idéias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*, logo nos primeiros parágrafos, Husserl vai dedicar-se às ciências experimentais e ao aprofundar essa reflexão chega à conclusão, para ele evidente, de que toda e qualquer ciência experimental carece da necessidade e do caráter absoluto, exigidos numa ciência fundamentadora. Ele insiste em distinguir as ciências experimentais das ciências eidéticas. Em ambas se dá uma generalidade, como é próprio de qualquer ciência. As leis das ciências experimentais regulam só os fatos, e são inconcebíveis sem a existência real da natureza em que se apoiam. As ciências eidéticas regulam as essências que, em si mesmas, são inde-

pendentes dos fatos concretos, embora neles se realizem. Deste modo, apresentam-se como absolutas, como independentes da contingência dos fatos e, ao mesmo tempo, dominando-os.

A relação entre a ontologia e a lógica está já patente no fato de Husserl ter atingido o conceito de ontologia, como ele próprio esclarece, quando a busca duma ciência fundamentadora o introduziu na necessidade duma lógica pura. A plena fundamentação exige plena racionalização. A ontologia, segundo sua própria etimologia, coincide com a ciência que pretende dar a íntima razão do ser. Se é verdade que, para Husserl, esta racionalização pertence ao âmbito da lógica, é também certo que deve realizar-se pela ontologia.

Segundo Fragata, o grande mérito da maneira como Husserl concebeu a ontologia foi justamente o de ter chamado a atenção para a necessidade de uma ciência radicalmente fundamentadora, que terá de apresentar-se como reflexão sobre o ser, a fim de que este fosse perfeitamente racionalizado.

Para Heidegger, a filosofia é ontologia e não se confunde com a teologia. As relações da filosofia e da teologia foram determinadas por ele como as de duas ciências absolutamente diferentes uma da outra. A filosofia enquanto ciência do ser nos oferece a dimensão a partir da qual todo dado enquanto tal aparece; a teologia, por sua vez, é uma ciência ôntica (e não uma ontologia) e aqui a dimensão da fé e do que é revelado através dela permite acesso à verdadeira eternidade (Deus); para o filósofo, ao contrário, a eternidade é apenas o conceito vazio de algo permanente, que é derivado de nossa experiência de temporalidade.

O objetivo declarado de *Ser e Tempo* (1927) é o da determinação do sentido do ser. Questão esta que, segundo Heidegger, foi esquecida no decorrer da história da filosofia. Isto porque, segundo ele, vários preconceitos intrínsecos à própria ontologia antiga causaram uma certa indiferença em relação ao problema do ser. De acordo com Heidegger os três principais preconceitos são:

a absoluta generalidade do ser;

a impossibilidade de definir o conceito "ser" (impossibilidade deduzida de sua suprema generalidade);

o de sua evidência (todos compreendem o que significa a palavra ser, porém, esta compreensão comum ou "mediana" demonstraria para Heidegger apenas a incompreensibilidade).

De acordo com Heidegger, na questão a ser elaborada, podemos discernir, como em todo questionamento, não apenas aquilo que é questionado, mas também o que é perguntado, ou seja, o sentido do ser e ainda o próprio ente que nos permite o acesso ao ser, isto é, o interrogado. Enquanto questionado, o ser exige um modo próprio de mostrar-se (de revelar-se) e, por conseguinte, o que é perguntado (o sentido do ser) requer, por sua vez, uma conceituação própria.

Fenomenologia

A palavra fenomenologia também é de formação recente e, enquanto doutrina da distinção da verdade e da aparência, tal como a apresenta Lambert em 1762, não considera a verdade e a aparência como pólos contrapostos mas, ao contrário, como "momentos" de um mesmo processo; a aparência tanto pode constituir-se em ilusão como em fonte de erro, ou operar como manifestação. A fenomenologia apresenta-se como procedimento sistemático para "atingir a verdade através da aparência"

Para Kant, por sua vez, nos seus Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza (o último capítulo) não se trata a rigor da transformação da aparência em verdade, mas da aparição em experiência. Já em Hegel, o que a consciência toma como verdadeiro revela-se ilusório e ela é obrigada, diz ele, a abandonar a sua convicção primeira e passar para uma outra convicção. E assim, na sua Fenomenologia do Espírito, esse se torna o caminho da dúvida e até mesmo do desespero em que a exposição do saber fenomenal é a prática efetiva do desespero ou do que ele chama de ceticismo amadurecido. A fenomenologia é, então, para Hegel um empreendimento de conduzir a consciência ao seu mais alto grau, ou seja, até o ponto em que a lógica se inicia: a exposição do saber fenomenal conduz ao saber real.

A fenomenologia, como o próprio nome diz, é a ciência dos fenômenos, porém, segundo Husserl, seu objetivo é o de descrever os modos típicos segundo os quais os fenômenos aparecem à consciência. O que se manifesta e aparece é o fenômeno, porém não devemos entendê-lo contrapondo a aparência à coisa em si. Nesse sentido, Giovanni Reale nos escreve o seguinte: "eu não escuto a aparência de uma música, eu escuto a música; eu não sinto a aparência de um perfume, eu sinto o perfume" A fenomenologia é considerada por Husserl como uma ciência inteiramente a priori e que estuda a consciência enquanto consciência intencional. A partir de 1913, Husserl designa essa ciência – "a única ciência verdadeira e autêntica" – por fenomenologia transcendental.

O próprio objeto dessa única ciência verdadeira e autêntica que coincide também, segundo Fragata, com a filosofia no seu sentido perfeitamente genuíno e universal, ou seja, o próprio objeto da fenomenologia transcendental ou da ontologia por excelência é justamente ver como cada campo da experiência se instaura na vida transcendental do ego. A diversificação dos diferentes campos de experiência torna-se explícita através dos diferentes tipos de intencionalidade. Aliás, o próprio termo intencionalidade designa em Husserl a relação do Ego com seus correlatos, isto é, a relação transcendental na qual a experiência se desdobra.

Em Heidegger temos primeiro, na "Introdução" de Ser e Tempo, a exposição de um conceito provisório ou preliminar de fenomenologia. Essa exposição volta a etimologia dos dois componentes da palavra fenomenologia: fenômeno e lógos, ambos originários do grego. Inicialmente, fenômeno significa, em grego, aquilo que se mostra em si mesmo, o manifesto. Mas, significa também, o aparente ou a aparência, ou seja, um ente pode parecer o que, segundo Heidegger, realmente não é. Para uma melhor compreensão do conceito de fenômeno, o que é essencial é justamente ver como estas duas significações estão unidas na própria estrutura do conceito de fenômeno. Heidegger designa fenômeno pela sua significação positiva, ou seja, pelo

manifesto. Porém, estes dois termos (o manifesto e o aparente) não têm o significado da palavra alemã *Erscheinung*, que significa aparição.

Já a palavra *lógos* tem várias significações em Platão e Aristóteles que tendem a se diversificar. A tradução literal, discurso, só merece valor se for explicitado o que discurso quer dizer. Aristóteles explicou mais precisamente a função do discurso: “fazer ver” a partir daquilo sobre o que se fala. Sendo assim, o *lógos* pode ser verdadeiro ou falso. A palavra *lógos* pode significar razão, porém, pode também significar “o que”, sendo interpolado na discussão, torna-se visível em sua relação com alguma coisa, em seu “ser-em-relação” *lógos*. Heidegger termina a sua interpretação do discurso apofântico, uma interpretação que procura elucidar a função primária do *lógos* dizendo que esse termo recebe também a significação de relação e do reportar-se.

Em grego, então, fenomenologia quer dizer “fazer ver a partir de si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra por si mesmo”. Em sentido fenomenológico, entretanto, fenômeno para Heidegger “é só aquilo que é ser, e o ser é sempre ser de um ente”. Então, a fenomenologia indica para Heidegger “o modo de acesso e o modo de determinar legitimamente o que a ontologia tem por tema”. A ontologia só é possível então como fenomenologia.

Como para Heidegger, o ser é sempre ser de um ente, só é, acessível primeiro a partir do ente. Toda ontologia, no sentido lato que foi dado por Heidegger a esta palavra, deve então começar por uma análise fenomenológica de um ente privilegiado (o *Dasein*). O *Dasein* constitui a via de acesso à questão do sentido de ser. A maneira de tratar essa questão é a fenomenológica. A palavra fenomenologia designa aqui uma concepção metodológica. Segundo Heidegger ela caracteriza o como, a maneira de proceder da investigação pois se trata apenas de expor o “conceito provisório” de fenomenologia.

“Considerada em seu conteúdo” para Heidegger, “a fenomenologia é a ciência do ser do ente – a ontologia”. No lugar da fenomenologia transcendental de Husserl, Heidegger propõe uma fenomenologia Hermenêutica. A fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica na significação originária da palavra, em que designa a tarefa de explicitação. O sentido metódico da descrição fenomenológica é, então a explicitação e não o que esse sentido era para Husserl, a reflexão. (Para Husserl é justamente a orientação antinatural da reflexão que torna possível a descrição fenomenológica).

Enquanto hermenêutica, a fenomenologia surge como um questionar e um responder, sua questão própria é a questão do sentido do ser do ente. E, graças ao desvelamento do sentido do ser e das estruturas fundamentais do *Dasein* em geral, que se abre o horizonte de toda investigação ontológica do ente. A fenomenologia do *Dasein* “torna-se ao mesmo tempo hermenêutica no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda pesquisa ontológica”. Ontologia e fenomenologia não são consideradas por Heidegger como “duas disciplinas diferentes, que, entre outras, pertencem à filosofia”. Ao contrário, estes dois termos “caracterizam a própria filosofia quanto ao seu objetivo e seu método. A filosofia é a ontologia fenomenológica universal, que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da existência, fixou como termo à abordagem de todo questionamento filosófico o ponto de onde ele brota e o ponto para onde ele retorna.

Segundo Ricoeur, "a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos. A primeira localidade que a hermenêutica procura desenclavar é certamente a da linguagem e, de modo mais especial, a da linguagem escrita" Pois, "com a escrita, não se preenchem as condições da interpretação direta mediante o jogo da questão e da resposta, por conseguinte, através do diálogo. São necessários, então, técnicas específicas para se elevar ao nível do discurso a cadeia dos sinais escritos e discernir a mensagem através das codificações superpostas, próprias à efetuação do discurso como texto"

De acordo com a interpretação que Ricoeur faz de Heidegger, "Dasein não é um sujeito para quem há um objeto.... Dasein significa o lugar onde a questão do ser surge, lugar da manifestação. O desafio da filosofia hermenêutica constituiria, pois, na explicitação desse ente relativamente à sua constituição de ser. A hermenêutica não é uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas uma explicitação do solo ontológico sobre o qual essas ciências podem edificar-se"

Existencialismo

A palavra existência se torna agora essencial. A palavra essentia, na sua origem (ser = ousia), ganha um sentido mais restrito e passa a dizer o que as coisas são, em oposição ao fato de que elas são (existentia). A escolástica retoma este sentido restrito: a essência é o conceito de uma coisa no nível do possível e é concebida como um poder ser. A existência, ao contrário, é a plena atualidade, a pura atualidade efetiva.

Na mesma medida em que expressa a categoria fundamental do "existencialismo" o termo existência significa a maneira de ser do homem. Heidegger faz um uso da palavra Dasein muito original: "Esse ente que nós somos... e que possui, entre outras possibilidades de ser, a de questionar, nós o designamos com o termo Dasein" É nesse sentido que podemos dizer que só o homem existe: essa maneira específica que o homem tem de ser é para Heidegger o ser do Dasein e não ainda o próprio Dasein.

O termo Dasein não era, quando surgiu no século XVII, um termo especificamente filosófico: significa inicialmente presença. Já a partir de Heidegger, a palavra Dasein não designa mais o modo de ser das realidades naturais, não designa nenhum modo de ser, mas designa esse ente determinado que somos nós-mesmos. Esse ente (o Dasein) tem como todo ente um modo de ser específico e é o que Heidegger denomina existência.

Mas, a partir do século XIX, Dasein também é usado no sentido de vida e passa a designar então vida humana, a existência do homem. Segundo Heidegger, não é portanto nem a vida nem a existência mas nós-mesmos, ou seja, o ente-homem, que o Dasein denomina. A palavra homem é assim substituída pela palavra Dasein. O próprio Dasein é, para Heidegger, o tempo e significa que ele não retoma a pergunta tradicional "o que é o tempo?" (pergunta que, segundo Agostinho, é muito difícil de se responder) mas, a substitui pela questão "quem é o tempo?" E, essa substituição da pergunta nos leva a conclusões interessantes uma vez que, para Heidegger, o Dasein pode ser identificado com o tempo, ou melhor, o Dasein é o ente que permite perceber até mesmo que o título de sua principal obra, Ser e Tempo, não designa duas coisas distintas e sim uma única já que, na concepção de Heidegger, o ser é o próprio tempo.

Os Sentidos e a Razão na Regra XII da Obra “Regras para a direção do Espírito” de Rene Descartes

Geovânia Nunes de Carvalho Xavier (UFS)

Orientador: Edimilson Meneses

Este trabalho tem por finalidade percorrer a Regra XII da obra *Regras para a direção do espírito* de René Descartes, focalizando os sentidos e a razão na elaboração e na construção do verdadeiro conhecimento. A atuação isolada e a vulnerabilidade a que os sentidos estão expostos, demonstram a ausência de ordem relacionai entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido. Descartes analisa os sentidos, responsabilizando-os pelos equívocos da razão. Quanto a razão, o pensador vai afirmar que somente esta, utilizando-se do método, será capaz de conhecer. Portanto, é preciso que o homem, no empenho de conhecer a verdade nas Ciências e na Filosofia, saiba, primeiramente, distinguir o que realmente pode lhe possibilitar o conhecimento ou conduzir-lhe ao erro.

Seguindo o raciocínio cartesiano, adentraremos na Regra XII com o objetivo de entender os conceitos e as implicações de cada um dos termos apresentados pelo autor pois, só a partir dessa apreensão, podemos compreender o que é CONHECER.

A Regra XII nos chama a atenção para dois aspectos, a saber: “*nós, que conhecemos e os objetos a conhecer*”¹ Ao fazer esta observação, Descartes abre as portas para a modernidade no momento em que aponta o sujeito como aquele que, ao utilizar corretamente das regras, é capaz de conhecer e estabelecer relação com o objeto a ser conhecido. Há, portanto, uma inversão na ordem que até então determinava o conhecimento. Dessa forma, a proposta cartesiana afasta a passividade do sujeito estabelecida pelo modelo medieval. Com Descartes, o sujeito dá um salto qualitativo que culmina na ação reflexiva. Para tanto, as regras são o suporte racional necessário que conduz bem o sujeito na formulação e apreensão do conhecimento. Podemos então caracterizar essa inversão como o momento original da modernidade, ou seja, o marco divisor entre o pensamento antigo e o pensamento moderno.

Se para a tradição o conhecimento da verdade obedece à ordem do intelecto divino, para Descartes a verdade é de ordem puramente intelectualiva. Segundo ele, há quatro faculdades que nos possibilitam conhecer. Porém, só o “*entendimento é capaz de ver a verdade*”². Logo, a imaginação, os sentidos e a memória nos servem apenas de auxílio no processo de revisão ou indução/enumeração, exposto nas regras III e XI.

O pensamento cartesiano está centrado na razão metódica. Portanto, desprezar os sentidos e toda forma de conhecimento decorrente deles é um procedimento a que Descartes recorre exaustivamente. Em suas obras, *Discurso do Método* e *Meditações*, vamos encontrar o gume de sua teoria. Para o filósofo, não é bastante reconhecer os sentidos como algo que conduz o sujeito ao erro, mas é preciso identificá-lo e estar sempre alerta para as confusões que eles podem causar. Os sentidos, para Descartes, merecem uma atenção especial. Eles camuflam a verdade, não só quando a precipitação encerra uma investigação racional, mas também quando imbuídos

do costume e do hábito, porque proclamam pela boca do sujeito um conhecimento equivocado. Especialmente na segunda parte do *Discurso do Método*, Descartes apresenta quatro regras ou preceitos pautados nos princípios matemáticos. Em outras palavras, a verdade nas Ciências e na Filosofia deve comportar as características da Matemática ou seja, a universalidade, a evidência, a clareza e a intemporalidade.

O primeiro preceito é o da evidência e consiste em não aceitar como verdadeiro aquilo que se apresenta como verossímil. Nos diz o filósofo:

*“(...) nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não conhecesse claramente como tal; ou seja, de evitar cuidadosamente a pressa e a prevenção, e de nada fazer constar de meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito que eu não tivesse motivo algum de duvidar dele”*³

A regra nos alerta para o perigo da precipitação e a prevenção em emitir um juízo sem que o objeto de conhecimento se apresente de forma clara, precisa e evidente. Com efeito, não pode haver dúvida sob a luz da razão. Neste sentido, nas *Meditações*, notadamente na primeira, Descartes aponta os sentidos como a fonte de erros, pela qual sua vida fora alicerçada. O conhecimento, que até então julgava verdadeiro, não passava de um conjunto de hábitos, costumes e crenças adquiridos consensualmente, através da educação e de opiniões imprecisas.

*“Até o momento presente, tudo o que considerei mais verdadeiro e certo, aprendi-o dos sentidos ou por intermédio dos sentidos; mas às vezes me dei conta de que esses sentidos eram falazes, e a cautela manda jamais confiar totalmente em quem já nos enganou uma vez”*⁴

Portanto, a facilidade e a imediatez pelas quais os sentidos se arrogam concluir uma verdade são, contudo, o veículo que conduz a razão ao erro.

1. Como conhecemos

1.1. Modo espontâneo

Voltando para a Regra XII, nosso objeto de reflexão, Descartes anuncia que três coisas devem ser analisadas primeiramente, para se chegar à conclusão de como se concebe o conhecimento. São elas: primeiro, o que se apresenta espontaneamente; segundo, como se conhece por outro um determinado objeto e, terceiro, que deduções se podem tirar de cada um deles.

No primeiro momento, Descartes nos explica o modo de conhecer, partindo da assertiva que só o entendimento é capaz de apreender a verdade. Segundo ele, os sentidos não prescindem da realidade ou exterioridade, portanto, são *passivos* de sensações que abrigam uma variedade de formas, de cores, de figuras, extensão e semelhantes. Os sentidos acolhem o *movimento* e a *pluralidade*, dificultando a *intuição*. Com efeito, é a *intuição* o primeiro passo para se conhecer verdadeiramente, quer

seja na Filosofia ou nas Ciências. Esse fato nos leva a concluir que, dos sentidos, não podemos extrair nenhuma certeza que nos possibilite a apreensão do conhecimento. Todas as particularidades que o mundo sensível abriga não promovem uma ordem de relação necessária entre si ou ainda, entre si e o sujeito que conhece.

Descartes concebe o corpo como um conjunto de sentidos, exposto e vulnerável à realidade exterior a ele. Além disso, cada sentido age e apreende a exterioridade, isoladamente, de acordo com sua aptidão, a exemplo do olho que vê, o ouvido que escuta e assim por diante. Essa particularidade, própria dos sentidos, caracteriza a passividade do corpo ante a realidade e a falta de conexão entre eles, justificando a ausência de ordem ou relação. Os sentidos apenas captam as impressões exteriores. Uma vez que estas encontram-se constantemente em movimento, os sentidos são, com efeito, acionados por este mesmo movimento ou por algum objeto. Logo, os sentidos não possuem autonomia nem mesmo para determinar onde e como agir. Estão à mercê da contingência, do movimento ou do imediato, sem que sua ação seja regida por um ato de reflexão ou mesmo deliberação própria.

Em seguida, Descartes nos apresenta o *sentido comum* como o local para onde são transportadas as impressões e as sensações apreendidas isoladamente pelos sentidos. Segundo o filósofo, a relação das partes superior e inferior de uma pena, quando desenha letras isoladas num papel, possui maior conexão que a ação dos sentidos ou das partes do corpo. Ao observar o movimento da pena, Descartes percebe que ele é impulsionado por um sentido externo. Todavia, esse movimento vai de uma extremidade à outra, em direção contrária e simultaneamente. Há portanto, uma relação motriz, embora se considere que da parte superior da pena nada de real se efetive. Com este exemplo o pensador demonstra que existe maior conexão entre as partes de um objeto que entre as partes do corpo humano. Logo, uma ação setorizada não pode compreender o entendimento, pois este obedece aos critérios de ordem, relação e necessidade. Desse modo, tanto os sentidos como as partes do corpo são afetados, isoladamente, pela exterioridade, por isso, não comportam a ação do entendimento. Deles a afecção é compreendida como algo puramente perceptível e contingente, uma vez que a ausência da ordem de relações favorece o erro. Por conseguinte é necessário que as ações apreendidas pelos sentidos e pelas partes do corpo de forma isolada, sejam organizadas para que a partir de então, possam auxiliar o sujeito na aquisição do conhecimento.

O sentido comum é um canal aberto para receber e codificar as impressões captadas pelos sentidos e, tal como um selo, registrar e armazenar mensagens, ou seja, é ao mesmo tempo receptor e emissor, desde que neste último caso, seja solicitado. Nessa instância, o sentido comum é também chamado de *memória*, por sua grandeza e capacidade de distinguir as várias formas apresentadas pelos sentidos.

Descartes nos fala ainda sobre a

*“força motriz ou os próprios nervos, que têm sua origem no cérebro, onde se encontra a fantasia, pela qual são movidos de maneiras diferentes, tal como o sentido comum o é pelo sentido externo ou como a pena inteira pela parte inferior”.*⁵

O objetivo desse exemplo é nos mostrar que tudo o que se apresenta espontaneamente/externamente não nos permite conhecer. Caso contrário, aqueles que apenas distinguem as coisas pela força do hábito, movidos ou guiados pela fantasia ou sentidos externos, bem como os animais, conheceriam a verdade nas Ciências e na Filosofia. Contudo, não é o que a história do conhecimento tem atestado.

Concluindo o primeiro momento, Descartes nos alerta que é preciso conceber a força pela qual conhecemos como algo distinto dos sentidos. Somente ela é capaz de ordenar as impressões recebidas dos sentidos, bem como da fantasia ou da imaginação ou da memória. Essa força “*é puramente espiritual*”⁶ nos diz Descartes. É única e distinta do corpo. Prima pela ordem, pela simplicidade e pela universalidade, ou tão somente, pelos princípios matemáticos, evidenciados em toda obra cartesiana. Descartes a denomina de “*força espiritual ou força cognoscente*”⁷, atribuindo-lhe o caráter passivo (quando recebe informações externa) e ativo (quando finalmente compreende).

*“É uma só e mesma força que, ao aplicar-se com a imaginação ao sentido comum, se diz: ver, tocar, etc; que ao aplicar-se apenas a imaginação, enquanto esta se acha revestida de diversas figuras, se diz: recordar; que, ao aplicar-se a ela para formar outras novas, se diz: imaginar ou conceber; que, finalmente, ao agir só, se diz: compreende”*⁸.

Esta força pode ser chamada ainda de entendimento puro ou imaginação ou memória. Segundo estas diversas funções, porém, é aplicado o nome de espírito sempre que se formule novas idéias na fantasia, ou se ocupe das já existentes.

Exposto as concepções acerca dos sentidos, do sentido comum, da força motriz e da força espiritual ou cognoscente, podemos agora aferir qual delas pode nos auxiliar na elaboração do verdadeiro conhecimento. Ora, excluindo-se a força espiritual, as demais nos apontam para as percepções advindas da exterioridade ou da res extensa. Portanto, como podem auxiliar o espírito, que é puro entendimento interior? É preciso afastá-las, pois estas não nos garantem distinção, clareza e ordem. São passíveis de confusão devido a ação perceptiva isolada, permitindo-nos acrescentar, que o obscuro não pode subsidiar ou mesmo corroborar com o que é claro e evidente. Enquanto o *entendimento* lida exclusivamente com a *idéia*, os sentidos lidam tão somente com a distinção do objeto enquanto *forma* ou *representação*. Logo, uma pluralidade não pode facilitar ao entendimento a *intuição*. Faz-se necessário rejeitar as idéias que das coisas se têm, desde que estas não exijam uma imediatez para que o resto se retenha mais facilmente na memória.

1.2. Por outro determinado objeto

Partindo para o segundo momento, Descartes sinaliza a necessidade de

*“distinguir cuidadosamente as noções das coisas simples, das noções que a partir delas se compõem e ver numas e noutras onde pode residir o erro, a fim de o evitarmos, e quais as que se podem conhecer com certeza a fim de apenas delas nos ocuparmos.”*⁹

Primeiramente, devemos considerar as *coisas simples* como aquelas cujo conhecimento está pautado nos princípios matemáticos e que, por esta razão, o entendimento não as pode conceber de maneira diferente ou dividi-las em várias outras conhecidas, a exemplo da figura, da extensão, do movimento e semelhantes. Com efeito, as coisas simples devem ser consideradas em ordem diferentemente de quando delas nos referimos tal como existem, ou seja, res extensa ou composto de natureza corporal. Das coisas simples podemos intuir, visto a transparência e exatidão em que estão alicerçadas. Acrescentamos que estas mesmas coisas prescindem da realidade, portanto, são intemporais, imateriais e necessárias. Em contrapartida, a realidade não nos permite intuir devido a pluralidade de sua composição, quer seja de matérias, de figuras e especificidades.

O abismo entre o *entendimento puro* e a *realidade* reside no modo de apreensão do conhecimento. No primeiro, dá-se em conjunto e é produto da reflexão, havendo nexos entre os diferentes momentos da elaboração e construção do conhecimento final, ou seja, a *dedução*. No segundo, a apreensão é fragmentada. Acontece espontaneamente e, sendo fruto dos sentidos em sua ação isolada, não demonstra uma ordem relacional entre si que permita a dedução.

Continuando a exposição sobre as coisas simples em relação ao entendimento, Descartes distingue que estas são *puramente intelectuais*, ou *puramente materiais*, ou *comuns*. Puramente intelectuais são as coisas conhecidas exclusivamente pelo entendimento. Seguindo o raciocínio cartesiano, remetemo-nos à Segunda Meditação. Nela o pensador nos diz:

*“É necessário, portanto, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que é apenas o meu entendimento que o concebe; (...)”*¹⁰

para ilustrar que os sentidos, a imaginação e a fantasia percebem a cera do ponto de vista corpóreo. Contrariamente, o entendimento a concebe pela idéia da cera, prescindindo portando, da imagem real ou externa.

Quanto às coisas *puramente materiais*, existem apenas nos corpos, como a figura, a extensão, o movimento e demais semelhanças.

Finalmente, as *coisas comuns* são atribuídas indistintamente ora aos objetos corpóreos, ora aos espíritos, como a existência, a unidade, a duração etc. Estas coisas, em relação ao entendimento, nos permitem estabelecer relações entre si e entre as coisas de natureza diversa, isto porque estas noções comuns podem ser conhecidas não só pelo entendimento puro, como também pelo entendimento que intui as imagens das coisas materiais.

Avançando na Regra XII, sobre as coisas simples, Descartes nos apresenta em tempo que distingue outros elementos sobre o tema, a saber: juízo, necessidade e contingência, para finalmente concluir

*“que nada podemos compreender para além destas naturezas simples e da espécie de mistura ou composição que entre elas existe”*¹¹

Isso significa dizer que é mais fácil compreender a definição de um triângulo em sua totalidade que fazer uma distinção entre o ângulo, a linha, o número três etc, contidos na figura. Ora, mais uma vez Descartes nos sinaliza a simplicidade, como sinônimo de necessidade, e a totalidade como requisitos basilares para a dedução final ou o conhecimento.

Todavia, o mundo é composto tanto de natureza simples como de natureza composta. Esta última é assim denominada, porque sua origem reside na experiência das sensações e da composição individual. Experimentamos tudo o que as sensações conseguem captar, a exemplo do frio, do medo, da alegria, do sabor e seus contrários. Ou ainda, do que ouvimos ou vemos. Porém, todas essas sensações são passíveis de erro ou ilusão. Em Descartes, esses termos são sinônimos e, estar iludido é estar enganado, equivocado. A desconfiança e a cautela que Descartes tem para com os sentidos é quase um apelo. Logo, está presente em todo seu pensamento, o que nos permite citar a primeira parte do *Discurso do Método*:

"Contudo, pode ocorrer que me engane, e talvez não seja mais do que um pouco de cobre e vidro o que eu tomo por ouro e diamantes" ¹²

O ponto central do cartesianismo é, sem dúvida, a distinção do verdadeiro e do falso. O projeto cartesiano é conduzir bem a razão para que esta não se deixe levar pelo engodo que os sentidos oferecem. Reside no sujeito a capacidade de distinção entre o verdadeiro e o que se apresenta na condição de simulacro. A verdade, então, é entendida como um bem daquele que pensa metodicamente. O cogito, primeira evidência cartesiana, remete necessariamente à consciência, porém, não encerra uma verdade. Todavia, estabelece o primeiro elo de encadeamento da ordem relacional entre o pensamento e uma extensão e ainda, entre o pensamento e uma idéia. Neste sentido, não pertence a ele a capacidade de ajuizar, ou seja, de julgar algo que necessariamente é verdadeiro. Somente a razão, disciplinada pelo método, pode atestar um juízo. O pensamento cartesiano defende a distinção entre verdade e falsidade como um exercício possível a todos os espíritos livres da preguiça e da ingenuidade. Desse modo, aquilo que se apresenta espontaneamente, ou seja, sem direção, não deve ser concebido como critério de evidência de onde se possa desencadear uma ordem de relações. Consequentemente, as Ciências e a Filosofia não podem se sustentar num engano, na verossimilhança e nos costumes apreendidos pelos sentidos. Logo, desconhecer a razão metódica é permanecer na ciência do erro ou, em outras palavras, ciência com aparência de verdade. No entanto, o entendimento nunca se deixa enganar por qualquer que seja a experiência, desde que possa intuir precisamente sobre a coisa apresentada. Somente "o entendimento do sábio"¹³ poderá fazer a distinção e o julgamento de tudo o que lhe for apresentado, quer seja pela imaginação, pelos sentidos e demais faculdades exteriores a ele. Concebendo os sentidos como os indicadores do erro ou da ilusão e a realidade composta de especificidades e ainda, admitindo os costumes como formadores de opinião inconsistente, Descartes conclui que "só podemos ser enganados compondo nós próprios de certo modo as coisas em que acreditamos".¹⁴

Sobre a composição das coisas, Descartes anuncia que esta pode ser feita de três maneiras: a primeira, por impulso, onde o espírito é conduzido pela crença de um Deus que garante o conhecimento, portanto, indubitável. Ou quando guiados pela própria liberdade que raramente nos engana, ou pela fantasia, que sempre nos conduz ao erro. A segunda, por conjectura, se diz baseada em hipóteses e probabilidades, logo, não necessários.

1.3 Dedução

E finalmente a terceira, por *dedução*, pela qual podemos compor as coisas verdadeiramente. Com efeito, é preciso estar atento para não querer extrair de algo particular e contingente deduções que obrigatoriamente exigem algo de necessário e de geral. Devemos observar que, necessariamente, a intuição imediata de cada dedução nos deve apresentar uma ordem relacional entre os elementos. Dedução é, portanto, a ordem da cadeia de certezas, que se dá através do movimento contínuo e ininterrupto da ação reflexiva. Opostamente à ordem da razão encontram-se os sentidos, vulneráveis e subordinados ao entendimento. Dispostos isoladamente, não estabelecem uma cadeia de comunicação entre si, cabendo ao entendimento organizar as ações perceptivas, codificá-las e distingui-las, e posteriormente armazena-las na memória, ativando-as quando julgar necessário.

Sobre a dedução o pensador nos apresenta cinco conclusões, apontando a razão metódica como o instrumental necessário para se chegar ao verdadeiro conhecimento. A primeira, nos diz que somente através da "*intuição evidente e da dedução necessária*"¹⁵ das naturezas simples, o conhecimento é possível. A segunda conclusão cartesiana é que somente as coisas ou naturezas simples, por obedecer ao princípio da imutabilidade e universalidade, podem ser conhecidas. Descartes faz uma crítica ao pensamento aristotélico acerca do movimento ou potência. Para ele, não importa o movimento, a possibilidade de vir a ser, e sim, a natureza que constitui o objeto. É somente essa natureza, sob a luz do espírito, que pode ser conhecida. Quanto à terceira, nos diz Descartes,

*"que toda ciência humana consiste apenas em ver distintamente como estas naturezas simples concorrem em conjunto para a composição das outras coisas"*¹⁶.

A distinção para Descartes é um processo difícil de se realizar pois, os homens que se dizem sábios, buscam o conhecimento, erroneamente, na natureza composta. Consequentemente, não sabem distinguir o que é simples do composto, o que é universal do particular. Em virtude desse erro primário em buscar o conhecimento naquilo que abriga a aparência de necessário, passam a proclamar verdades não sólidas, extraídas de fontes também dessa natureza. Partindo para a quarta conclusão, o filósofo atesta que o conhecimento não comporta obscuridade nem dúvidas. O mundo é um complexo que pode e deve ser conhecido pelo sujeito que, usando de sua liberdade, decide conhecer. Todavia, o método é o fio condutor que possibilita a certeza do conhecimento. Finalmente, na última conclusão, Descartes explicita o processo ou movimento dedutivo:

"(...)a dedução só se pode fazer, quer das palavras às coisas, quer do efeito à sua causa, quer da causa ao seu efeito, quer do semelhante ao semelhante, quer das partes às partes ou ao próprio todo(...)"¹⁷

Logo, dedução é relação cognoscente, que convoca o cógito a pensar a si mesmo e às possíveis relações exteriores.

Considerações finais

Guiado pelos princípios matemáticos, Descartes atesta a ação dos sentidos como os indicadores do erro nas Ciências e nas Filosofias. Para ele, o particular não comporta a simplicidade e a universalidade do geral. A especificidade de cada sentido alimenta os espíritos ingênuos habituados às verdades de aparência. Descartes não só distancia-se do conceito tradicional de Ciência e na Filosofia no momento em que adota a razão metódica como a única via segura para se conhecer, como também quando anuncia que somente esta é capaz de estabelecer uma ordem e comunicação de evidências que caracterizam o conhecimento. Logo, os sentidos não podem assegurar aquilo que eles desconhecem em sua prática.

No cartesianismo os sentidos apresentam instantaneamente ao homem uma realidade confusa, desprovida de hierarquia e de ordem. Em contrapartida, a razão instaura a investigação cognoscente, obedecendo aos princípios de universalidade e necessidade. Não mais o arbatamento de uma conclusão provisória e simplista, mas uma caminhada pontuada na ação reflexiva, onde o sujeito, livre de persuasão de qualquer natureza, constrói a verdade nas Ciências e na Filosofia. Se nos sentidos a ação decorre independente da vontade do sujeito, a razão, por sua vez, pode se auto-gestar, desde que disciplinada pelo método.

A distinção, a intuição e a dedução representam a tríade basilar para a apreensão do verdadeiro conhecimento. Mesmo agindo em momentos e graus diferentes, eles convergem para um único objetivo – O conhecimento, ressaltando ainda que distinguir, intuir e deduzir são atos da razão.

Para Descartes é indubitável a subordinação dos sentidos pelo entendimento, em decorrência do uso da razão metódica.

BIBLIOGRAFIA

- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução Nova Cultural Ltda. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999. (Coleção "Os Pensadores")
- _____. *Meditações*. Tradução Nova Cultural Ltda. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999. (Coleção "Os Pensadores")
- _____. *Regras para a direção do espírito*. Tradução de João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70.

NOTAS

- ¹ DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Regra XII, p. 653.
- ² Idem, *Ibidem*. p. 65.
- ³ DESCARTES, René. *Discurso do Método*. p. 49.
- ⁴ Idem. *Meditações*. Primeira Meditação, p. 250.
- ⁵ DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. p. 69.
- ⁶ Idem. *Ibidem*. p. 69.
- ⁷ Idem. p. 70.
- ⁸ Idem. *Ibidem*. P. 70.
- ⁹ Idem. p. 71.
- ¹⁰ DESCARTES, René. *Meditações*. Segunda Meditação, p. 265.
- ¹¹ Idem. *Regras para a direção do espírito*. p. 75.
- ¹² Idem. *Discurso do Método*. p. 36.
- ¹³ Idem. *Regras para a direção do espírito*. p. 76.
- ¹⁴ Idem. *Ibidem*. p. 77.
- ¹⁵ *Ibidem*. p. 78.
- ¹⁶ *Ibidem*. 79-80.
- ¹⁷ Idem. p 81.

O uno e o múltiplo na filosofia leibniziana

Jaadiel Rocha dos Santos (PIBIC/CNPq – UFRN)

Orientador: Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini

Introdução

O problema do uno e do múltiplo na filosofia de Leibniz tem como fundamento o seu posicionamento em defesa de uma harmonia preestabelecida do universo. Neste trabalho, além de se querer mostrar a causa ou origem do pensamento leibniziano, quer-se submeter a uma análise a maneira pela qual o filósofo alemão explicou como funcionava a arquitetura cosmológica, envolvendo multiplicidade e unidade dentro de uma idéia de harmonia. Yvon Belaval, em seus *“Études leibniziennes”* diz que “o leibnizianismo se apresenta como um conjunto monadológico que podemos abraçar sob diversas perspectivas”¹. Fazendo uso da liberdade que nos oferece a monadologia, o trabalho quer abordar a maneira como se fundamenta o pensamento de Leibniz para justificar as mônadas a partir da própria monadologia, quer dizer, mostrar como Leibniz consegue vislumbrar uma multiplicidade dentro da unidade, respeitando o princípio da harmonia preestabelecida.

* * *

Como se verá num primeiro momento, a posição de Leibniz com relação à idéia de harmonia está invertida na medida em que o autor concebe a multiplicidade dentro da unidade; o problema maior que se afigura, nesse sentido, é conseguir extrair de seu pensamento, a maneira pela qual ele resolveu a seguinte questão: como pode um ser simples, ao mesmo tempo ser múltiplo?

É interessante, antes de qualquer coisa, procurarmos saber que antecedentes levaram o filósofo alemão a concluir os eu sistema filosófico dessa forma. No *“Système Nouveau”* quando o próprio Leibniz faz o relato das origens de suas idéias, diz o seguinte:

No início, quando me libertei do jugo de Aristóteles, inclinei-me para a teoria dos átomos e do vazio, porque esta concepção satisfaz melhor a imaginação. Mas tendo-a superado, percebi, depois de uma longa meditação, que é impossível encontrar os princípio de uma unidade real apenas na matéria, ou naquilo que é apenas passivo visto que a matéria nada mais do que uma coleção ou agregado de partes *“ad infinitum”*. Pois bem, uma multiplicidade só pode derivar sua realidade de unidades genuínas, que vêm de outras partes e são completamente diferentes dos pontos matemáticos, os quais são apenas extremidades do extenso e modificações, dos quais é certo que o contínuo não pode ser composto. Conseqüentemente para encontrar essas unidades reais, fui obrigado a recorrer a um ponto real animado².

Numa primeira análise, nota-se que o motivo levado a cabo por Leibniz pelo qual ele propõe uma multiplicidade fundada na unidade, é, em certa medida, a sua insatisfação diante da doutrina cartesiana da matéria, cuja dificuldade de explicar o contínuo e o infinito real, em face da divisibilidade infinita da *res extensa*, afastou-o da concepção do filósofo francês.

Existe, porém, outro aspecto na interpretação para o que foi dito anteriormente. Leibniz, diferentemente de Descartes, que imaginava um mundo geométrico e mecânico, concebia um universo dinâmico derivando sua realidade do resultado da variação da quantidade de força e da atividade dos organismos, mas não da variação de movimento, como na concepção cartesiana. Leibniz achava que o que se conserva num ciclo não era o movimento, mas a quantidade de força despendida pelos organismos.

Para Descartes, espaço e matéria se identificam. O que constitui o mundo, realmente, são a matéria e o movimento. O filósofo francês queria afirmar o mecanicismo frente a noção escolástica de *forma substancial*. Para Descartes, a *forma substancial* seria uma confusão entre a idéia de extensão e do pensamento; ele negava que esta entidade metafísica fosse, de fato, algo que confirmasse e justificasse a distinção entre a alma e o corpo, tentando banir de sua física o finalismo pelo qual se pautava toda a tradição aristotélico-escolástica. Descartes imaginava a matéria ocupando um lugar no movimento, por assim dizer, caótico.. ele vai dizer que:

Descrevi essa matéria e procurei representá-la de tal modo que nada há no mundo, parece-me, mais claro nem mais inteligível, exceto o que há pouco foi dito sobre Deus e alma; pois supus mesmo, expressamente, que não existia nela nenhuma qualidade acerca das quais se disputa nas escolas, nem, de modo geral, qualquer coisa cujo conhecimento não fosse tão natural às nossas almas, que não pudesse mesmo fingir ignorá-las³.

Esta discussão de Descartes com a física escolástica, embora não possa ser alongada aqui, deixa visível a polêmica doutrina que trata acerca das idéias claras e distintas, e da redução da matéria à extensão.; Leibniz jamais poderia aceitar este posicionamento, uma vez que para ele todo corpo extenso é divisível ao infinito, e, portanto, nada haverá de realmente último. De acordo mesmo com a tradição, supressa a *res extensa*, só resta a "*res cogitans*". portanto, são elementos espirituais os constituintes da realidade, à maneira do *cogitans sum*, algo real e ao mesmo tempo indivisível e último, pois inextenso.

Leibniz vai dizer na "Monadologia":

A mônada, de que falaremos aqui, é apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples quer dizer: sem partes... visto que há compostos, é necessário que haja substâncias simples...ora, onde não há partes não há extensão, nem figuras, nem divisibilidades possíveis, e assim, as mônadas são os verdadeiros "átomos da natureza" e, em uma palavra, os elementos das coisas⁴.

Esta concepção de matéria, como já se disse anteriormente, coloca Leibniz em posição extrema a Descartes, e, a o mesmo tempo, o faz pensar sobre um princípio de atividade que revive, em certa medida, o modelo estóico, e pelo qual o mundo é visto como sendo portador de uma organicidade cujas partes são envolvidas numa harmonia natural, e onde tudo é análogo a tudo.

Para Leibniz, a extensão não constituía, como imaginava Descartes, a essência da matéria. No “Discours de Métaphysique” o pensador alemão vai dizer que:

...toute la nature du corps ne consiste pas seulement dans l'étendue, c'est à dire dans la grandeur, figure et mouvement, mais qu'il faut nécessairement y reconnaître quelque chose qui ait du rapport aux amês, et qu'on appelle communément forme substantielle...⁵

Georges Le Roy em seus comentários ao “Discours de Métaphysiques” atenta para o fato de que Leibniz pretende fundamentar a noção de *forma substancial* dizendo que a extensão, ela sozinha é insuficiente para dar conta do fundamento dos fenômenos. A discussão que quer saber que lugar Leibniz reservou às mônadas na sua filosofia, portanto, tem sua função básica delimitada pela tradição escolástica que concebe a noção de forma substancial.

Para Leibniz, a natureza da substância, de fato, não consistia na extensão, isto é, no tamanho, na figura etc. Leibniz diz que é necessário reconhecer alguma coisa relacionada com as almas, que... “vulgarmente se denomina forma substancial”⁶, e vai além, dizendo que “pode-se mesmo demonstrar que a noção de tamanho, figura e movimento não possui a distinção que se imagina e que contém algo imaginário e relativo às nossas percepções...”⁷

O princípio de atividade, no pensamento de Leibniz, constitui-se num elemento fundamental da ordem interna das mônadas, estabelecendo a acomodação e distribuindo uma quantidade de força por igual no mundo, determinando, assim, o movimento interno das mônadas. Segundo Leibniz, tais mudanças são contínuas em cada uma das mônadas.

...Nada se lhes pode transpor, nem se pode perceber nela algum movimento interno que, de fora, seja excitado, dirigido, aumentado ou diminuído lá dentro, como nos compostos, onde há mudanças entre as partes. As mônadas não têm janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair⁸

Isto fica dito: as mônadas, que são criadas, dependem que Deus as conserve continuamente e as produza por emanação, assim como são produzidos nossos pensamentos. Também no “Discurso de Metafísica” Leibniz justifica o princípio de atividade interno das substâncias simples dizendo o seguinte: “Uma substância só poderá começar por criação, e só por aniquilamento perecer; não se dividir uma substância em duas, nem de duas se formar uma, e assim, naturalmente, o número de substâncias não aumenta nem diminui, embora freqüentemente elas se transformem”⁹.

Em Descartes, a concepção de matéria se esgota na junção do atributo força ao conceito de matéria, porém, em Leibniz, antes de tal concepção esgotar o seu sistema, o conceito de matéria adicionado ao conceito de força, revigora-lhe a idéia e o faz pensar em mônadas, substâncias simples, sem partes, como está descrito no início da "Monadologia". A multiplicidade, diz Leibniz, não pode ser a junção das partes da pura matéria; a multiplicidade é composta por unidades genuínas, pontos metafísicos, reais e animados por aquele que os criou. Segundo o pensador alemão, a unidade não pode ser um ponto material, fixo, pensado matematicamente e contendo extensão. A extensão não pode constituir, somente ela, o atributo existencial da matéria. Porque as mônadas não têm partes, senão, não seriam as unidades genuínas e originais.

Jacques Ryvelaygue, num primeiro instante da abordagem da monadologia, quando está identificando o que é comum, ou melhor, quando está discorrendo sobre o que é da natureza das próprias mônadas, reconstitui o argumento leibniziano da seguinte maneira:

Ces monades sont lês véritables "atomes de la nature" – écrit Leibniz, mais il s'agit d'atomes métaphysiques, puisque dans l'atomisme de Démocrite et dans l'atomisme de Démocrite et des matérialiste antiques, lês atomes sont physiques et occupente donc, um space. Atomes métaphysiques, les monades auront ainsi une unité véritable, elles seront veritablement indivisible, puisque precisement n'occupent l'espace, on ne pourra distinguer dês parties: elle seront, donc, absolument simples¹⁰.

A extensão ao constitui o elemento de subsistência da mônada. A mônada, em sua simplicidade primitiva, não necessita de distinção por partes; as mônadas não ocupam espaço; elas são pontos metafísicos reais e animados por emanção divina.

BIBLIOGRAFIA

- BELAVAL, Yvon. Études leibniziennes. Paris: Galliamard, 1975.
- LEIBNIZ, Gottfried. Discours de Métaphysique. Paris: Librairie philosophique, 1984.
- _____. Die Philosophischen Schriften, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1872. Reimpressão facsímil: Hildeshim, G. Olms, 1996 (7 vols).
- LE ROY, Georges. Introduction, texte et commentaire. Paris: Vald Rasmussen, 1984.
- RIVEYLAGUE, Jacques. Leçons de Méthaphysique allemand. Paris: Bernard Grasset, 1990.
- RUSSEL, Bertrand. A filosofia de Leibniz. São Paulo: Companhia Editora Nacional e Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

NOTAS

¹ Belaval, Yvon – “Études leibnizienne” – Gallimard – pp 87.

² “Au commencement, lorsque je m’estai du jouge d’Aristote, j’avois donné dans lês atomes, car c’est ce qui remplit lê mieux l’imagination. Mais en estant revenu, après bien s de meditations, já m’aperceus, qu’il est impossible de trouver les principes d’une veritable unité dans la matière seule ou dans ce qui n’est que passive, puisque tout n’y est que colection de parties jusqu’a l’infini. Or, la multitude ne pouvant avoir les realités que des unités veritable qu viennent d’ailleurs et sont tout autre chose que les points mathematiques qui ne sonte que dès estremités, de l’étendu et des modifications dont il est Constant, que le continuum ne sçaurroit estre composée. Donc pour trouver ses unités reelles, je fus contraint de recourir à un point reel et anime. (Gerh. IV, pp. 487).

³ Discurso do Método, pp.75.

⁴ § 1, 2 e 3, pp. 105.

⁵ “Toda a natureza do corpo não consiste somente na extensão, quer dizer, na grandeza, figura e movimento mas é necessário que se reconheça qualquer coisa que tenha relação com as almas e que se chama comumente foram substancial” § 12, pp. 46.

⁶ “Discours de Métaphysique” § 12, pp. 127.

⁷ Idem, Ibidem.

⁸ A Monadologia – § 7

⁹ § 9, pp. 125.

¹⁰ “Estas mônadas são os verdadeiros “átomos da natureza” mas eles operam como átomos metafísicos por que no atomismo de Demócrito e dos materialistas antigos, os átomos são físicos e ocupam, então, espaço. Átomos metafísicos, as mônadas serão verdadeiramente indivisíveis, porque precisamente não ocupam espaço. Não se pode distinguí-la por partes: elas serão, então, absolutamente simples. “Leçons de Métaphysiques”

Experiência e Engajamento

(Alguns esquemas para um programa de estudos brechtianos)

José Fernando Peixoto de Azevedo (PIBIC/CNPq – DF/USP)

Orientador: Prof. Dr. Paulo Eduardo Arantes

1

Partimos do Brecht da RDA, aquele que em 1951 fixará residência em Berlim Oriental, e, subsidiado pelo Partido da Unidade Socialista, organizará seu *Berliner Ensemble*, e realizará algumas de suas históricas encenações. Partimos daquele Brecht que ali, como insistia Hannah Arendt, em sete anos de trabalho não concluiu nenhuma peça nova e, segundo ela, não teria escrito nenhum grande poema¹. O Brecht funcionário, como quer Heiner Müller². Esse Brecht dos projetos inacabados, obcecado mais do que nunca pela matéria alemã – *O preceptor* e o seu *Fausto* são apenas sinais disso³. O Brecht que aos poucos vai sendo pintado como um mandarim, imagem da boa nova que traria a Alemanha socialista. Imagem estática de um sábio que, em muitos aspectos, o próprio Brecht ajudou a forjar. Mas é exatamente esse o escritor que tentará figurar a história dessa experiência: o que será – e isso nos importa – um experimento fracassado. É que a história não é pura transparência. Suspeitemos daquela tentativa de medir os equívocos do passado pelas certezas do presente – o que é já se situar num futuro sem arestas, o que é sempre falso. O futuro não foi melhor. O socialismo é sempre uma antevisão, tem como medida aquilo que ele não é. Brecht reconhecia, já em 1941, o limite de sua “definição do socialismo como uma GRANDE ORDEM. É preciso defini-lo, no entanto, de uma forma mais prática como uma GRANDE PRODUÇÃO. Produção deve ser entendida naturalmente no sentido mais amplo, e a luta é dirigida à libertação da produtividade, de todos os homens, de todos os grilhões. Os produtos podem ser pão, lâmpadas, chapéus, peças musicais, partidas de xadrez, irrigação, beleza, caráter, jogos etc. etc.”⁴. E aqui já estamos próximos daquele Brecht que irá, em seu *Pequeno Organon*, remanejar o sentido de seu teatro, rever o sentido da reviravolta nele inscrita e suas exigências. Ora, o que deveria efetivar-se no mundo, como um mundo novo, *permaneceu* teatro, e o sentido de sua utilidade mudou. Isso Brecht o diz poucos anos antes de se fixar na RDA. Trata-se de um recuo necessário: de agora em diante o teatro está de novo instalado no seio do aparelho burguês, sem outra alternativa imediata, no âmbito do entretenimento; é daí que ele deverá operar sua nova função. Pois o que antes “se praticava como teatro de uma época científica não era ciência, mas sim, teatro, e toda essa porção de inovações, surgidas num período em que não havia possibilidade de demonstração prática (no período nazi e durante a guerra) faz que se torne premente analisar qual a posição deste gênero de teatro dentro da estética ou, então, determinar os traços de uma estética adequada a esta espécie de teatro. Seria demasiado difícil, por exemplo, apresentar a teoria do distanciamento fora de uma perspectiva estética”⁵.

2

Esse recuo (provisório, circunstancial) para o âmbito da teoria diz muito da atitude de Brecht na RDA. Quando em 1953, empenhado na escritura de seu *Projeto Garbe* – a peça sobre o operariado da RDA⁶ –, tem de se haver com a revolta dos trabalhadores contra o aparelho de estado, e a reação deste sobre a massa de manifestantes, veremos aí um sinal de que tal recuo não era um mero impulso subjetivo: nessa Alemanha à qual “o processo purificador da revolução não fora concedido”, onde “a grande sublevação, que de outra forma sempre nasce de uma revolução, veio sem ela”⁷ Mas isso talvez nos permita assinalar a ruptura entre a configuração do projeto em *A Compra do Latão* e o seu *Organon*, para em seguida compreendermos seu remanejamento, e, por assim dizer, o sinal de um projeto continuado, no confronto com a história⁸: duas imagens para uma revolução; no confronto, configurações diversas do capital, e a realidade de um “socialismo incompleto”. Na RDA, um estado erguido sobre ruínas, Brecht ainda reconhece as marcas do nacional socialismo, as suas conseqüências. “Seu olhar lúcido via que tanto o público como muitos artistas tinham vivido no Terceiro Reich e na República de Weimar, e alguns até dentro do império sob alguma forma de capitalismo, e haviam sido sujeitados à perversão de sua vida emocional”⁹.

3

Ora, De 1926 a 1931 Brecht realizara uma série de experimentos intitulados *Lehrstücke* (peças didáticas). O interesse da matéria não é meramente histórico, e poderíamos situa-lo no campo minado em que se configura a relação entre as *Lehrstücke* e o “teatro épico”. dois momentos de um projeto em constante confronto com o processo social que levará ao fim da República de Weimar e a ascensão do nazismo. Desses experimentos, não serão poucos os trabalhos interrompidos e, destes, um conjunto de elementos será retomado na primeira tentativa de formalização de uma poética à altura da “era científica”. Que se pense num texto para o teatro épico como “A Santa Joana dos Matadouros”

Tomar uma realidade como momento histórico em relação ao qual é possível tomar *distância* e compreendê-lo enquanto tal; momento de um processo, situado e determinado – esses os termos que especificam a noção de teatro épico e seu conceito de *distanciamento*, segundo o qual, o presente pode e deve ser lido como um momento historicamente configurado. A síntese dessas noções encontra-se no conceito de *Gestus*: de um lado a necessidade de narrar os acontecimentos, de outro, e uma exigência, a possibilidade de ler na história tais acontecimentos. O teatro épico, com o seu *Gestus*, fundado na idéia de *distanciamento*, é a forma por excelência de um momento da História em que a unidade do homem com a vida é uma utopia, e no entanto, a possibilidade de transformação deve ser elaborada, tanto socialmente quanto artisticamente, ainda que por via negativa. Ocorre que a história do teatro épico não acaba em 1933, com a ascensão de Hitler ao poder. A mudança de campo era necessária, mas apontava para uma possível retomada. Historicamente esse momento não se deu – e talvez não se dê – como evidência, mas em 1948, após depor na “Comissão para atividades anti-americanas” do Congresso americano, voltando para a Europa, Brecht terá sua prova de fogo. Ao instalar-se em 49 na futura RDA, Brecht dará início a um trabalho de

organização da cultura e da sociedade, com o objetivo de reatar o fio que levaria da perspectiva à efetivação revolucionária. Se na década de trinta o "recuo" caracterizava-se por resguardar as conquistas da civilização (burguesa) e a sua *refuncionalização* vanguardista e socialista, agora tratava-se de redimensionar esse material.

4

Mas, em *Garbe*, Brecht não vê mais que uma dicção vacilando entre o terror e a infantilidade, surpreendida no *gesto* do herói da produção. Produção em que não se inscreve a liberdade, nos termos em que Brecht supunha sua transformação. À fala do operário padrão corresponde uma ideologia sedimentada nas práticas dos trabalhadores. De outra parte, e assim aparece o *Partido*, uma máquina exterior à massa. Se o partido tem sempre razão e nunca se tem razão contra o proletariado, todo o problema estará então nessa razão que agora lhe aparece exterior, tutelando sua ação, que, violenta, aparece sob o signo de uma irracionalidade, que *seria apenas sua*. Mas é possível "compreender o estágio de uma revolução, em que ponto de sua história está, para onde vai, examinando o que está ocorrendo com a *mediação*"¹⁰, aquela que se dá na relação entre partido e proletariado, cujos termos se qualificam e se determinam *ao mesmo tempo*. É nesse momento, em que uma cisão se configura, que a promessa de um futuro aparece inscrita no passado da revolução. Nesse momento, Brecht terá uma dupla posição. Por um lado, "quando se tornou claro que as manifestações dos trabalhadores estavam sendo malbaratadas para objetivos bélicos" ele expressará sua "concordância com o Partido da Unidade Socialista da Alemanha" esperando, contudo, "que os trabalhadores que se manifestaram em justificável insatisfação não sejam colocados no mesmo pé que os provocadores, de modo que a discussão tão necessária sobre os erros cometidos de todos os lados não seja antecipadamente perturbada"¹¹. Por outro lado, há o reconhecimento de um erro que faz surgir a contradição talvez irreversível. A resposta das autoridades às manifestações de 17 de Junho, exigindo o trabalho redobrado por parte dos trabalhadores, para que 'recuperasse a confiança' nas ações do Estado, foi o sinal definitivo. A história da RDA é a história de uma "revolução" sem revolução; a implantação de um sistema de produção, sem a base social que lhe correspondesse efetivamente. Ouvindo os operários, e tentando escrever a "história da produção" como história daquela sociedade "possível", Brecht vê-se diante do irrealizável. Em 17 de Junho de 1953 os operários entram em choque com as forças do exército vermelho, evidenciando a contradição de um regime que "só é irrefutável porque é também indemonstrável"¹². E aqui aparece uma das chaves do problema, indicada contudo pelo próprio Brecht: o material coletado faz remontar ao material abandonado durante os experimentos da República de Weimar. Todavia, Brecht identifica na posição do operariado não apenas a negação de um sistema 'implantado' que o exclui da produtividade enquanto agente, mas sobretudo a *tendência* a uma negação abstrata do sistema e a reposição de formas de pensamento e de ação: o povo que se revolta contra o partido (e essa é uma das faces do problema), e faz destruir seus meios de produção, é, em parte, o mesmo que esteve anos atrás nas fileiras militares do Reich, e não resistiu aos apelos de Hitler. Assim, aquele que deveria ser o clássico da revolução, guardou

no bojo de sua obra as contradições e os impasses de um processo cuja formalização estética evidencia a complexidade de uma história (para muitos recém findada).

5

Mas a idéia de uma *nova produção* aparecia em Brecht deslocando o sentido das práticas associativas (então, sua *utilidade* para forjar uma 'grande ordem'), agora livres de qualquer vinco moralizante. Se é verdade que assim circunscrevia politicamente esse caráter associativo, essa visão todavia vinha designando os termos de uma conversão problemática. Na ordem burguesa "o criminoso não produz apenas crimes, mas também o direito criminal e, com este, o professor que produz preleções de direito criminal e, além disso, o indefectível compêndio em que lança no mercado geral 'mercadorias', as suas conferências. (...) O criminoso produz ainda toda a polícia e justiça criminal, (...), juizes e carrascos, jurados etc.; e todos aqueles diferentes ramos, que constituem outras tantas categorias da divisão social do trabalho, desenvolvem capacidades diversas do espírito humano, criam novas necessidades e novos modos de satisfazê-las. (...) O criminoso quebra a monotonia e a segurança cotidiana da vida burguesa. Por conseguinte preserva-a da estagnação e promove aquela tensão e turbulência inquietantes, sem as quais se embotaria mesmo o aghilhão da concorrência. (...) O criminoso aparece como uma daquelas 'compensações' naturais, que restabelecem um equilíbrio adequado e abre ampla perspectiva de ocupações 'úteis'"¹³ Ora, abandonar a perspectiva da Grande Ordem, inserir o elemento associativo no âmbito da produtividade, é reconhecer nele uma ambigüidade complexa, de modo que toda negatividade nele inscrita tem o seu momento de positividade, exatamente no âmbito da ordem. Só uma sociedade criminosa produz criminosos. Por assim dizer, está inscrita na positividade do direito a sua negação. O que Brecht enfim percebia é que se, por um lado, como em Marx, tratava-se de "fazer nascer a revolução de seu contrário" donde, trazendo esse problema para a esfera humana, importava "fazer nascer o revolucionário a partir do tipo mau e egoísta por si, sem considerações éticas"¹⁴, agora era no entanto necessário reconhecer a virada aí inscrita, pois associativos são, antes, aquelas pessoas "possuidoras dos meios de produção e outras fontes de renda. Como tais são associativos, como também o são seus auxiliares e os auxiliares dos auxiliares, mas apenas como tais. É justamente este o evangelho do inimigo da humanidade, o fato de existirem impulsos associativos, personalidades associativas"¹⁵ É uma sociedade fundada na espoliação produtiva que converte em *ordem* essa produtividade alienada. Explicitar essa ordem como *produção* é o pressuposto para sua *superação*, ou, em outras palavras, acirrar a luta "dirigida à libertação da produtividade" Ocorre que a idéia de uma nova produtividade pressupõe aquela superação. Quando no interior de uma *ordem* dita *socialista*, explicitar o seu caráter de produtividade é já um problema, é que a liberdade, longe de ser efetiva, é ela mesma problemática. Quando essa produtividade socialista, que deveria aparecer como *negação* daquela ordem capitalista, lhe concede e mesmo pressupõe o convívio, é que, em algum momento, no bojo das relações, travou-se o processo de sua libertação. Nesse momento, não bastará ouvir o operário padrão para escrever a "história da produção" Sua fala traz as marcas de um passado que se quer projetar como futuro.

NOTAS

¹ Mas isso é já desconsiderar a evidência de que “a vasta obra brechtiana – (...) até os últimos poemas escritos na República Democrática Alemã – vem marcada, com todos os seus momentos de inflexão e mesmo ruptura, por uma unidade que reside, em última instância, na impregnação social de suas produções líricas, dramáticas e narrativas” Cf. Marcus V. MAZZARI, “Água mole em pedra dura: sobre um motivo taoísta na lírica de Brecht” in *Estudo Avançados*, 14 (39), 2000.

² Cf. a tese de mestrado de J. GALIZI, *A constelação do Zênite: imaginação histórica e utópica em Heiner Müller*, UNICAMP; Francine MAIER-SCHAEFFER, *Heiner Müller et le 'Lehrstück'*, Berne, Collection Contacts, Peter Lang, 1992; de Heiner MÜLLER, *Guerra sem Batalha: uma vida entre duas ditaduras*, tradução de Karola Zimber, São Paulo, Estação Liberdade, 1997.

³ Cf. JAPASTA Jr., *Trabalho de Brecht*, São Paulo, Editora Ática, 1988; Hans MAYER, *Brecht et la tradition*, tradução de Jean-Claude François, Paris, L'Arche, 1977

⁴ Cf. Bertolt BRECHT, *Arbeitsjournal*, 7 de Março de 1941, tradução de Ingrid D. KOUDELA, in op. cit., p. 37.

⁵ B. BRECHT, Prólogo do “Pequeno Organon para o Teatro” *Estudos sobre teatro*, Editora Nova Fronteira, 1978, p. 100.

⁶ Cf. BRECHT, “Garbe-Büsching” *Werke*, Berlin-Frankfurt/M, Aufbau-Suhrkamp, v. 10 (2) e, ainda, as obras já referidas de GALIZI; F. M. SCHÄFFER; Heiner MÜLLER.

⁷ Apud Frederic EWEN, *Bertolt Brecht: sua vida, sua arte, seu tempo*, tradução de Lya Luft, São Paulo, Editora Globo, 1991, p. 418.

⁸ “Ora, o *Pequeno organon*, portanto, numa economia geral da obra, está para *A compra do latão* como este está para o teatro no conjunto da obra de Brecht. Constroem, assim, um diálogo de totalidades parciais e totalidades totais, que se remetem reciprocamente umas às outras, gerando um movimento difícil, senão impossível, de ser reduzido. Isto porque, às remissões recíprocas desses conjuntos, que se poderiam reduzir à inclusão ‘em abismo’ do menor pelo maior numa série finita de três ou quatro termos, sobrepõe-se a relação acabado-inacabado e aparentemente mais fortuita, a de seu par publicado-impúblico”, PASTA Jr., op. cit., p. 91.

⁹ EWEN, op. cit.

¹⁰ Cf. M. MERLEAU-PONTY, “O futuro da revolução” in *Signos*, tradução de M. E. G. Pereira, São Paulo, Editora Martins Fontes, p. 315 e seguintes.

¹¹ EWEN, op. cit., p. 426.

¹² M. M.-PONTY, op. cit.

¹³ K. MARX. “Concepção apologética da produtividade de toda profissão”, in *Teorias da mais-valia: história crítica do pensamento econômico*. Tradução de Reginaldo Sant’Anna, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

¹⁴ Cf. W. BENJAMIN, “Bert Brecht”, *Documentos de Cultura, documentos de barbárie*, tradução de Wille Bolle et alii, São Paulo, Cultrix/EDUSP, p. 124.

¹⁵ KOUDELA, op. cit., p. 37.

O Papel da Tese da Indeterminação da Tradução na Concepção Behaviorista da Mente em Quine

Juliana Weingaertner (PIBIC/CNPq – UFSC)

Orientador: Luís Henrique de A. Dutra

I. Introdução

Além de Quine ser considerado um dos filósofos mais proeminentes no cenário da filosofia analítica contemporânea, ele também foi o precursor da idéia de uma epistemologia naturalizada. Mas o que significa, e qual a importância de se defender a proposta de uma epistemologia naturalizada? Para responder esta questão, é interessante analisar o contexto em que Quine desenvolveu suas idéias e focalizar a corrente a que ele se opôs. Pois a proposta de uma epistemologia naturalizada surgiu como uma resposta à crise da epistemologia apriorística ou analítica, que foi veementemente defendida pelos integrantes do Círculo de Viena, no início deste século.

Em poucas palavras, o projeto de Carnap, um dos maiores expoentes do círculo de Viena, tal como ele expôs no *Aufbau*, visava uma reconstrução racional do conhecimento a partir dos dados dos sentidos. Desta forma, Carnap postulou quatro níveis de objetos: os objetos autopsicológicos, os objetos físicos, os heteropsicológicos e, por fim, os objetos culturais. Segundo esta concepção, os objetos de um nível superior poderiam reduzir-se aos objetos de um nível inferior através de uma análise lógica. Isto significava que, em última instância, qualquer objeto poderia se reduzir a um objeto do primeiro nível, ou seja, a um objeto da experiência imediata. A idéia central advogada por Carnap era de que o conhecimento poderia ser fundamentado sobre a experiência imediata. Neste contexto, a epistemologia assumia um caráter primordialmente normativo, uma vez que estabelecia como se realizaria a reconstrução racional.

Entretanto, de acordo com Quine, esta proposta teve que ser irremediavelmente abandonada. Como alternativa, ele propõe uma epistemologia naturalizada, segundo a qual caberá um novo papel à epistemologia, ou seja, o de estudar a relação entre teoria e evidência com o auxílio da própria ciência, em particular, com o auxílio da psicologia behaviorista. Desta forma, torna-se evidente que, dentro do quadro da epistemologia naturalizada, a psicologia behaviorista assume uma importância fundamental. Por esta razão, proponho-me a analisar com um pouco mais de cuidado o programa behaviorista a que Quine se filia.

Por outro lado, Carnap também desenvolveu uma semântica intensional. E Quine, por sua vez, dirigiu críticas ferozes a este tipo de abordagem durante um grande período de sua vida. E é exatamente neste contexto que aparece a tese da indeterminação da tradução, uma vez que esta será um ponto chave no ataque que Quine faz à semântica intensionalista.

Conseqüentemente, proponho-me neste texto a fazer uma explanação da tese da indeterminação da tradução, tal como é apresentada por Quine no segundo capítulo de seu livro *Word and Object* para, em seguida, tecer algumas considerações acerca do naturalismo e do behaviorismo, na tentativa de investigar em que medida a

tese da indeterminação da tradução é uma conseqüência do behaviorismo assumido por Quine em um certo período de sua carreira. Vale mencionar as críticas realizadas em face das teorias mentalistas tradicionais, uma vez que o behaviorismo surge como uma tentativa de escapar a este tipo de abordagem.

II. Algumas notas sobre a tese da indeterminação da tradução

Em seu artigo *Epistemologia Naturalizada* Quine sugere uma nova proposta para a epistemologia, ou seja, que ela passe a estudar a relação entre teoria e evidência de uma maneira bem diferente de como esta relação foi concebida outrora, a saber, como uma dedução dos dados dos sentidos, ou conteúdos imediatos da consciência. Dentro desta nova concepção, estamos autorizados a utilizar as informações fornecidas pela própria ciência, e Quine faz uso da psicologia behaviorista ao tentar compreender o elo que vincula a ciência à experiência. Ele afirma que “a estimulação dos receptores sensoriais constitui, em última análise, toda a evidência na qual cada um terá podido basear-se para chegar à sua concepção de mundo” (Quine 1969, p.160) Em outro artigo, Quine sugere que, dentro desta proposta de epistemologia naturalizada, quando um filósofo se dirige à filosofia da mente, ele deverá falar de linguagem. E a linguagem é entendida como “uma arte social que nós todos adquirimos, tendo como única evidência o comportamento aberto de outras pessoas em circunstâncias publicamente reconhecíveis” (Quine 1953, p.133). Neste pequeno texto, também vou tentar avaliar em que medida a tese da indeterminação da tradução se relaciona com esta concepção de linguagem

Deste modo, já no segundo capítulo de *Word and Object*, Quine trata da relação entre o conhecimento e as estimulações em nossa superfície sensível. Quine admite que, se pretendemos buscar o conteúdo empírico do discurso, a única coisa de que dispomos são as estimulações não-verbais, ainda que estas não tenham uma correspondência evidente com o discurso resultante. A partir disso, cabe analisar que parte da linguagem adquire sentido sob a luz de condições de estimulação e que parte da linguagem é abandonada a variação não condicionada empiricamente. (p. 26)

Na tentativa de caracterizar o âmbito de variações sem condicionamento empírico é que entra a tese da indeterminação da tradução, que pode ser enunciada do seguinte modo:

É possível confeccionar manuais de tradução de uma língua para outra de diferentes modos, todos compatíveis com a totalidade das disposições verbais, e contudo, todos incompatíveis uns com os outros. (Quine 1960, p.27)

Para explicitar melhor este ponto é imaginada uma situação extrema, a situação da tradução radical: ela ocorre quando um lingüista chega a uma terra estrangeira incumbido da tarefa de traduzir uma língua completamente desconhecida para sua língua materna. O lingüista, por sua vez, não conta com a ajuda de intérpretes e, uma vez que as linguagens não são aparentadas, não recebe ajuda de correspondências fornecidas por uma cultura compartilhada. Nesta situação, “os únicos dados objetivos

com que conta este lingüista são: as forças que ele vê atuando na superfície sensível do nativo e o comportamento observável deste, oral ou de outra natureza.” (Quine 1960, p. 28). Neste momento percebemos a inclinação de Quine para o behaviorismo, apesar de ser uma forma bem particular de behaviorismo.

As primeiras sentenças traduzidas são aquelas ligadas a eventos presentes, percebidos tanto pelo lingüista quanto por seu informante. Assim, se ao passar um coelho, o indígena afirma “Gavagai”, esta sentença é associada pelo lingüista com uma tradução provisória de “coelho”. E, a partir de um certo momento, o lingüista vai fornecer sentenças nativas para o indígena, a fim de reconhecer, por conjectura, os gestos de aprovação e de recusa. Neste momento, já estamos aptos para introduzir o principal conceito da teoria semântica de Quine, ou seja, o conceito de significado-estímulo.

O conceito de significado-estímulo é introduzido para substituir a velha noção mentalista de proposição, como aquilo que confere significado às sentenças. Pois, segundo uma concepção muito difundida, a proposição é aquilo que duas sentenças de línguas diferentes compartilham quando se pode traduzir uma pela outra. Mas Quine rejeita completamente esta concepção. Por outro lado, a concepção de significado-estímulo se baseia nas disposições que um falante têm para assentir ou dissentir a uma sentença. Ele é constituído pelo significado-estímulo afirmativo e pelo significado-estímulo negativo da sentença. O primeiro pode ser definido como a classe de todas as estimulações que provocariam o assentimento à sentença para um determinado falante, em determinado momento.(p. 32). Dito de uma maneira mais formal:

“Uma estimulação é dita pertencer ao significado estímulo afirmativo de uma sentença para um determinado falante se, e somente se, há uma estimulação *a*’, tal que se fosse indagado *S* ao falante e dado *a*’ e então fosse dada a estimulação *a* e indagado *S* novamente, ele dissentiria na primeira vez e, assentiria na segunda.”(Quine 1960, p. 32).

Existe uma classe de sentenças para as quais o conceito de significado estímulo é particularmente interessante, por gerar outros conceitos semânticos: a classe das sentenças observacionais.

Mas antes de nos atermos propriamente às sentenças observacionais, farei uma breve exposição da classificação que Quine faz das sentenças declarativas, ou seja, aquelas a que pode ser atribuído um valor de verdade. Uma primeira divisão acontece entre as sentenças ocasionais e as sentenças fixas. Uma sentença é chamada ocasional se é necessário algum estímulo para provocar o assentimento ou o dissentimento cada vez que a sentença é pronunciada. Deste modo, ao se indagar a sentença “Este homem é irmão de João” não obteremos uma resposta conveniente se a sentença não vier acompanhada de algum estímulo adequado, como por exemplo, a imagem de um homem. Por outro lado, uma sentença é considerada fixa se não é imprescindível um estímulo para provocar o assentimento ou o dissentimento da sentença. Assim, poderemos responder adequadamente se indagados a sentença “O irmão de João é alto” mesmo sem a presença de nenhuma estimulação atual.

Como subcategorias das sentenças ocasionais e das sentenças fixas encontramos, respectivamente, a classificação em sentenças observacionais e sentenças eternas. E, se por um lado, as sentenças eternas são sentenças fixas, que podem ser de caráter geral ou dizer respeito a um evento particular desde que devidamente especificado, cujo valor de verdade está permanentemente fixado, por outro lado as sentenças observacionais se caracterizam por serem sentenças ocasionais intersubjetivamente compartilháveis. Estas são as primeiras sentenças aprendidas pelo lingüista incumbido da tarefa da tradução radical, devido ao fato destas sentenças estarem diretamente relacionadas com a presente estimulação não verbal e também por elas serem percebidas tanto pelo lingüista quanto pelo nativo. De acordo com Quine, “quanto mais firmes forem os vínculos diretos de uma sentença com a estimulação não verbal, menos drasticamente poderão divergir suas traduções nos vários manuais.”(Quine 1960, p. 27). Porém, mesmo nestes casos onde o vínculo com a estimulação não-verbal parece tão evidente, a indeterminação da tradução acontece. Voltemos ao caso do nosso lingüista na selva. O problema é que mesmo quando aplicado a sentenças ocasionais como “gavagai” e “coelho” a noção de significado estímulo não parece dar conta da relação de sinonímia de uma maneira completamente satisfatória. Pois pode haver influência de informação colateral, e não há maneira de separar aquilo que é informação colateral daquilo que é a estimulação que provocou o assentimento à sentença se esta informação colateral for compartilhada por toda a comunidade nativa. Quine imagina como exemplo uma certa mosca do coelho, que faria parte da estimulação visual da nativo para assentir a coelho mas que fosse completamente desconhecida para o lingüista. (p. 37). Deste modo não há uma maneira experimental que justifique colocar os significados estímulo de duas sentenças ocasionais de dois falantes diferentes em uma relação de igualdade. Quine afirma “Apesar disso, deve considerar-se a significação estimulativa (...) como a realidade objetiva que o lingüista deve investigar quando ele se empenha na tarefa da tradução radical. (Quine 1960, p. 39). Porém, nem todas as significações estimulativas são sensíveis à informação colateral da mesma maneira. Quine trabalha com o conceito de graus de observacionalidade justo para distinguir a propensão que o significado-estímulo de uma sentença tem para sofrer influência de informação colateral. E o significados estímulos menos sensíveis à influência de informação colateral são aqueles para os quais é mais provável surgir certo consenso na comunidade quanto às estimulações que irão provocar o assentimento e o dissentimento de uma dada sentença ocasional. E quanto maior o grau de observacionalidade de uma sentença, melhor o conceito de significado-estímulo se aplica para definir o significado desta sentença. Assim, chamamos de sentenças observacionais aquelas sentenças que menos sofrem variação de significado-estímulo entre seus falantes. É justo pelo fato de alcançar um certo grau de concordância que estas sentenças lembram as sentenças sobre os dados sensíveis com as quais os cientistas trabalham. (p. 44). O problema desta definição é que não há um modo definitivo de eliminar os efeitos da informação colateral. Como salienta Quine, a dificuldade é que ela “não condena as conseqüências da informação colateral universalmente compartilhada, como a que dizia respeito à mosca do coelho”

Enfim, a caracterização das sentenças observacionais proposta por Quine também dá conta de sua tese da falibilidade, que chama a atenção para o fato de todas as sentenças serem revisáveis. Como afirma o próprio Quine, “só há escopo para erro e disputa na medida em que as conexões com a experiência são múltiplas e indiretas”, pois não haveria o menor espaço para controvérsias se as “as estimulações de uma sentença estão diretamente ligadas a uma estimulação atual” (Quine 1960, p. 44)

As sentenças que não possuem um alto grau de observacionalidade, por sua vez, se vinculam apenas indiretamente com as estimulações que provocam o assentimento de uma sentença, e tendem a divergir muito nos seus significados-estímulo de falante para falante. Logo, a identidade de significado-estímulo não autoriza a tradução de sentenças com baixo grau de observacionalidade, como “bacharel” e “solteiro” “Mas quando aplicado a um mesmo falante, o critério de sinonímia estimulativa, ou igualdade de significado-estímulo, é um critério de sinonímia tão eficaz para sentenças ocasionais não-observacionais como para sentenças observacionais” (Quine 1960 p.46)

III. A tese da indeterminação da tradução aplicada à teoria da referência dos termos

Quine sugere que na medida em que utilizamos a noção de significado estímulo como um conceito de significação para sentenças, pode-se ficar tentado a utilizá-lo também como um conceito de significado para termos, como “gavagai” e “coelho”. Mas esta é uma idéia errônea. (p. 51). De acordo com Quine, a sinonímia estimulativa de sentenças ocasionais como “gavagai” e “coelho” não garante de jeito nenhum que estes termos sejam coextensivos, ou seja, verdadeiros a respeito das mesmas coisas. (p. 51). Novamente se aplica aqui a tese da indeterminação da tradução, mas agora com respeito à referência dos termos. Porque se nosso lingüista contar apenas com os significados-estímulo, que é a única realidade que ele está autorizado à utilizar, ele não tem como decidir se o termo “gavagai” se aplica a coelhos, meros estágios ou breves segmentos temporais de coelhos, ou ainda a todas e cada uma das partes reunidas de um coelho. Porque em qualquer um destes casos, temos o mesmo significado-estímulo impelindo o assentimento e o dissentimento a cada uma destas expressões. (p. 52) Deste modo. “quando, partindo do mesmo significado estímulo, o lingüista passa à conclusão de que um gavagai é um coelho com toda a sua consistência, está supondo que o indígena é o suficiente parecido conosco para ter um termo geral para designar coelhos e nenhum termo geral, em suma, para designar estados ou partes de coelhos.” (Quine 1960, p. 52). Uma outra alternativa compatível com mesma significação estimulativa seria entender “gavagai” como um termo singular que nomeia a fusão de todos os coelhos. (p. 52), ou ainda considerá-lo “um termo singular que nomeia um universal recorrente, a qualidade de coelho”. Pois “a distinção entre um objeto concreto e um objeto abstrato, assim como a distinção entre um termo singular e um termo geral, é independente do significado-estímulo.” Quer dizer, esta distinção transcende a evidência fornecida pelas disposições dos falantes assentir ou dissentir às sentenças. E Quine ressalta que se a ostensão não for acompanhada de questões sobre identidade e diversidade, que já pressupõem o uso de um aparato de referência próprio do nosso esquema conceptual, a referência objetiva será inescrutável.

“Enquanto não decidimos que expedientes indígenas considerar como executores do nossos próprios auxiliares de referência objetiva-nossos artigos e pronomes, nosso singular e plural, nossa cópula, nosso predicado de identidade- não podemos sequer dizer quais locuções indígenas devem contar como análogas de termos tal com nós o fazemos e menos ainda igualá-las com as nossas termo por termo. O aparato inteiro é interdependente, e a própria noção de termo é tão particular, próprio da nossa cultura como são esses expedientes auxiliares.”(Quine 1960, p. 53)

Durante sua tarefa de tradução, nosso lingüista deve utilizar-se de hipóteses analíticas, ou seja, ele deve segmentar os sons utilizados pelos indígenas em segmentos curtos recorrentes, e compor uma lista de palavras, para, em seguida, colocá-las hipoteticamente em relação de igualdade com várias palavras e expressões da sua língua materna. Mas o modo de colocar estas expressões em correspondência também não está definitivamente determinado. E Quine argumenta que “como não há nenhuma correspondência posicional geral entre as palavras e frases de uma linguagem e suas traduções em outra, também serão necessárias algumas hipóteses analíticas para explicar as construções sintáticas.”(Quine 1960, p. 70). No entanto, as hipóteses analíticas ultrapassam a evidência fornecida pelas disposições do nativo para assentir ou dissentir sentenças. Quine afirma: Ao se traçar analogias entre sentenças que foram tomadas para traduzir e outras elas [as hipóteses analíticas] estendem os limites práticos da tradução para além do âmbito em que possa existir evidência independente” (Quine 1960, p.70)

Um último ponto diz respeito as razões pelas quais a tese da indeterminação da tradução poderia passar despercebida. E Quine elenca, como razão principal, “a tenaz sensação de que um sujeito bilingüe está em uma posição que o permita estabelecer, de um modo geral, correlações corretas e inequívocas entre as sentenças de suas línguas”(Quine 1960, p.74). Esta sensação seria consequência de uma teoria mentalista das idéias, segundo a qual, “cada sentença, com suas traduções admissíveis, expressa uma idéia idêntica na mente do sujeito bilingüe”. Mas toda crítica de Quine se dirige contra a noção de proposição ou idéia, entendida como uma entidade que confere significados às sentenças. Entretanto, ainda que nos recusemos a falar de idéias, esta crença poderia subsistir, e apenas reaparecer em outra forma, num discurso que proponha “que a sentença e suas traduções correspondam a uma condição neurológica idêntica, ainda que desconhecida, do bilingüe”(Quine 1960, p. 74). Esta concepção, segundo Quine, também não se sustenta. Em outras palavras, a tradução de duas sentenças de línguas diferentes não pode ser justificada recorrendo-se ao argumento de que as duas sentenças correspondem a uma mesma condição neurológica no cérebro do sujeito. Pois, ainda que haja esta mesma condição neurológica, ainda que um indivíduo tenha, de alguma forma, uma correlação semântica privada, ela será válida apenas para aquele indivíduo. E, uma vez que o sistema neurológico dos indivíduos dentro de uma comunidade de falantes varia consideravelmente em nada acrescenta afirmar que um certo indivíduo tem a sua correlação

semântica privada a fim de justificar a tradução entre duas sentenças. Vale mencionar uma metáfora que Quine utiliza para ilustrar este ponto:

Pessoas diferentes que crescem na mesma linguagem são como arbustos diferentes criados e podados para tomarem a forma de elefantes idênticos. Os detalhes anatômicos dos ramos e raminhos satisfarão a forma de elefante de modos diferentes de arbusto para arbusto, mas o resultado geral externo será parecido”(Quine 1960, p. 8)

Enfim, Quine salienta que a linguagem como um procedimento social, é que vai garantir a uniformidade que nos possibilita a comunicação. Nem sequer importa se a nossa constituição anatômica é semelhante. Simplesmente não há entidade como um significado, ou uma condição neurológica semelhante que, independente do uso, justifique o fato de que duas sentenças de línguas diferentes possam ser traduzidas uma pela outra. Pois se aceitarmos esta tese voltamos ao velho mito do museu, mencionado no artigo “Relatividade Ontológica” segundo o qual “as coisas expostas são os significados e as palavras são as etiquetas. Mudar as linguagens é mudar as etiquetas”(Quine 1980. p.133).

BIBLIOGRAFIA

- DUTRA, L.H.de A.2000a. “Quine and Nature of Mind: From Behaviorism to Anoumalous Monism”.In Dutra, L.H.de A.and Mortari,C.A.(eds), Princípios:Seu Papel na Filosofia e nas Ciências. Rumos da Epistemologia series, v.3. Florianópolis: NEL/UFSC: 275-308.
- GIBSON, Jr, R. F.1986. *The Philosophy of W.V.O Quine: an expository essay*. University Presses of Florida : Tampa
- QUINE,W.V.O.1953.*De um ponto de vista Lógico*. Abril Cultural: 1980.
- _____.1960. *Word and Object*. MIT Press: Cambrigde, Mass.
- _____.1969. *Relatividade Ontológica e outros Ensaios*. Abril Cultural: São Paulo, 1980.

O Existente e o Real na Tese de David Lewis

Manuela Bastos Arantes (UFSC)

Orientador: Luiz Henrique Dutra

Apesar de constituir matéria de investigação desde a antiguidade, foi apenas neste século que as tentativas de formalizar a lógica modal atingiram sucesso, muito embora juntamente com esse sucesso tivessem surgido também algumas dificuldades, principalmente filosóficas.

Uma das dificuldades encontradas na lógica modal diz respeito à semântica. Geralmente, não é possível calcular o valor de z a partir do valor de a . Posta esta dificuldade, foi criada por Saul Kripke a semântica dos mundos possíveis com relações de acessibilidade entre os mundos. Uma interpretação consiste em um conjunto de mundos possíveis com uma atribuição de valores às fórmulas em cada um deles. Assim, se uma fórmula é verdadeira em todos os mundos acessíveis, ela é necessariamente verdadeira. Se for verdadeira em algum mundo, ela é possivelmente verdadeira.

Entre as posições que tomam a semântica dos mundos possíveis como uma resposta à questão da interpretabilidade da lógica modal, há aquela cuja abordagem é realista, ou seja, o discurso sobre mundos possíveis é um discurso sobre entidades reais. Um dos defensores dessa abordagem é David K. Lewis. Segundo sua tese, existe um número infinito de mundos possíveis, além deste que habitamos. Não uma existência abstrata, conceitual ou coisa que o valha. O que Lewis defende é uma existência "concreta" na mesma medida que o nosso mundo o é. Por conta da sua posição, sua teoria é apontada por muitos como responsável por levar a paradoxos insuperáveis.

1. O Que Existe?

Uma das noções polêmicas em filosofia é a noção de existência, visto que é utilizada de forma diversa por várias correntes filosóficas. Uma vez que a noção de existência pode ser aplicada a qualquer entidade, seja ela física ou abstrata, real ou ideal, torna-se importante distinguir, dentre os vários significados, aqueles mais utilizados como termos técnicos na filosofia. Como toda essa discussão é muito minuciosa além de polêmica, não detalharei as noções nem as objeções dos autores que se ocuparam do tema, mas tentarei simplificar a forma e agrupá-las em três concepções principais do conceito. Isto feito, tornar-se-ão mais claras as diferenças entre elas.

A abordagem mais antiga e clássica é a metafísica, na qual a questão da existência é discutida juntamente com as noções de essência e ser. A existência é um modo de ser independente da essência da entidade, pois para se saber o que uma entidade é a existência é irrelevante. A essência é algo como a inteligibilidade da existência. Pode-se também dizer que a existência é um momento do ser, pois há momentos em que a entidade existe (quando é atual) e outros em que não existe (quando é potencial).

Ainda que a questão da existência tenha sido abordada na antiguidade, principalmente por Aristóteles, é na idade média que os debates se intensificam e aprofundam,

tendo-se em conta uma grande diferença entre os autores medievais e os "sistemas" platônico e aristotélico. Segundo esses autores medievais, a existência se refere às coisas, porém há existências que não são propriamente coisas e nem se podem compreender por analogia a nenhuma outra coisa. São, porém, mais "existentes" que outras coisas, por exemplo Deus, os anjos, o homem. De acordo com alguns desses autores o existir coincide com o próprio ente. Assim, pode-se dizer que a essência é a resposta a pergunta "o que a coisa é" e a existência a resposta à "se a coisa é"

Um segundo significado é o que indica o modo de ser do homem no mundo, a abordagem existencialista. Para esta corrente, a existência não é um conceito, uma vez que o homem singular ou qualquer outra coisa não tem existência conceitual. No mundo animal a espécie é mais importante que o indivíduo. Já na espécie humana o indivíduo não pode ser reduzido à espécie. Assim sendo, a existência singular se aplica apenas ao homem. Este significado de existência inclui o conceito de possibilidade, uma vez que a existência não é algo que já é, é dado ou posto, antes, é um poder ser. Em outras palavras, é um modo de ser que constitui seu próprio ser, que faz a si mesmo.

Em seu texto "O existencialismo é um humanismo" Sartre afirma que no homem a existência precede a essência, diferentemente das outras coisas, as quais são em princípio idéias na mente de seu criador e assim, portanto, a essência precede a existência. No caso do homem, este inicialmente surge no mundo, isto é, existe e só depois se define. Sartre tem essa concepção por rejeitar tanto um deus criador quanto uma natureza humana, posto não haver um deus para a conceber. Assim, o homem primeiramente existe e com o tempo torna-se isto ou aquilo, ou seja, adquire sua essência.

Mas porque apenas no homem a existência precede a essência? Sartre responde que isso acontece porque apenas o homem é livre. Diferentemente de outros seres, o homem não é pré-determinado. Assim, enquanto todas as outras coisas do mundo são o que são por pré-determinação, o homem existe, pois a cada momento tem que escolher o que será no momento seguinte. Sendo assim, ao contrário das outras coisas do mundo para as quais não há alternativa, pelo fato de existir o homem transcende seu "eu" passado, ao torna-lo objeto de seu olhar e, escolhendo livremente o homem que quer ser, existe. Desta forma é a existência que forja sua própria essência, que cria sua própria inteligibilidade e a do mundo no qual esta inserida.

Uma outra noção é aquela debatida nos círculos da filosofia analítica, a existência lógica. Ela se caracteriza como modo de ser determinado ou definido de certa maneira, ou seja, o que há é uma certa delimitação do significado de ser, delimitação que no caso das ciências exatas opera na base de definições precisas. A noção de existência gira em torno de "algumas vezes verdadeiro" Sendo assim, o quadrado redondo, por ser autocontraditório, não existe. O problema da existência surge quando se discute como se há de interpretar a quantificação e quando se debate se há ou não distinção entre "existe" e "há"

O caráter inevitável de um compromisso ontológico é minimizado pela posição defendida por Quine, segundo a qual "ser é ser o valor de uma variável" isto é, existem aquelas coisas sobre as quais quantificamos. De acordo com essa noção, o

uso de nomes e descrições não é critério de compromisso ontológico, pois, “nomes podem ser convertidos em descrições, e Russell demonstrou que descrições podem ser eliminadas” (Sobre o que Há, p. 224). A única forma de envolvimento em compromissos ontológicos é pelo uso de variáveis de quantificação, como “algo” “nada” “tudo” as quais, percorrendo nossa ontologia, reconhecem as entidades que tornam as nossas afirmações verdadeiras.

Após esta breve exposição pode-se ter uma idéia da flexibilidade em conceber-se ou usar-se o termo “existir” Se enquanto metafísico o termo está associado à “realidade”, ou a um nível de realidade, o “compromisso ontológico” por proporcionar um critério para determinar quais entidades se admitem como existentes, permitem edificar lógicas sem pressuposições existenciais. Por outro lado, a abordagem existencialista, que toma o homem como único objeto da existência, se é que têm alguma relação com as anteriores, as diferenças das noções superam em muito as similaridades.

É claro que, seja na abordagem metafísica ou na existencialista, não se prescindiu dos aspectos lógicos da noção de existência. Nenhuma delas relegou também os aspectos metafísicos e ontológicos. Assim mesmo, por utilizar um vocabulário filosófico distinto, foi possível, com recurso à noção de referência, estabelecer diferenças de significação que mostram o quão polêmica é a discussão em torno do tema, uma vez que o uso destes vocabulários específico às vezes torna o termo incompreensível quando há choques nas abordagens.

2. O Que É Real?

Outro ponto de controvérsia é quanto ao significado de “real” Da mesma forma que anteriormente, não discutirei as características e objeções das várias definições. Por uma questão de método, abordarei três noções do termo “real” as quais visam demonstrar que a discussão em torno do tema é bastante variada e polêmica. Estas noções têm em comum o fato de admitirem que a expressão “é real” é significativa, o que não é aceito por todas as correntes filosóficas. As noções apresentadas pretendem dar uma visão geral do significado do termo quando utilizado, para com isso embasar uma discussão que visa demonstrar o quão controverso é o tema.

O significado de “real” pode estar estreitamente relacionado às noções de essência e existência. A realidade pode ser, de acordo com este significado, um momento do ser. Há um momento em que o ser existe e alguns filósofos afirmam que a realidade corresponde unicamente à existência, bem como há momentos do ser em que ele é essência, ou seja, o que ele é. Igualmente, alguns filósofos supõem que só a essência é real. A filosofia platônica introduz o conceito de uma realidade modelar e originária, elevando a essência ao “real” uma vez que apenas o mundo das idéias (ou essências) é real, sendo o mundo sensível um mundo de aparências. A doutrina aristotélica situa o valor do real na união da matéria e da forma, isto é, na substância individual e concreta a qual é requisito da existência. O “real” é sempre um indivíduo singular no qual uma determinada forma se encontra intrinsecamente unida a uma determinada matéria. O que ambas posições sustentam é que este significado de “real” opõe-se à mera aparência, ilusão ou o nada.

Outro significado de "real" pode ser oposto ou distinto de ideal, ou seja, a forma de ser das coisas enquanto existem fora da mente humana ou independentemente dela, em oposição à subjetividade, ou seja, que só existe no pensamento, na qualidade de idéia ou forma de ser ideal. A primeira posição é mantida pelo Realismo para o qual o pensamento é um modo de expressão de uma realidade externa que o sustenta e enforma, reconhecendo a existência de entidades reais e absolutas independentemente do fato de serem ou não conhecidas. Sustenta que tais entidades (concretas ou abstratas) existem no estrito sentido da palavra, ou seja, se distinguem ao mesmo tempo do nada, das suas causas e dos atos pelos quais eventualmente podem ser conhecidas ou pensadas.

A segunda posição é defendida pelo Idealismo o qual sustenta que seus objetos, apesar de serem abstratos e subjetivos, são tão "em si" como os objetos reais, porém sua forma de ser é diferente da forma de ser real. Entre os objetos ideais julga-se encontrar as entidades matemáticas e as entidades lógicas. Dada a dificuldade de se determinar tais entidades, se diz com freqüência que suas determinações são principalmente negativas, ou seja, são não temporais, não espaciais, não atualizadas, não experienciabilizadas, carentes de interação causal, etc.

A noção de "real" também pode significar atualizado em oposição a possível. Deste ponto de vista, a realidade seria um dos modos de ser, aquilo que se efetivou e tem existência de fato, ou seja, uma possibilidade objetiva de observação, de constatação ou de controle e, portanto, também de descrição ou previsão. O "real" como atualizado pode ser entendido como uma realidade contingente, que pertence à ordem natural. Esta noção encontra-se aparentemente em oposição à possibilidade, um modo de ser não realizado ou efetivado, porém inteligível.

Assim como no caso da definição de "existente", a tentativa de definir "real" apresentou dificuldades e mostrou ser problemática. O "real" como oposto ao aparente é uma significação difícil de ser admitida, pois o aparente é também "real" já que de outra maneira não poderia ser uma "aparência real". O "real" como atualizado pode relacionar-se com o "real" como existência. Tal relacionamento é, no entanto, duplamente errôneo, pois o "real" possui também os outros modos, ou seja, a possibilidade real, a impossibilidade real, etc. Podemos ainda conceber uma realidade essencial ou ideal além de uma realidade lógica ou cognoscível.

Como se pode perceber, toda essa discussão em torno do "real" é um tanto obscura e confusa, o que torna o assunto motivo para longos debates. Não pretendo com o exposto defender nenhuma das posições anteriores. Como expliquei anteriormente, a minha intenção ao apresentar estas varias definições foi mostrar o quanto é vasta a controvérsia em relação ao tema e com isso embasar minha defesa a uma das acusações de paradoxo sofrida pela tese de Lewis.

3. Os Mundos Possíveis

Constantemente nos perguntamos como seria a nossa vida se tivéssemos feito outras opções possíveis em lugar daquelas pelas quais optamos. Acredito até que poucos de nós agiríamos da mesma forma se tivéssemos a oportunidade de mudar nossas ações no passado.

A maior parte de nós também concorda que as coisas poderiam ter sido diferentes de inúmeras maneiras. Eu poderia freqüentar qualquer outro curso, ter vestido qualquer outra roupa pela manhã ou mesmo nem estar aqui hoje. A todo instante escolhemos o “sim” ou o “não” às possibilidades que se nos apresentam. Assim sendo, constantemente nos referimos ao modo que as coisas poderiam ter sido. De acordo com Lewis:

A linguagem comum permite a paráfrase: Há muitas maneiras que as coisas poderiam ter sido além da maneira que as coisas realmente são. Em face disto, esta sentença é um quantificador existencial. Diz que existem muitas entidades descritas de uma certa maneira, por exemplo, “maneiras que as coisas poderiam ter sido”. (Counterfactuals, p.84).

De acordo com Lewis, se nossas expressões modais não quantificam sobre mundos possíveis, quais são as alternativas?

- a) poderíamos toma-las como primitivos não analisados – esta porém não é uma teoria mas uma abstinência em teorizar.
- b) poderíamos toma-las como predicados metalinguísticos analisáveis em termos de consistência – esta alternativa porém leva à circularidade, uma vez que a tentativa de se explicar a consistência semanticamente supõe uma noção previa de possibilidade, pois que utiliza a expressão modal “poderia”
- c) poderíamos toma-las como quantificadores sobre entidades lingüísticas, conjuntos maximais consistentes de sentenças de alguma linguagem os quais poderiam ser denominados “mundos possíveis” – novamente a teoria seria circular ou incorreta, de acordo com nossa explicação de consistência em termos modais ou termos dedutivos.

Com isso Lewis quer mostrar que, ao contrario da sua teoria, as alternativas conduzem a problemas que inviabilizam tais teorias e que, portanto, o realismo modal professado por ele é a melhor teoria.

Segundo sua tese, o mundo do qual fazemos parte é um dentre uma infinidade de mundos possíveis. Alguns deles são muito parecidos com o nosso, outros muito diferentes. Alguns são tão parecidos que se diferenciam do nosso apenas por um detalhe, por exemplo, a cor da nossa casa, a posição de uma cadeira na cozinha ou ainda apenas que você não vive nele. Outros mundos são tão diferentes a ponto de ter diferentes leis da natureza, serem formados por partículas diferentes, com propriedades físicas exóticas, serem desabitados ou mesmo habitados por fadas, gnomos e dragões.

Não importa quão distante de nós algo se encontre, se do outro lado do mundo, em outro planeta, em outra galáxia, enfim, a qualquer distância próxima ou remota que seja, faz parte do nosso mundo. Não importa quão distante no passado ou no futuro uma coisa esteja, seja ontem, ano que vem, no tempo dos dinossauros, ou o momento do Big-Bang, em qualquer passado remoto ou futuro distante, faz parte do nosso mundo.

Por outro lado, não há relações espaçotemporais entre as coisas que pertencem a mundos diferentes. Da mesma forma, não há quaisquer relações causais entre os mundos, isto é, nada do que acontece num mundo é causa de qualquer coisa que acontece em outro mundo. Em resumo, os outros mundos estão espaçotemporal e causalmente isolados de nós e, portanto, inacessíveis a qualquer contato conosco e entre si.

Nenhum mundo difere de outro na maneira de existir. O fato de alguma coisa existir na terra e outras coisas existirem em outros planetas, ou mesmo não existir em algum lugar não diferencia o modo de existir, apenas há uma diferença na localização ou ausência entre coisas que existem. Com isso, Lewis compara a existência dos mundos possíveis:

Igualmente algumas coisas existem aqui no nosso mundo, outras existem em outros mundos; novamente, eu tomo isso como uma diferença entre coisas que existem, não uma diferença na sua existência. (On the a Plurality of Worlds, p.3)

No que toca à questão da existência, percebe-se que Lewis utiliza o termo na sua significação metafísica, ou seja, "se a coisa é". Este é justamente um dos motivos de crítica à sua teoria, uma vez que o custo ontológico pode ser alto demais em relação aos benefícios proporcionados por sua teoria.

4. O Mundo Real

De acordo com Lewis, o nosso mundo é o mundo real, o nosso mundo existe realmente. Será que o nosso mundo é especial em relação aos outros? Se não, o que Lewis quer dizer com isso?

Segundo o autor, nada no nosso mundo o torna especial, nem o fato de existir realmente, pois o nosso mundo existe realmente apenas para nós, não para os habitantes dos outros mundos. Lewis não utiliza o termo "real" como um termo geral que se aplica a tudo que há. É sim um termo relativo, dêitico, cuja característica principal é fazer referência ao contexto onde é proferido. Quando usado por nós se refere ao nosso mundo e a todos seus habitantes. Refere-se a tudo que esteja espaçotemporal e causalmente relacionado a nós. É um termo que, quando utilizado por nós, serve para distinguir o nosso mundo de outros. Da mesma forma, quando proferido por habitantes de outro mundo, estará se referindo a esse mundo. O texto "Anselm and Actuality" esclarece este ponto:

Sugiro que "real" e seus cognatos têm que ser analisados como termos dêiticos: termos cuja referência varia, dependendo de características relevantes do contexto de proferimento. A característica relevante de contexto para o termo "real" é o mundo no qual um dado proferimento ocorre. De acordo com a análise dêitica que eu proponho, "real" (no seu sentido primário) se refere a qualquer mundo *w* no mundo *w*. "Real" é análogo a "agora" um termo dêitico cuja referência varia dependen-

do de uma característica diferente do contexto: “agora” se refere a qualquer tempo t no tempo t . (Philosophical Papers, vol. I, p.18)”

Quando se utiliza o termo “agora”, não se quer dizer com isso que o momento em que vivemos é de alguma forma especial em relação a outros momentos. Simplesmente utilizamos “agora” para indicar o momento presente. Os habitantes do passado ou do futuro podem dizer do seu próprio momento que é “agora”. O mesmo se dá com “real” depende da sua referência quanto às condições de proferimento. Quando proferido por nós, refere-se a nosso próprio mundo. Quando proferido por habitantes de outros mundos, seu mundo é real.

Quanto à utilização do termo “real”, aparentemente Lewis se aproxima da noção de atualizado em oposição à possível. É bom lembrar, porém, que o mundo real também é um dos mundos possíveis e constituiria um paradoxo, caso Lewis utilizasse essa noção. Penso que o uso que Lewis faz do termo “real” não se relaciona com nenhuma das noções anteriores e, portanto, talvez esse seja o motivo dos ataques sofridos por sua teoria, já que a maior parte das pessoas desconhece essa forma de utilização.

5. Uma Justificação à Tese de Lewis

Algumas das objeções à tese de Lewis se devem a um equívoco de interpretação quanto à significação do termo “real”. Uma destas objeções afirma que é uma verdade analítica e trivial que, no realismo, tudo é real e, se existem mundos possíveis, são também reais. A negação dessa afirmação é ininteligível e paradoxal, como a declaração de que há objetos dos quais é verdadeiro dizer que não há tais objetos.

Esta linha de argumentos considera que Lewis não representa corretamente sua posição quando afirma que há mundos possíveis, sendo que o nosso é real e os outros são não realizados. De acordo com esta objeção, a palavra “real” assim como “entidade” é um termo geral que se aplica a tudo que existe, sem restrições.

Aqueles que fazem esse tipo de objeção consideram que “real” é necessariamente um termo geral e usa-lo de qualquer outra maneira é perder o contato com seu significado comum. Lewis não usa “real” como termo geral de forma alguma e mostra, por meio de três teses do senso comum, que é possível utilizar o termo da forma como ele o faz. As teses são as seguintes:

- a) Tudo é real.
- b) A realidade consiste em tudo que está espacotemporalmente relacionado a nós e nada mais. Não é maior nem menos unificada do que estamos acostumados a pensar.
- c) Possibilidades não são partes da realidade, são alternativas a ela.

Seus críticos consideram que a primeira tese é analítica, enquanto a segunda é indeterminável. Porém qual é a evidencia que a primeira tese apresenta de concentrar mais analiticidade que as outras duas? Lewis pensa que as três estão em igual equilíbrio nessa questão e não vê razão para que o senso comum tenha fixado a

analiticidade em qualquer delas. Sendo assim, fica com a segunda tese e dispensa a opinião de que tudo é real. Ao tomar essa posição discorda do senso comum e reconhece que esta é uma clara objeção, porém menos grave que a acusação de paradoxo, ou seja, a tentativa de quantificar sobre coisas tal que não há tais coisas.

O uso que o autor faz de "real" é uma mera questão de terminologia. Isso se dá porque a terceira das três teses parece obrigatória. Nas palavras do autor:

Eu também acharia muito estranho dizer que modalidade, como entendida normalmente, é quantificação sobre partes da realidade. Se fosse convencido de que tenho que chamar todos os mundos de reais – neste caso poderia também estar relutante de chamá-los de mundos – então se tornaria muito implausível dizer que o que poderia acontecer é o que acontece em um ou outro mundo. (On the Plurality of Worlds, p.100).

6. Conclusão

Até o momento, pude perceber que realidade, na tese de Lewis, opõe-se à mera possibilidade, uma vez que real é o que há de fato ('de fato' pode estar um pouco ambígua aqui, sendo apenas um sinônimo de "real" Iguamente, a seguir, 'realizado'). Real é o realizado e o meramente possível é o não realizado ('meramente' porque, obviamente, o que é realmente o caso, também é possível). Por esse motivo não se pode estender a realidade a outros mundos, considerando-se que tudo que existe é real. O que Lewis faz, e este talvez seja o ponto que causa estranheza, é ampliar o que existe. Dizer que há coisas que existem porém não são reais é uma distinção às vezes incompreensível ao senso comum, porém, nas palavras de Lewis, "o senso comum não tem autoridade absoluta na filosofia" (On the Plurality of World, p. 134).

BIBLIOGRAFIA

- Danto, Arthur C. *Connections to the World*. Berkley: University of California Press, 1997
- Dutra, Luiz Henrique A. "Ceticismo e Realismo Científico" *Manuscrito* 19(1): 209-253, 1996.
- Lewis, David. *Counterfactuals*. Oxford: B. Blackwell, 1974.
- Lewis, David. *On the plurality of world*. Oxford: B. Blackwell, 1980.
- Lewis, David. *Philosophical papers*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Ryle, G.; Austin, W. V. Quine, P. F. Strawson. *Ensaio (Os Pensadores)*. 2ª ed; São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- Sartre, Jean Paul. "O Existencialismo e um Humanismo" *Coleção Os Pensadores*. 3ª.ed; São Paulo: Nova Cultural, 1987.

Nietzsche: um crítico da modernidade

Márcio José Silveira Lima (CNPq – DF/USP)

Orientadora: Prof^a. Dra. Scarlett Marton

*Quem se tornou sábio em origens antigas, vede, esse acabará
por procurar por fontes do futuro e por novas origens.
(Assim Falou Zaratustra – Das velhas e novas tábuas)*

No parágrafo 345 da *Gaia Ciência* Nietzsche afirma: “Uma moral poderia mesmo ter crescido a partir de um erro; mesmo com essa noção, o problema de seu valor ainda não teria sido sequer tocado. – Ninguém, portanto, examinou até agora o valor mais célebre de todas as medicinas, chamada moral; para o que, é preciso, primeiro de tudo, alguma vez... pô-lo em questão, pois bem! Essa é justamente a nossa obra. A crítica nietzschiana à modernidade pretende, através de uma genealogia da moral, trazer à luz o modo pelo qual os valores há muito se inseriram no “coração da humanidade” Para o autor de *Para Além de Bem e Mal*, há tempos o homem é um animal cansado de si mesmo devido a uma desagregação dos impulsos vitais, e seu trabalho como genealogista seria, então, o de analisar a origem, bem como o desenvolvimento deste cansaço no homem: estes se mostrando em seu trabalho através da decadência. Desse modo, Nietzsche pretende chegar à gênese da desagregação dos impulsos humanos e desta perspectiva fazer sua crítica aos “homens de idéias modernas”

Nosso ponto de partida é a crítica de Nietzsche aos ideais ascéticos: para ele, estes teriam cristalizado no homem – a fim de salvar uma vida decadente – uma vontade que “prefere querer o nada, ao nada quere” Assim, em se tratando de modernidade, nosso autor afirmará que a ciência apenas de forma aparente é adversária deste ideal. Todavia, ele a considera sua forma mais recente de manifestação e “desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado – ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro – para onde? Rumo ao nada? Ao ‘lancinante desejo de seu nada?’” (*Genealogia da Moral, Terceira Dissertação, § 25*).

Mas, o que seriam ideais ascéticos? Responder à esta pergunta é o trabalho de Nietzsche em toda a terceira dissertação da *Genealogia da Moral*. De forma sucinta, ele responde no primeiro parágrafo o que eles significam para artistas, filósofos, sofresdores, sacerdotes etc. No entanto, o ideal ascético seria basicamente o mesmo e manifestar-se-ia em diferentes casos. Grosso modo, ele nega este mundo e postula um outro, e teria na metafísica ocidental deste Platão e na religião cristã seus mais influentes representantes, Nietzsche lhes atribuindo a grande responsabilidade pela decadência. A partir delas, recomporá a história de forma unitária, à medida que a vontade do ideal ascético foi a única desde tempos imemoriais, e que, cada vez que algum adversário se lhe aparecia, era por ela derrotado. Mas, retomando a questão acerca do ideal ascético, o parágrafo quatorze da terceira dissertação afirma que ele “nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que se degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência” Assim, o ideal ascético contempla uma forma de vida doentia, cujos instintos afirmadores arrefecem, fazem-

do dos homens seres frustrados, desgraçados e sofredores de toda espécie. Como todo homem em sua vontade deseja alguma coisa, ao mesmo tempo que tem horror ao vácuo, o ascetismo pode salvar a vontade de chegar ao niilismo suicida dando àquele que tem desgosto por si mesmo uma justificativa para tal, assim como um sentido para sua vida. Mas, ao tentar mitigar este sofrimento que faz do homem um animal doente, o ascetismo contribuiu para acentuar sua doença, pois o homem em vez de deixar sua decadência, ganhou justificativa e apoio para assim permanecer.

Nesta medida, o ascetismo põe-se ao lado desta espécie de homem a fim de mitigar o seu sofrimento: ele é a ponte que serve de ligação entre aquele que se volta contra si mesmo e a vontade que ele tem de ter outra existência. Todavia, estes dois momentos do sofrimento humano – que por um lado leva ao desgosto do homem por si mesmo e por outra a compaixão encarnada no ideal ascético – fecha apenas a porta para o niilismo suicida, mas ele mesmo sendo uma outra forma de niilismo, na medida em que só se pode suportar a vida voltando a vontade para outro mundo, para o nada.

Como fora afirmado antes, Nietzsche considera o ascetismo não apenas pertencente ao sacerdote; antes, ao contrário, “*floresce em toda parte; brota de todas as classes (grifo nosso)*”. Além disso, a vontade de nada deste ideal tem sido a única até agora, faltando-lhe, porém, os ideais opostos. Então, somente a partir desta constatação que ele poderá narrar a história do homem na terra, e nesta proliferação do ascetismo mesmo a filosofia há muito depende deste ideal. Nesta lógica, Nietzsche considera Sócrates o primeiro grande decadente. Mas por que ele o considerou como tal? Antes de responder à pergunta, é importante notar que a crítica Nietzscheana a seus contemporâneos e àquilo que ele chamava de “toda espécie de Europa de hoje” tinha na Grécia pré-socrática um exemplo de vida afirmativa e esplendorosa.

Voltando à nossa questão, Sócrates foi considerado o primeiro decadente, porque nele aquela harmonia grega entre os instintos, impulsos e desejos começa a dissolver e ele próprio começa a se questionar, bem como a seus contemporâneos. Com ele, o problema entre instintos e razão surge pela primeira vez. Pondo-os em oposição, Sócrates se teria colocado ao lado da razão, e, com isso, cobrava dos nobres atenienses uma explicação racional para suas ações instintivas. À medida que eles não podiam dá-la, ele condenava esta incapacidade. Eis porque Nietzsche designou contrário ao gosto grego a fórmula socrática razão=virtude=felicidade, pois ela postula uma dúvida até então desconhecida: com ela se começa a questionar o valor da existência. Todavia, para Nietzsche, esta fórmula socrática foi um auto-engodo que seu inventor encontrou para solucionar o problema posto por ele mesmo, pois a razão apenas poderia auxiliar os instintos, mas nunca comandá-los. Com isso, razão e instintos não formavam, em verdade, uma verdadeira dicotomia.

O ponto nevrálgico desta questão surgiria mesmo com Platão, porquanto este teria levado a fórmula do mestre às últimas conseqüências e postulado a existência de dois mundos: um aparente; outro, transcendente, ideal e verdadeiro, com o fim de tornar possível a fórmula socrática. Dada a existência deste mundo estaria assegurada a existência do “puro espírito” e do “bem em si”. Este foi para Nietzsche não só um erro de dogmático, como também o pior, mais persistente e perigoso, uma vez que ao

longo da história, cada vez que uma cultura de tipo superior sucumbiu, foi graças a esta postulação da existência de um outro mundo, no qual a fórmula razão=virtude=felicidade contemplasse sempre uma forma de vida decadente.

Esta dicotomia platônica dos dois mundos, aos olhos de Nietzsche, fora decisiva para o cristianismo. Se a cultura grega já estava em decadência e por isso os próprios impulsos de seus homens começaram a desagregar-se, a tentativa socrática de a razão ser a única capaz de apontar uma saída, não só se mostrou ineficaz, como também danosa, pois a decadência muda sua expressão, e, no entanto, não a sucumbe. Desta mesma forma atuou a moral cristã em Roma: quando esta estava já em decadência, os cristãos condenavam a vida dos romanos dizendo que ela devia ser negada em favor da vida que eles mesmos tinham: uma vida de abnegação, sacrifício, piedade, compaixão, igualdade diante de Deus, ao mesmo tempo em que eles viam no Reino de Deus uma redenção desta vida miserável. O romano, ao querer ir contra sua decadência natural, e tomar o cristianismo como religião, somente mudou a forma dela. Assim, tanto Sócrates na Grécia, quanto o cristianismo em Roma, atuaram daquela mesma maneira que o ideal ascético no sofredor: evitaram que um corpo decadente perecesse, mas perpetuou uma outra forma de decadência expressa na vontade de nada, no niilismo.

O Cristianismo teria sido a mais danosa forma de ascetismo, uma vez que foi de todas a mais influente até hoje, pois, ao se tornar a religião oficial de Roma, tratou de “colocar de cabeça para baixo todas as avaliações – isto é o que tiveram de fazer! e destruir os fortes, debilitar as grandes esperanças, tornar suspeita a felicidade da beleza, dobrar tudo o que era altivo, viril, conquistador, dominador, todos os instintos próprios do mais elevado e mais bem logrado tipo ‘homem’, transformando-os em incerteza, tormento de consciência, autodestruição; mais ainda, converter todo amor as coisas terrenas e ao domínio sobre a terra em ódio a tudo terreno – esta foi a tarefa que a igreja se impôs. (*Além do Bem e do Mal*, § 62). Nietzsche considera que o ideal ascético expressou-se por essa vontade de dar aos malogrados um sentido para sua existência e disso retirou todo seu poder e toda a sua meta. Todavia, pergunta o filósofo, onde estariam a vontade e a meta opostas?

Nietzsche responderá a pergunta partindo de sua crítica à modernidade, pois, segundo ele, esta teria suplantado a religião cristã como dogma, mas não como moral. Dessa forma, ele afirma: “esta ciência moderna que, como verdadeira filosofia da realidade, evidentemente crê apenas em si mesma, evidentemente possui a coragem, a vontade de ser ela mesma, e até agora saiu-se bem sem Deus, sem Além e sem virtudes negadoras. Ocorre que com este barulho e essa tagarelice de agitadores nada se consegue comigo (...) pois atualmente a consciência científica é um abismo –, a palavra ciência, nas bocarras destes trombeteiros, é simplesmente um abuso, um desaforo, uma imprudência. A verdade é precisamente o oposto do que se afirma: a ciência hoje não tem absolutamente nenhuma fé em si, e tampouco um *ideal* acima de si – e onde é ainda paixão, amor, ardor, sofrer, não é o oposto deste ideal ascético, mas antes *a sua forma mais recente e mais nobre*. (*Genealogia da Moral, Terceira Dissertação*, § 23). Nietzsche sustenta esta afirmação, considerando que o pressuposto básico de toda a moderna ciência é a crença na “verdade em si”;

esta crença é ainda a mesma de Platão e do cristianismo; ou seja, a de que Deus era a verdade e que esta era divina. Assim, esta crença na verdade sendo de outro mundo, expressa no ideal ascético, fora já denunciada como a única possível, e, por causa dela, qualquer outra perspectiva sempre foi negada. Este problema, situado no âmbito da moral, continuava reinando com os 'homens de conhecimento', haja vista que só a verdade científica tornou-se possível na modernidade. Bom lembrar que modernidade neste sentido remete para uma época iniciada sob os auspícios da ciência, que, na visão nietzschiana iniciaria com Copérnico, Descartes etc.

Esta moderna ciência, assim como todo o ideal ascético, também não acredita em si, porquanto toda sua vontade de verdade também aponta para outro mundo, ou seja, para a metafísica. Ainda nela, aquela oposição homem contra mundo, existente no platonismo e no cristianismo, vigora sem ser visto entre "Estes negadores e singulares de hoje, esses irreduzíveis em *uma* coisa, na exigência do asseio intelectual, esses duros, severos, abstinente, heróicos espíritos que constituem a honra de nosso tempo, todos esses pálidos ateístas, anticristãos, imoralistas, niilistas, esses céticos, eféticos, hécticos do espírito" (*Genealogia da Moral, terceira Dissertação, §25*) e entre toda sorte de homem moderno. Dessa forma, Nietzsche denuncia que todo o espírito moderno ainda caminha lado a lado com o ideal ascético.

Toda a moral valorativa expressa pela vontade de verdade científica continua sendo ainda hostil à vida, à medida mesma que toda multiplicidade e toda perspectiva opostas são também negadas em favor daquele "outro mundo", sendo este o único possível. Como a modernidade tem como sua maior conquista a superação dos dogmas cristãos através desta ciência ora denunciada por Nietzsche, compreende-se que toda moral aspire também ao ideal desta mesma ciência. Assim, se por um lado o cristianismo foi superado como dogma, mas não como moral, por outro a ciência é a nova forma de expressão do ascetismo, e o homem moderno divide-se entre esses dois mundos: um, que se apoia nos dogmas de todos os valores da ciência como verdade; e outro, negado por este outro mundo metafísico-científico, que é o mundo da efetividade. Seguindo, no parágrafo 344 da *Gaia Ciência*, escreve-se: "Dessa forma a questão: por que ciência? Reconduz ao problema moral: para que em geral moral, se vida, natureza, história são 'imorais'? Sem dúvida nenhuma, o verídico, naquele sentido temerário e último como pressupõe a crença na ciência, afirma com isso um outro mundo do que o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que se afirma esse 'outro mundo', como? Não precisa, justamente com isso, de... negar seu reverso, este mundo, o nosso mundo?"

Eis porque Nietzsche denuncia o homem moderno como aquele que ainda dirige sua vontade para o nada, devido a oposição entre estes dois mundos. Assim, o velho problema desta forma de niilismo ainda se faz presente. Entretanto, superar esta dicotomia que culmina no desprezo pelo homem e no pessimismo é, para ele, verdadeiramente um ideal e uma meta opostas ao ascetismo.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Col. "Os Pensadores" Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Nova Cultural. 1996.

_____. *Euvres Philosophiques Complètes*. Trad. de Jean –Claude Hémerly. Paris, Gallimard. 1974. 14 vols. (Textes et variantes établis par Colli et Montinari).

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Cia. das Letras. 1992.

_____. *Ecce Homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Cia. das Letras. 1999

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Cia. das Letras. 1992.

_____. *O Caso Wagner / Nietzsche Contra Wagner*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Cia. das Letras. 1999

Obras De comentadores

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Trad. de Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Campus. 1989.

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

_____. *Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo, Ed. Unijuí. 2000.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. de Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo, Ed. AnnaBlume. 1997.

_____. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica. A propósito da crítica tardia de Nietzsche a Richard Wagner*. In. Cadernos Nietzsche 6 (maio 1999). Trad. de Scarlett Marton. São Paulo: Departamento de Filosofia USP, 9.11-30.

A ciência como meio de controle da natureza.

Uma perspectiva baconiana

Márcio Secco (PIBIC/CNPq – UFSC)

Orientador: Prof. Dr. Alberto Oscar Cupani

Compreender o conceito de ciência em Francis Bacon requer uma prévia elucidação da relação entre a proposta baconiana e a história bíblica. Nosso autor insere-se no contexto bíblico de tal forma a compreender-se como executor de uma tarefa recomendada por Deus, qual seja, indicar os caminhos pelos quais os homens poderão novamente tomar posse daquilo que por direito lhes pertence, a natureza. O controle da natureza é, portanto, apontado como recomendação divina. Adotando a história bíblica como relato da história humana, Bacon aceita como verdadeira a narrativa que explica que o homem foi criado por Deus, assim como o universo, e que o segundo pertence, por dotação divina, ao primeiro, ou ao menos pertenceu antes que Adão e Eva comessem o fruto da árvore proibida, na ambição de poderem por si próprios conhecer os fundamentos do bem e do mal. A expulsão de Adão e Eva do paraíso, consequência da ira divina, tornou o homem incapaz de perceber as coisas como realmente são. Se antes o intelecto humano refletia uma imagem perfeita do mundo, agora apresenta-se como um espelho que “distorce e corrompe” as imagens, de forma a refletir um mundo mais conforme a pré-concepções do espírito humano do que conforme à verdade. Este fato, de o homem não mais possuir “ciência” da natureza o leva à consequência de perder também o domínio sobre ela.

Estes defeitos do espírito humano são denominados por Bacon ídolos, e dividem-se em número de quatro. Os ídolos da *tribo* estão enraizados na natureza humana. Segundo Bacon (1973a, p.27), o intelecto é como um espelho defeituoso, de tal forma que os raios das coisas, quando por ele refletidos, ficam distorcidos, e as coisas não se refletem como realmente são. Os ídolos da *caverna*, por sua vez, apresentam-se nos homens enquanto indivíduos. Segundo Bacon (1973a, p.27), cada indivíduo, por razões como sua educação, a leitura de livros, e a relação com outros homens, possui uma forma peculiar de ver o mundo. Por isso, baseando-se no seu espírito, o homem acaba gerando uma filosofia mais conforme às suas disposições do que conforme à natureza. Os ídolos do *foro* são gerados dentro do discurso, fruto do intercuro entre os homens. Este tipo de ídolos leva o homem a olhar o mundo, classificá-lo etc. com base em noções vulgares cunhadas pelo senso comum. Estas noções o levam a conceber o mundo de acordo com sua linguagem, o que, para o senso comum, é inevitável mas que, no entanto, deve ser curado pelo verdadeiro método em todo aquele que pretenda penetrar o reino da natureza. Os ídolos do teatro consistem na adoção acrítica de teorias filosóficas. Estes ídolos levam o homem a supor maior regularidade e ordem na natureza do que realmente existe.

Para Bacon, o fato de o homem não mais possuir o poder de observar a natureza em sua real constituição, o leva a vagar sobre a terra em uma condição indigna se comparada àquela que merece o ser que antes ocupava o posto de senhor da natureza.

Encontra-se ainda o homem em uma situação lastimável, tendo à sua disposição poucos instrumentos capazes de prover à sua existência algum conforto. Sendo assim, Bacon começa por procurar a causa de tal situação, apontando como motivo principal o fato de a filosofia ter perdido seu caminho e sua verdadeira função ao longo dos tempos. A filosofia que tem, para Bacon, a função de dotar a vida humana de novos inventos através do controle da natureza, tem se limitado ao escrutínio das obras de alguns pensadores como Aristóteles, o que significa uma espécie de heresia, uma vez que os filósofos, ao gastarem seu tempo unicamente na tentativa de elucidar a obra de um homem, acabam deixando de lado a "obra divina". As poucas tentativas de "imiscuir-se" na natureza, observadas em alguns filósofos pré-socráticos, foram completamente abandonadas em função de filosofias que Bacon classifica como "menos densas" como a de Aristóteles por exemplo.

Notamos, por conseguinte, que a filosofia de Aristóteles é, a princípio, rejeitada por Bacon a partir de uma condenação moral, como nos alerta Rossi (1992, p.63), ou seja, a partir da contraposição das obras do filósofo grego com a Bíblia, de onde resulta a constatação de que aquela filosofia em nada colabora, ou ainda, não condiz com as recomendações divinas. Esta condenação moral leva Bacon a críticas em relação à lógica adotada por tal filosofia, já que esta revela-se estéril em obras ao mesmo tempo que rica em contendas. Sua acusação é que a filosofia aristotélica é mais bem sucedida em reforçar os ídolos da mente humana do que em encontrar a verdade. Isto acontece por alguns motivos, como o tipo de linguagem usado nesta filosofia, e principalmente pelo método dedutivo, via usada na filosofia aristotélica. Este método é aplicado de tal forma que antes são estabelecidos os axiomas gerais, para que depois se chegue ao tratamento dos casos particulares. Deste modo, a lógica serve apenas para demonstrar conhecimentos já alcançados, revelando-se inútil na obtenção de novos conhecimentos. A sua linguagem, abstraída da realidade de fatos particulares, com base apenas nas instâncias afirmativas, não é diferente da linguagem vulgar, o que consagra uma porção de erros conceituais. Logo, fica claro que todo aquele que pretenda desvendar os mistérios da natureza a partir de uma investigação profunda de seus fenômenos não poderá jamais apoiar-se na lógica aristotélica.

Assim como o conceito de ciência, o conceito de natureza em Francis Bacon adquire significado, ou ainda, é construído a partir de elementos bíblicos. Um desses elementos é o direito à posse da natureza, assegurado ao homem através de uma doação divina. Este direito, apoiado em uma base metafísica, Deus, é um dos pressupostos da filosofia baconiana, de forma que Bacon afirma ser a tarefa principal de sua época o desenvolvimento das condições científicas necessárias à reconquista do mundo natural. Uma vez que, segundo Bacon (1973, p.236) "pelo pecado o homem perdeu a inocência e o domínio das criaturas. Ambas as perdas podem ser reparadas,...; a primeira com a religião e com a fé, a segunda com as artes e com as ciências." A natureza torna-se, por conseguinte, um corpo a ser dominado, controlado pelo homem, que para levar a cabo tal tarefa deve fiar-se em uma nova forma de investigação, que busque "causas intermediárias" e não mais as causas finais ou primeiras.

Reportado-nos novamente à questão dos ídolos, Francis Bacon, em seu *Novum Organum*, considera de fundamental importância a criação de um "remédio" capaz de

anular os conseqüências malélicas dos defeitos da mente humana, de forma que esta possa novamente, por meio da administração regular deste remédio, tomar conhecimento da verdade da natureza. Este remédio é apontado por Bacon como sendo o método indutivo—experimental. Este método possibilita ao homem começar sua investigação pelos fatos particulares, e ir abstraindo aos poucos os axiomas que vão adquirindo cada vez mais generalidade. A linguagem, da mesma forma, está sujeita a uma mudança em relação à linguagem vulgar. O método indutivo experimental proposto por Bacon sugere que a linguagem científica diferencie-se da linguagem do senso comum, de forma que a primeira alcance o maior índice de precisão possível, o que não acontece na segunda devido ao modo descuidado pelo qual esta é concebida.

Este método indutivo experimental proposto por Bacon diferencia-se do método indutivo que opera por simples enumeração. Seu ponto de distinção é o fato de a via baconiana proceder a descoberta das “formas” dos fenômenos por um processo de exclusão, sempre após uma “citação perante o intelecto” de todas as instâncias relacionadas com o referido fenômeno. Esta “citação perante o intelecto” consiste de um conjunto de observações reunidas e classificadas em três diferentes “tábuas” (tábua de essência e de presença, de desvio, e de graus), de forma que a primeira tábua contenha a relação das instâncias onde a natureza dada se apresenta, a segunda contenha as instâncias em que a natureza dada esteja ausente, e a terceira tábua seja destinada àquelas instâncias em que a natureza a ser investigada se apresente com variações de graus ou intensidade. É assim que a linguagem também atinge seu mais alto grau de precisão, já que no senso comum esta é constituída por noções abstraídas levando-se em conta unicamente as instâncias afirmativas, enquanto que Bacon julga fundamental considerar-se também as instâncias negativas. A indução por simples enumeração, diferentemente da indução por exclusão sugerida por Bacon em seu *Novum Organum*, segue por vias unicamente afirmativas, tanto para a concepção de seus axiomas, quanto para a formação das noções da linguagem usada pelos que inserem-se nesta via.

Percebemos, através do exposto, uma clara diferenciação entre o que Bacon considera o conhecimento científico e o que vê como conhecimento vulgar. Estas duas formas de saber, a científica e a vulgar, diferenciam-se pelo fato de a primeira operar por um método seguro, cuidadoso, e que previne a razão humana da intervenção dos sentimentos, como expõe Bacon (1973, p.31) e ainda, dos próprios defeitos da mente humana, ou seja, os ídolos; ao passo que a segunda forma, a vulgar, está a mercê destes empecilhos, tanto pela forma descuidada como dirige suas observações, quanto pelo uso de métodos inadequados.

Bacon, contudo, não pretende que todos os homens sobre a face da terra se tornem cientistas, ao contrário, pensa na ciência enquanto um trabalho desenvolvido em uma instituição de caráter público, ou seja, a ciência é uma tarefa, ou, o conhecimento da natureza, é uma tarefa por fazer, a qual não necessita do concurso de todos os seres humanos, ao menos não como cientistas propriamente ditos. É preciso, isto sim, um interesse social no desenvolvimento da ciência. Este interesse é o que garante que os bons trabalhos serão premiados, e que os bons projetos serão incentivados, moral e financeiramente.

O fato de a ciência desenvolver-se em uma instituição social indica já uma das principais características da ciência baconiana, qual seja, a cooperação. Uma das principais críticas de Francis Bacon à filosofia escolástica é justamente o fato de esta prestar-se mais a controvérsias verbais do que à busca comum de um objetivo pré-estabelecido. É ainda condenável, segundo Bacon, o fato de cada filósofo pretender dar seu ponto de vista acerca de cada questão, de forma a impossibilitar toda e qualquer forma de progresso, uma vez que nunca se chega a um acordo a partir do qual se possa prosseguir ao próximo ponto. Esta cooperação é necessária para o progresso da ciência e também para a possibilidade de realização do método proposto por Bacon, uma vez que este se propõe escrutinar toda a natureza em seus mínimos detalhes.

A instituição científica baconiana não é apenas responsável pelo avanço das ciências em sua parte teórica, mas também pela produção de obras úteis ao homem, ou seja, de tecnologias provenientes dos avanços teóricos. Esta instituição funciona, portanto, como uma espécie de provedora da sociedade. O que não significa que Bacon pense nesta instituição enquanto provedora de uma nova ideologia, ou ainda de uma nova ordem social. Esta instituição tem por função dotar a sociedade de inventos e obras, de tal forma que esta seja uma provedora material da sociedade. Não obstante, Bacon acredita que através desta instituição poderá inaugurar-se uma nova sociedade, não baseada em novas idéias, ou em uma nova forma de unidade social, mas tão somente na fatura de obras que podem ser proporcionadas pela ciência. Em seu texto *Nova Atlântida*, Bacon (1973) descreve o que pensa ser um modelo da sociedade que poderia existir tendo como base a ciência. Esta sociedade, onde não existe pobreza, onde os crimes são raros, onde o povo demonstra uma eterna felicidade e amabilidade assenta-se sobre uma instituição científica, a “Casa de Salomão”

Para que possamos compreender o que nosso autor pretende dizer com “transformação dos corpos” da natureza é interessante notarmos a forma como Bacon fala destes corpos, afirmando serem ou apresentarem-se como “modos de ser habituais”. Ao classificar assim a união das diversas naturezas em um corpo, como uma forma de ser habitual, e não por uma determinação natural, Bacon apresenta a Natureza como um conjunto de naturezas simples que podem ser recombinadas, uma vez que não existe uma lei natural que impeça tal ação. É assim que a transformação dos corpos vai se tornando cada vez mais possível para Bacon. Sua argumentação nesse sentido pode ser apresentada como mais uma interpretação bíblica, pois para nosso autor, Deus criou a matéria em primeiro lugar, e depois introduziu leis nesta matéria, ou seja, os corpos não foram criados um a um como unidades inseparáveis.

É assim, pois, que na obra da criação vemos uma dupla emanção da virtude de Deus, referindo-se uma mais propriamente ao poder, a outra à sabedoria; uma expressa no fazer da subsistência da matéria, e a outra em dispor a beleza da forma. Isto posto, hemos de observar que nada se opõe na história da criação a que a massa e a matéria confusa do céu e da terra tenham sido feitas em um momento, e a ordem ou disposição deste caos ou massa foi obra de seis dias,...; levando um o signo de manufatura, e o outro de lei, decreto ou resolução. (1988, p.51)

Por conseguinte, fica claro que Bacon via a Natureza como um corpo destinado a transformações, feitas pelo homem, em suas estruturas, de forma a tornar-se próprio para a existência humana. Esta sujeição da Natureza aos designios humanos, implica uma interatividade entre o sujeito humano e a Natureza. Isto, é claro, acontece por diversos motivos, cujo primeiro é, sem dúvida, o fato de o homem depender da natureza para sua subsistência, ou seja, da Natureza ser o meio onde o homem vive, e do qual se alimenta. Bacon, contudo, parece não ver o homem como totalmente inserido na Natureza. Vislumbrando a existência humana nos moldes bíblicos, Bacon parece situar o homem como parte da Natureza enquanto corpo orgânico, no entanto, separado, ou diferente da Natureza enquanto espírito, razão. Sendo assim, o homem coloca-se diante da Natureza, não como parte integrante, mas como sujeito diretor. Esta distinção nos leva ainda a consequências como a de que a razão humana não está submetida às leis naturais, como o corpo humano, por exemplo. O espírito humano não respeita, para Bacon, a leis ditadas pela Natureza, mas pela moral, que é uma espécie de legislação feita pelo homem para o homem. Em outras palavras, a Natureza aparece a Bacon como um lugar de passagem, no qual o homem pode, de alguma forma, efetuar transformações que o levarão a uma passagem melhor, menos árdua, o que faria com que a terra se parecesse melhor ao paraíso descrito na Bíblia.

Esta tentativa de reinaugar uma forma de sociedade que já existiu no passado revela a concepção que tem Bacon acerca da evolução da história humana através dos tempos. Diferentemente de filósofos que concebem a história humana como uma escalada, onde o próximo degrau representa sempre uma melhora em relação ao anterior, Bacon vê na história da humanidade uma sucessão de momentos onde florescem as ciências, onde as culturas desenvolvem maravilhosas manifestações do potencial humano, com outros de decadência, quando as verdadeiras ciências são deixadas de lado em prol de formas de pensamento mais agradáveis, porém menos verdadeiras, quando a política não mais visa o bem comum, mas cede aos interesses particulares, quando a sociedade não houve mais a voz de seu guia, perdendo assim a unidade. Tal forma de perceber a evolução humana através dos tempos pode ser comparada a um modelo que desenha uma linha espiral horizontal, transpassada em sua parte superior por uma linha reta, que simboliza a ciência, a verdadeira ciência, que ainda que não seja equivalente em organização e método à baconiana, respeita princípios parecidos, de buscar na experiência o fundamento de suas proposições. Por isso a linha reta, pois a ascensão da sociedade se dá também por meio da retomada de uma forma "correta" de investigação da realidade.

Percebemos que o projeto baconiano, que visa dar ao homem controle sobre a natureza, para que através dele possamos resolver problemas sociais, busca, acima de tudo, o conhecimento necessário para a concepção de novas obras, sejam elas máquinas, bens de consumo, ou ainda riquezas como o ouro¹. A ciência é, neste sentido, um meio para que o homem possa inaugurar uma época de fartura, conforto, e tudo o mais que decorre disto, como por exemplo, o melhoramento moral, consequência tanto do conhecimento da verdade, quanto da total satisfação das necessidades humanas, como defende Bacon em seu *Advancement of Learning* (1988, p.27). A ciência

cia é, portanto, um meio de expiação da criatura humana, uma vez que esta exige um árduo trabalho, ao mesmo tempo que leva o homem à redenção, ou ainda, lhe proporciona uma espécie de volta ao paraíso, numa forma de reconciliação com Deus.

BIBLIOGRAFIA

- BACON, F. *Novum Organum*. Tradução de J. A. Reis de Andrade. 1ª ed. São Paulo: Ed. Abril, 1973a.
- _____. *Nova Atlântida*. Tradução de J. A. Reis de Andrade. 1ª ed. São Paulo: Ed. Abril, 1973b.
- _____. *Ensaio*. Tradução de Álvaro Ribeiro. 3ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1992.
- _____. *El Avance del Saber*. Tradução de María Luisa Balseiro. 1ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1988a.
- _____. *Advancement of Learning*. 30ª ed. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1988b.
- _____. *Novum Organum*. 30ª ed. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1988c.
- _____. *New Atlantis*. 30ª ed. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1988d.
- ROSSI, P. *A Ciência e a Filosofia dos Modernos*. Tradução de Álvaro Lorencini. 1ª ed. São Paulo: UNESP, 1992.
- _____. *Os Filósofos e as Máquinas*. Tradução de Frederico Carotti. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

NOTA

¹ "(...) Quem conhecer as formas e os modos de se introduzir o amarelo, o peso, a ductibilidade, a fixidez, a fluidez, a solução etc., e suas graduações e modos, saberá como proceder para conjugar em um único corpo essas qualidades, para conduzi-las à transformação em ouro." (1973a, p102)

Sartre e o sujeito no tempo

Paola Gentile Jacobelis (PIBIC – DF/USP)

Orientador: Franklin Leopoldo e Silva

O que procurarei mostrar aqui, muito brevemente, é como Sartre entende a unidade do sujeito da ação no tempo. Esse tema se mostrou importante historicamente, ou seja, vemos que, em grande parte da história da filosofia, os filósofos depararam-se com o problema da unidade do sujeito, principalmente em relação ao estabelecimento de um sujeito moral. Para Sartre, a responsabilidade também estará atrelada à ação de um sujeito, por esse se mostrar livre em sua própria constituição. Tal responsabilidade será entendida como “consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto”¹ ou seja, a responsabilidade contida na noção mesma de autoria. Mas é importante lembrar que um ensaio de ontologia (que é como se denomina *O Ser e o Nada*) não dá conta da moral, que inclusive nunca foi concluída, ele lhe é anterior e seus resultados não estão comprometidos com exigências *a priori* desta. Como uma descrição da existência (realizada pela fenomenologia) que busca seu sentido, esse ensaio só quer dar conta da realidade constatada. Entretanto, se o ser e o fazer (duas das “categorias cardeais da realidade humana”) não se identificam, haverá entre eles relações; e isso precisamente porque “o Para-si [ser do homem] é o ser que se define pela ação”².

No entanto, a investigação que me propus mostrou-se-me cada vez mais complexa, por isso já ressaltei a brevidade com que a tratarei. Assim, entendo que, em *O Ser e o Nada*, ela gira em torno de dois conceitos principais: o de *síntese* e o de *projeto*, sendo que este segundo aparece pela primeira vez nesta obra. Mas, antes de expô-los, faz-se necessário muitos outros esclarecimentos sobre conceitos fundamentais da obra sartriana que acompanham o autor desde seu primeiro ensaio filosófico *A transcendência do Ego*.

Neste texto, como nos mostra devidamente Luiz Damon Santos Moutinho³, Sartre ainda conserva-se na posição de “discípulo” de Husserl, mesmo que não seja exatamente o que consideramos um discípulo. Ele foi escrito durante a estada de Sartre em Berlin como bolsista do Instituto Francês, onde ele estudava a filosofia de Husserl, o que explica que apesar de já encontrarmos nele críticas a tal “mestre” algumas noções deste conservam-se intactas, mudando entretanto em *O Ser e o Nada*, quando nosso autor já se encontra na posição de “revisor” da fenomenologia.

O que me interessará n’*A Transcendência do Ego* será sua primeira parte, que Moutinho chama de negativa, na qual Sartre pretende mostrar que “o *Ego* não está na consciência nem formal nem materialmente”⁴. É a partir desta tese negativa que pode surgir a pergunta: e como é possível então a unidade do sujeito (aqui compreendendo a ação e os estados)?

Mas Sartre considerará que esta função de unificação das consciências por um Eu não é necessária (e é até prejudicial) à fenomenologia, na qual a própria noção de consciência *intencional* dá conta de tal tarefa.

Antes de mostrar de que forma isso ocorre, talvez seja útil à minha exposição mostrar o que Sartre entende por fenomenologia neste momento: "A fenomenologia é um estudo científico e não crítico da consciência. O seu procedimento essencial é a intuição. A intuição, segundo Husserl, põe-nos na presença *da coisa*. Deve entender-se que a fenomenologia é, portanto, uma ciência de *fato* e que os problemas que ela põe são problemas *de fato*, como aliás se pode perceber considerando que Husserl a denomina uma ciência *descritiva*. Os problemas das relações do Eu com a consciência são, portanto, problemas existenciais"⁵.

Então, antes de tudo, a consciência à qual nos referíamos é uma consciência empírica; e a consciência empírica é intencional porque é sempre "consciência de alguma coisa". A unificação que essa consciência opera por conta própria compreende duas "etapas"

A primeira diz respeito ao objeto da consciência; na medida que a consciência é consciência de outra coisa que não ela, ou seja, na medida em que os objetos da consciência estão fora dela, não são representações, eles têm uma unidade *real*. Assim, Moutinho nos explica: "A unidade real, na medida em que é transcendente e não representação, exclui a possibilidade de ser *unidade unificada*, forjada pelo Eu"⁶, unidade unificada porque seria a unidade de uma miríade de consciências operatórias.

Mas a unidade transcendente dos objetos não dá conta da unidade do sujeito da ação, talvez dê conta precariamente da unidade de um sujeito cognitivo pela unidade do conhecimento, mas exatamente o sujeito sartriano não pode se reduzir a uma sujeito cognitivo. A segunda etapa dessa unificação da consciência por si mesma se dá pelo conceito husserliano de "fluxo da consciência"

Essa noção, entretanto, ficou-me obscura, pois Sartre não a expõe detalhadamente, ele apenas diz: "É a consciência que se unifica a si mesma e, concretamente, por um jogo de intencionalidades 'transversais', que são retenções concretas e reais das consciências passadas. Assim, a consciência remete perpetuamente para si mesma, quem diz 'uma consciência' diz toda a consciência e esta propriedade singular pertence à própria consciência, sejam quais forem, para além disso, as suas relações com o Eu"⁷

Entendo que Sartre só irá desenvolver essa noção com seu próprio conceito de temporalidade, ou seja, em *O Ser e o Nada*, como Moutinho nos mostra em sua conclusão: "Evidentemente, há uma distância longa que deve ser superada; em *Essai*, trata-se de uma consciência instantânea, em *L'Être et le Néant*, a nadificação implica em 'dispersão de si', o que significa, entre outras coisas, ser temporal, tri-dimensional no tempo"⁸.

Assim, entramos definitivamente em *O Ser e o Nada*, onde já no primeiro capítulo encontramos a noção de síntese, à qual nos referimos. Simone de Beauvoir em suas memórias⁹ podia dizer a respeito já do Sartre de 1929: "desprezava a análise que só dissecava cadáveres; *vizava a uma inteligência global do concreto*"; e encontramos no próprio Sartre de 1943: "(...) podemos aproveitar o critério que desaconselha apartar previamente dois termos de uma relação para tentar reuni-los em seguida: essa relação é a síntese. Daí os *resultados* da análise não podem coincidir com os *momentos* dessa síntese. Laporte diz que caímos em abstração se pensamos em

estado isolado naquilo que não foi feito para existir isoladamente. Ao oposto, o concreto é uma totalidade capaz de existir por si mesma¹⁰ e ainda “Mas não se vai conseguir recuperar o concreto pela adição ou organização dos elementos abstrai-dos, tanto como não se pode, no sistema de Spinoza, chegar à substância pela soma infinita de seus modos”¹¹

Mesmo que aqui se esteja falando da síntese que é o “homem-no-mundo” ou seja, a síntese entre a consciência e seu objeto, que já havia sido dada pelo conceito de intencionalidade, ou ainda, a síntese entre o em-si e o para-si (respectivamente o ser dos fenômenos ou objetos e da consciência), podemos já compreender essa noção que também se aplicará, a meu ver, à unidade do sujeito da ação que busco aqui. Síntese será, para Sartre, uma unidade concreta, real e indissolúvel de coisas diferentes que não podem se identificar mas somente se relacionar.

E porque é necessário falar de síntese e não identidade quando falamos em um sujeito da ação, ou melhor, em um agente humano?

Porque através do conceito de *nadificação* tomado de Heidegger, segundo o qual, em Sartre, o Para-si é o ser pelo qual o nada vem ao mundo “no seio do ser”, o Para-si toma distância em relação a si mesmo, insere-se um nada entre ele e ele mesmo, o que permite-lhe relacionar-se consigo mesmo.

Uma das formas desse distanciamento e relacionamento é a temporalidade. A temporalidade será para Sartre “uma estrutura organizada” e os “três pretensos ‘elementos’ do tempo” devem ser encarados como “momentos estruturados de uma *síntese original*”¹².

Pela temporalidade se explicitará a definição do Para-si (em contraposição com o Em-si) pela contradição: o ser que “é-o-que-não-é” e que “não-é-o-que-é” Pois as relações entre o passado e o presente e entre o presente e o futuro terão essa complexidade, fazendo com que o presente os seja e não os seja ao mesmo tempo.

No caso do passado, a sua síntese com o presente é formulada pela forma verbal “era”, que Sartre considera como não pertencendo nem ao passado, nem ao presente, é a forma de ser meu passado. Assim um passado só existe em relação a um presente, é este que vai em direção a seu passado, e o presente nunca pode se dessolidarizar completamente do seu passado. A respeito disso, Sartre nos diz: “Antes de tudo, vejo que o termo ‘era’ é um modo de ser. Nesse sentido, eu *sou* meu passado. Não o tenho, eu o sou: aquilo que dizem acerca de um ato que pratiquei ontem ou de um estado de espírito que manifestei não me deixa indiferente: fico magoado ou lisonjeado, reajo ou pouco me importo, sou afetado até a medula. Não me dessolidarizo de meu passado. Sem dúvida, com o passar do tempo posso tentar esta dessolidarização, posso declarar que ‘não sou mais o que era’, argüir uma mudança, um progresso. Mas se trata de uma reação secundária, que se dá como tal. Negar minha solidariedade de ser com meu passado a respeito desse ou daquele ponto particular é afirmá-la para o conjunto de minha vida”¹³.

Na descrição fenomenológica que Sartre faz dos “elementos” do tempo, o passado ocupa a maior parte; não entendo isso como arbitrário, e para a questão que persigo aqui é essencial uma elucidação mais pormenorizada do passado, pois é nele que podem se encontrar os maiores equívocos com relação à temporalidade.

Pois o passado é definido por Sartre como o em-si que sou ultrapassado, como tudo que posso falar que *sou*; o que o torna alvo fácil da caracterização da identidade do homem, ele inclusive diz que “No extremo limite, no instante infinitesimal de minha morte, não serei mais que meu passado. Somente ele me definirá”¹⁴, mas o momento da morte é exatamente o momento do fim do Para-si, da relação dele com ele mesmo. Ou seja, essa identidade que só pode ser encontrada no passado é transformada não poucas vezes em identidade do sujeito, e mais ainda, identidade do sujeito no momento da ação.

Por isso convém estabelecer as estruturas da ação, na medida mesmo que ela é essencialmente temporal, para esclarecer a verdade de tais relações para os nossos fins. A ação, para Sartre, é definida como intencional, ou seja, “O fumante desastrado que, por negligência, fez explodir uma fábrica de pólvora não *agiu*. Ao contrário, o operário que encarregado de dinamitar uma pedreira, obedeceu às ordens dadas, agiu quando provocou a explosão prevista: sabia com efeito, o que fazia, ou, se preferirmos, realizava intencionalmente um projeto consciente”¹⁵. O que faz com que possamos definir a ação como finalista. Mas como se dá esse finalismo em Sartre?

Para Sartre uma ação tem sempre motivos e fins, no entanto, ele inverte a ordem ordinariamente dada à estruturação destes. A realização presente de uma ação visa um fim entre meus possíveis futuros que mobiliza motivos no passado. Ou seja, os motivos não são causas que produzem seus efeitos necessariamente, o passado é passado deste presente que age, é interpretado por este e apesar de um seu fato bruto não poder ser modificado, seu sentido é dado por um presente que visa um futuro. Eis a síntese temporal encarnada na ação, a atividade que define o Para-si!

E este Para-si o que pode ser?

Aqui entendo que entra o outro conceito que julgamos necessário para dar conta deste sujeito da ação que é o Para-si, o projeto.

Pela tese já defendida n’A *Transcendência do Ego*, sabemos que a consciência é primeiramente impessoal e irrefletida. A ação, então, tem que poder se dar nesta dimensão da realidade humana, e de fato ela se dá. Como podemos falar então de intencionalidade, de colocação de fins, escolha de possíveis e, mais ainda, de projeto? Sartre já havia nos dito no primeiro capítulo: “No ato de acender este cigarro, capto minha possibilidade concreta, ou, se preferirmos, meu desejo de fumar; pelo gesto de aproximar de mim este papel e esta caneta, capto como minha possibilidade mais imediata a ação de trabalhar neste livro: eis-me comprometido nesta possibilidade, que descubro no mesmo momento em que a ela me lanço. (...) Assim, na quase totalidade dos atos cotidianos, estou comprometido, apostei em meus possíveis e os descubro realizando-os – e isso no próprio ato de realizá-los como exigências, algo urgente, utilidades”¹⁶

Mas será que podemos dizer que pelo fato de serem irrefletidos tais fatos não têm sentidos, tais possibilidades não foram escolhidas por mim?

Sartre acredita que sim, e vai mais além ainda: o sentido delas está ligado a um projeto inicial meu, espécie de eleição que faço de mim mesmo no mundo.

O que pode parecer absurdo é somente decorrência do que já expus. A consciência é sempre consciência de alguma coisa que não ela própria. No entanto, o fato

mesmo de ela ser consciência a obriga a ser consciente de si sem se posicionar como objeto, caso contrário ela se identificaria com o objeto que posiciona. Portanto, para esclarecer esse aparente absurdo, aceitamos, primeiramente, que a consciência não pode nunca ser inconsciente. Em segundo lugar, cabe esclarecer que tal projeto não é necessariamente anterior no tempo à minha ação, ele lhe é contemporâneo, é o sentido lógico dela, o que há de intencional nela, a escolha do valor que eu manifesto através dela. Enfim, a escolha de mim mesmo contemporânea a mim mesmo que mostrará essa síntese que eu sou.

NOTAS

¹ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. de Paulo Perdigão, Petrópolis, RJ, Vozes, 1997. p.678.

² *Idem, ibidem*, p.535

³ As referências feitas à Luiz Damon Santos Moutinho neste texto dizem respeito à sua tese de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da USP em 1993, cujo título é *Psicologia e fenomenologia em Sartre*.

⁴ SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego*. Trad. e introdução de Pedro M. S. Alves, Edições Colibri, 1994, p.43.

⁵ *Idem, ibidem*, p.45

⁶ *Psicologia e fenomenologia em Sartre*, p. 14.

⁷ *A Transcendência do Ego*, pp.47 e 48.

⁸ *Psicologia e fenomenologia em Sartre*, p.177.

⁹ BEAUVOIR, Simone. *Na Força da Razão*. Trad. de Sérgio Milliet, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1961, p.27 – grifo nosso

¹⁰ *O Ser e o Nada*, p.43.

¹¹ *Idem, ibidem*, p.44. Essa citação de Spinoza nos persuade ainda mais de que se trata do mesmo conceito que já inquietava Sartre em 1929 por que na seqüência da citação que fizemos de Beauvoir encontramos: “Entre as metafísicas retinha exclusivamente as que vêem no cosmos uma *totalidade sintética*: o estoicismo, o *spinozismo*”. [p.27]

¹² *Idem, ibidem*, p.158.

¹³ *Idem, ibidem*, p.167.

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 167

¹⁵ *Idem, ibidem*, p.536.

¹⁶ *Idem, ibidem*, p.81.

Breve panorama da introdução à Ciência da Lógica: o que é e por onde começar a filosofia?

Roberto Blatt (PET – UFPR)

Orientador: Prof. Bento Prado Neto

O presente escrito é parte de uma pesquisa que busca entender a lógica dialética hegeliana. Comento rapidamente os objetivos mais gerais da pesquisa prevenindo o leitor de que as respostas que se buscam para alcança-los não poderiam ser respondidas apenas com este extrato que trago à público. Apresento a Introdução como um todo, teço um sumário dos seus parágrafo e, por fim, o parágrafo 2 como um pouco mais de detalhe, por aqui ali aparece uma resposta, ainda que preliminar, à pergunta pelo que é a filosofia.

Vamos às observações sobre estes objetivos “mais gerais” que norteiam a ambição da pesquisa. O texto base, quase exclusivo, é a *Ciência da Lógica*, da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*¹ e o projeto aventura-se num prisma de questões, tais como: em que medida pode-se falar num método dialético? A dialética pode ser concebida como uma lógica, no sentido, por exemplo, da silogística aristotélica, isto é, normativa ou portadora de leis? É um conjunto de regras que podem ou não serem fecundas para o pensamento? E quais seriam estas regras? Enfim, trata-se, para além da afirmação explícita de Hegel, no parágrafo 11 da Introdução à Lógica, de saber qual o papel da dialética no pensar ou no filosofar. No parágrafo 11 da Introdução, texto no qual me detenho neste momento da pesquisa, Hegel afirma que:

“Constitui um lado capital da lógica a intelecção de que a natureza do pensar mesmo é a dialética, de que o pensar enquanto entendimento deve necessariamente cair no negativo de si mesmo – na contradição.” (p. 51)

Qual o sentido desta assertiva? É o que pretendo explicitar após superar essa fase inicial da pesquisa que busca analisar cada parágrafo da Introdução.

Como me utilizarei fundamentalmente do texto da Enciclopédia, a fim de justificar o procedimento de “destrinchar” cada parágrafo, tecerei algumas considerações muito gerais sobre o seu “formato” a partir das recomendações do próprio Hegel nos prefácios.

Os “Prefácios” são, em certo sentido, uma carta de apresentação e de intenções. Indicam uma multiplicidade de campos de preocupações e representam intervenções de Hegel em debates do seu tempo. Abordam temas que vão desde ceticismo, empirismo e formalismo, até a separação entre a fé religiosa e a razão. O prefácio à terceira edição de 1830 é, em síntese, este último problema, que na avaliação de Hegel representa, da forma como foi colocado no tempo do autor, um obstáculo à verdade. Na introdução esse problema é recolocado nos termos da crítica à oposição entre o pensar e o sentir, ou entre a razão e o sentimento religioso, a partir da “noção”

da unidade do pensar, isto é, de que *“...em si, só existe um pensar”*. A Enciclopédia é um compêndio condensado e, enquanto “esquema” discursivo possui algumas “limitações técnicas” pois como o autor afirma esse esquema:

... restringe especialmente o desenvolvimento de sua dedução sistemática – que deve conter o que se entendia outrora como sendo a prova e é indispensável a uma filosofia científica.” (p. 13)

Penso que essa indicação é mais do que suficiente para justificar a tentativa deste intérprete de desdobrar o texto à procura de esclarecimentos sobre as perguntas centrais da pesquisa. Entretanto, fazer isso com todo o texto da Lógica requer um tempo de que a pesquisa não ainda dispôs, por isso me deterei nas respostas e mesmo outras questões que, exatamente por estarem na Introdução, suponho precederem as motivações desta pesquisa, muito embora se possa mais tarde, depois de alcançar um visão do todo do texto, questionar a sua precedência. Esta é uma hipótese que poderia objetar um interlocutor conhecedor deste todo. Porém, como os problemas apresentados na Introdução e portanto, incorporados à minha pesquisa, significam perguntar-se o que é a Filosofia, não há como deixar de tentar recolocá-los, no mínimo como tentativa de construir, de início, uma visão referencial.

Ressalto que não estou dizendo simplesmente que o texto deve ser lido com especial atenção, porque é óbvio que isso é recomendado para qualquer texto filosófico. Mas seu “caráter enciclopédico” praticamente exige e impõe a busca de articulações que nos mostrem a sua linha de raciocínio. Esta é uma das intenções deste trabalho: laçar algumas noções que flutuam na estratosfera conceitual e trazê-las mais para perto das “simples representações” utilizadas por nós, mortais. Procurar clarear e desenhar um relevo de relações de seus conceitos. Muito embora essa não seja uma tarefa recomendada pelo autor que diz no parágrafo 3:

“...ora, em um conceito nada há mais a pensar que o próprio conceito.”
(p. 43)

Entre outras questões que a Introdução acrescenta ao presente trabalho, menciono as seguintes: (a) a problemática de por onde começar uma investigação filosófica, ou em outras palavras, a questão da “legitimação” de pressuposições; (b) as relações entre as diferentes manifestações dos modos da consciência e mesmo (c) a necessidade da filosofia para a consciência ordinária. Como se vê são questões amplas que não aludem diretamente às perguntas centrais da pesquisa, que interrogam a existência e “funcionamento” de um suposto “método dialético, com exceção do parágrafo 11.

Mas, como cada parte da Enciclopédia deveria sinalizar um “âmbito” do todo segundo Hegel, é importante dar crédito à essa sua promessa e buscar, na compreensão destas questões, “instrumentos conceituais” que nos permitam adentrar o funcionamento da “maquinaria da Lógica” com o perdão da expressão. Ademais, cabe mencionar ainda, a espantosa pretensão de Hegel de que a Enciclopédia constrói um método de investigação inovador e:

... estabelece uma nova elaboração da filosofia conforme um método – que como espero, ainda será reconhecido como o único e verdadeiro (e) idêntico ao conteúdo. (p. 13)

Não é fora de propósito supor que essa isomorfia entre método e conteúdo pode ser travestida como a isomorfia entre o pensar e o mundo. Como se daria isso? Embora numa resposta plausível fosse necessário o esclarecimento dos elementos da questão², o pensar e o mundo, é possível imaginar, antecipadamente uma resposta hegeliana: via conceito, que é filosofar. Mas essa resposta rápida encontrará dificuldades apresentadas logo no parágrafo 1.

Há inicialmente duas dificuldades: o estabelecimento do objeto da filosofia, que, ao contrário das outras ciências não pode ser pressuposto como “...imediatamente dado pela representação.” (p. 39) e a inexistência de um método previamente admitido para se alcançar o conhecimento “– para começar e para ir adiante.” Essas duas dificuldades possuem uma relação óbvia: se não é possível determinar, pelo menos num primeiro momento, qual é o objeto da investigação filosófica, parece que não há como estabelecer um método para essa investigação. Não é possível dizer como proceder uma investigação sem dizer o que se vai ou se pretende investigar. Resta saber o que significa “representações imediatamente dadas”

“Representação” é uma palavra que, no sentido trivial, é ação de tornar presente alguma coisa; no texto a expressão assume um sentido de “determinidades” da consciência. Nesse sentido está relacionado com um determinado conjunto de “determinidades”: sentimentos, intuições, imagens, fins, deveres, etc., que são diferentes dos pensamentos, categorias e conceitos, e que são colocados em seu lugar pela Filosofia, explicação encontrada no parágrafo 3. Mas detendo-nos no parágrafo 1 concordaremos que, nesse segundo sentido, o objeto da Filosofia não aparece imediatamente dado. Quando vamos estudar a fotossíntese, por exemplo, pressupomos tranquilamente a existência de árvores, folhas, de termos, no mínimo, a impressão ou sensação (imagem) de que nos aparece a cor verde, ou seja uma série de representações. Mas, em se tratando de uma investigação filosófica é difícil apresentar as “qualidades sensíveis” de um problema filosófico objeto dessa investigação, se é que isso é possível. Para Hegel o objeto da Filosofia é a verdade. E, embora isso não seja desenvolvido na Introdução, como se não importasse à lógica que está sendo afirmada, Hegel assevera que deus é “a” verdade e a verdade é deus.

Após apresentar as duas dificuldades iniciais e indicar o objeto da Filosofia, o autor diz que, não apenas é possível manter-se um interesse pelo trabalho filosófico, como que este possui uma familiaridade com seu objeto. Essa familiaridade se dá justamente pela relação do filosofar com as representações: antes de produzir conceitos, a consciência produz representações dos objetos e, embora estas sejam diferentes das categorias, pensamentos e conceitos é “... por meio do representar e voltando-se para ele que se pode avançar até o conhecer e o conceber pensantes.”(p. 39)

Disso concluímos que, embora não possamos pressupor o objeto da filosofia como imediatamente dado pela representação, é preciso admitir que a Filosofia não é alheia a ela, porque a “investigação da verdade” também se utiliza das representa-

ções para chegar a outros modos de consciência de um objeto qualquer, no caso a "indefinível" verdade, que para Hegel é Deus.

Entretanto, dizer que o objeto da Filosofia é a verdade e que nesse rumo as representações estão presentes, mesmo sem nos mostrar diretamente o objeto, não justifica nenhuma necessidade de se filosofar e sequer nos mostra exatamente qual é o objeto da Filosofia. O ser humano pode não querer saber a verdade. Hegel irá afirmar, sobre isso, que a Filosofia precisa demonstrar ainda sua necessidade, pois a familiaridade não é suficiente para "... *legitimar pressuposições e asseverações.*" (p.40) O parágrafo 1 encerra-se com a afirmação de que o começo "...*como algo imediato*" (p.40) é um problema paralelo a esse da demonstração da necessidade, porque um começo "... *sempre faz sua pressuposição; ou melhor, ele mesmo é uma pressuposição.*" É como se a Filosofia estivesse sempre colocada frente a necessidade de combater uma "petição de princípio": exige-se dela que demonstre estar concluindo verdades das verdades que precisam ser provadas, no caso que se está discutindo, a Filosofia precisa provar o que ela é e quais são as suas determinações.

O problema de demonstrar a necessidade da filosofia e "... *de provar tanto o ser já como as determinações do seu objeto.*" (p. 40) pode ser interpretado como tentativa de verificar possíveis arbitrariedades, isto é verificar em que medida o "processo filosófico" de produção de conhecimento, de alcance da verdade por essa via, possui bases ou princípios seguros. Portanto o problema do começo emerge "...*ao mesmo tempo.*", já que, se explicitamos um princípio, podemos nos perguntar: quais as bases desse princípio? ou: qual é o princípio desse princípio? Então, seja lá qual for o começo, sempre que ele nos conduz a um outro raciocínio, este contém pressupostos daquele. E quando damos um passo atrás, é possível procurar aquilo que um determinado princípio pressupõe. E parece que isso é possível até o infinito, tanto no filosofar, um considerar pensante, que supostamente tem a verdade por objeto, quanto, diria eu, no âmbito das representações. Ressaltando que esses dois "níveis" não se excluem mas transformam-se um ao outro. (p. 42) Em síntese podemos afirmar que, a partir da dificuldade de estabelecer seu objeto e seu método de investigação, e aceitando esse objeto como sendo a verdade, pode-se lançar à Filosofia questionamentos quanto à sua necessidade, a arbitrariedade ou não do estabelecimento da verdade como seu objeto, ou, noutros termos: por onde, por que começar a filosofar e como fazê-lo?

A dificuldade consiste pois, em se ter um ponto de partida seguro e auto-explicativo de suas pressuposições. Aparentemente não há esse ponto de partida primeiro. Hegel termina o primeiro parágrafo com uma "tese negativa"

O primeiro parágrafo é um modelo que pode ser projetado para a Introdução como um todo. Temos basicamente três teses neste parágrafo que articulam uma estratégia de apresentar uma idéia e logo em seguida sua oposta: a primeira tese é negativa e demonstra a indeterminidade do objeto da filosofia – a tese seguinte afirma a familiaridade desse objeto indeterminado da Filosofia e suas possibilidades de avanço, rumo ao "conhecer e pensar conceituantes". onde o meio em que ela atua é justamente o das representações, embora seja diferente – e finaliza com a tese (negativa) de que qualquer começo possui pressuposições e não há como escapar a essa dificuldade.

A noção de “contraditoriedade” do pensar desponta. Ressaltando que em passagens seguintes o autor afirma que essa espécie de negatividade não é suficiente para uma adesão a doutrinas de saber imediato ou horror às ciências racionais, e também procurará resolver esse aparente paradoxo do seu sistema, com a explicação de que a objetivação do pensar sempre resulta e produz a negação em relação a outros aspectos ou modos da consciência: o pensar “... *se engendra a si mesmo*” e se torna seu objeto, mas não sem produzir lacunas ou, emprestando a expressão de Rui Fausto, “zonas obscuras”

Parágrafo 2

A primeira resposta à questão de o que é a Filosofia, é, segundo Hegel, uma “...*consideração pensante dos objetos.*” (p. 40). Que a Filosofia se efetua através do pensar não há dúvida para o autor, dado que é uma atividade humana, e o humano se distingue dos animais pelo pensar, um pressuposto necessário à qualquer manifestação de humanidade. O pensar está presente em todas as atividades humanas. Mas a Filosofia é um modo específico de pensar, é

...uma maneira pela qual o pensar se torna conhecer e conhecer conceituante (...)” (p. 40)

Essa especificidade do pensar filosófico é uma diferença “...*em relação ao pensar ativo em tudo o que é humano, e mesmo que efetua a humanidade do humano.*” (p. 40) Essa diversidade, porém, é proporcional à identidade do filosofar com as demais formas de pensamento. Aqui surge a noção de unidade do pensar. Diz Hegel: “...*em si só existe um pensar.*” (p. 40) A diferença da Filosofia é mantida por aquilo que o autor expõe como um fato dado:

...o conteúdo humano da consciência, fundado graças ao pensar, não aparece³ primeiro na forma de pensamento, mas como sentimento, intuição, representação – formas a serem diferenciadas do pensar enquanto forma.” (p. 40)

A idéia de que “...o homem se distingue dos animais pelo pensar” é, segundo Hegel, um “...*velho preconceito, uma proposição que se tornou banal (...)*” No texto ela é invocada contra a contemporaneidade do autor porque esta pretende, segundo ele, dividir definitivamente o sentimento e o pensar, como “opostos hostis” num “processo em que o pensar aniquila completamente o sentimento, especialmente o religioso, como se este não tivesse sua origem e lugar no pensar. Portanto, já que a religiosidade é uma manifestação “tipicamente” humana, assim como o direito e a moralidade, que não são compartilhados pelos animais, ela é fundada no pensar, que é o que nos distingue dos animais.

Suspeito que a fórmula desse raciocínio hegeliano poderia ser analisada como uma espécie de silogismo: o que distingue o homem dos animais é o pensar, isto é, o pensar se estende à tudo que é humano, logo a religião como manifestação humana

é permeada pelo pensar. Sem dúvida se a noção de pensar não fosse amplamente considerada, já que para Hegel ela inclui as representações, os pensamentos, as categorias e os conceitos, enfim, “tudo” que perpassa a consciência humana, as “condições de verdade” dessa espécie de silogismo estariam comprometidas. Dizer que tudo que é humano é pensar, necessitaria de uma explicação do conteúdo desse conceito de “pensar” para que ele fosse atribuído à religiosidade, explicação feita por Hegel anteriormente. Do contrário poder-se-ia objetar que há um pensar que possui alguns elementos que contradizem a forma da religiosidade: possui uma forma expressamente diferente, e que impossibilitaria qualquer relação. Por exemplo, se o pensar fosse considerado, exclusivamente como razão ou racionalidade, digamos matemática, ele não comportaria o tipo de sentimento da fé religiosa. O processo e o resultado do cálculo superior é completamente distinto do de um cântico evangélico ou de um mantra iogue. Assim, lado a lado, um matemático londrino e um místico hindu, não restaria dúvida de que somente o primeiro seria considerado humano ou efetuaria humanidade.

Essa separação entre pensar e sentir, que Hegel chama de *...preconceito da época atual.*” (p. 40), baseia-se na evocação de um tipo de pensar, que para o autor pode ser classificado como *“... reflexão: o pensar que reflete, que tem por seu conteúdo e traz à consciência pensamentos como tais.”* (p. 40-41). Se esse tipo de argumento funciona para justificar a separação entre pensar e sentir, é, segundo Hegel, por falta de observar a diferença que a Filosofia estabelece em relação ao pensar em geral, o que produz, inclusive, *‘...grosseiras representações e censuras contra a filosofia.’* (p.41) A fim de continuar esclarecendo o funcionamento diferenciado do **“conhecer conceituante”**. é afirmada a primazia do pensar na natureza humana: a *“essência pensante”* Essa essência está presente em tudo o que é humano, nas crenças e representações em geral, e possui “primazia” porque é determinante de todos estes diferentes modos da consciência.

A diferença da Filosofia consiste em ser, não a “experiência” direta das representações, das crenças, do direito e da eticidade, mas um tipo de pensamento que é posterior inclusive à meditação que reflete e raciocina sobre os diferentes modos da consciência. É razoável propor aqui a analogia de que a Filosofia seria a reflexão sobre as mais diversas reflexões humanas, sejam teológicas, morais, científicas, sobre sentimentos, e etc.. Hegel diz que a Filosofia vem depois da meditação, que compreende a reflexão e o raciocínio. Quanto à reflexão que analisa “puro pensamento”. embora já tenha sido, equivocadamente, alçada à condição de pressuposto necessário para o conhecer, ou como diz o autor: *‘... afirmado como condição e mesmo como o único caminho para atingir realmente a representação e a certeza⁴ do eterno e verdadeiro.’* e logo em seguida cita as *Provas Metafísicas da Existência de Deus*, como um exemplo desse “erro” por se pretenderem o meio exclusivo por onde chegar à fé religiosa, certamente não possuem essa “indispensabilidade”. As representações e crenças, mesmo participando da natureza do pensar, por serem *“penetrados”* por ele, possuem autonomia em relação à qualquer reflexão sobre elas, da mesma forma que o caminhar não depende de conhecimentos de mecânica para se realizar.

Poderíamos aventar a hipótese de que Hegel, teólogo que era, e com uma preocupação em “desenvolver” a doutrina cristã, como vemos nos prefácios da Enci-

clopédia (prefácio à terceira edição), estaria tentando responder à acusação de irracionalidade da religiosidade, uma acusação por sinal muito usada em vários momentos da história da Filosofia, mas, para embasar tal vislumbre, certamente é necessário um aprofundamento da discussão sobre o que se entende e o que Hegel entende por racionalidade ou razão e mesmo buscar as minúcias de seu suposto projeto de desenvolvimento da doutrina ou da religiosidade. Afora isso é certo que neste parágrafo dois, a estratégia de “comparar” o pensar filosófico aos demais modos de consciência, particularmente o sentimento religioso, que realmente parece estar num outro extremo, além da noção de unidade do pensar, certamente nos mostra algumas de suas características fundamentais: o pensar a forma do pensar é uma delas. Também nos mostra algum sentido em se dizer que o filosofar é igual e diferente do pensar em geral: é idêntico por ser determinado por ele e ser, digamos, uma “esfera” que compõe a esfera geral do pensar, e diverso, por não ser dependente das outras “esferas” e nem fundamental para elas, mas participar junto com elas de um mesmo todo.

Ainda com relação ao equívoco de se atribuir ao “*pensar que reflete*” a autoridade de determinar as condições em que podem e devem surgir as demais manifestações do pensamento, considero interessantíssima a metáfora escrita por Hegel sobre essa concepção que significa afirmar a reflexão como o único caminho para a verdade e para a segurança no sentir religioso de se crer em Deus:

“(...) Semelhante afirmação concordaria com esta: de que nada podemos comer antes de ter adquirido para nós o conhecimento das determinações químicas, botânicas ou zoológicas dos alimentos; e deveríamos adiar a digestão até ter concluído o estudo da anatomia e da fisiologia.” (p. 41)

Embora já tenha explicado acima as idéias centrais dessa terceira parte do parágrafo dois, utilizando-me também de uma metáfora, a do caminhar sem conhecer mecânica, é interessante buscar a compreensão daquilo que norteia, na minha opinião de forma subliminar, a conclusão da metáfora: de que essas reflexões ou ciências seriam absolutamente indispensáveis e no limite “... *não existiriam absolutamente.*” (p. 41)

Trata-se de um trecho que poderia levantar alguns “índices” da dialética. Pois, preconcebendo no escuro, diria que Hegel é autor dialético, em que pese a imprecisão de tal afirmação, e, considerando a dialética como “pretensa arte do bom discurso” ao analisar o movimento dessa parte do discurso, a explicitação de seus “movimentos” e mesmo, das suas “estratégias retóricas”, poderia contribuir para a “clarificação” desses índices ou elementos, mesmo que não sejam eles generalizáveis, isto é, de que a dialética irá se comportar assim em todas as situações, o que seria então uma regra.

Nesse caso Hegel diz: as tais ciências seriam absolutamente indispensáveis e absolutamente dispensáveis. Essa bipolaridade, no entanto, não está no mesmo nível, como os extremos de uma linha vertical plana. São antes os extremos de um barco que se movimenta, em que ora um, ora outro, estão mais para cima, de acordo

com as ondas do mar. O que significa simplesmente que não há uma contradição absoluta, senão no mesmo tempo, ou seja, não se trata, aparentemente, de dizer que uma coisa é e não é ao mesmo tempo, mas que ela é num nível e não é noutra. Óbvio: as tais ciências seriam indispensáveis para o ser humano viver, mas não seriam mais ciências no sentido, por exemplo, de ciência como investigação não totalizada. Isso não seria tolerável pela vida neste caso.

Em resumo: o parágrafo dois afirma que a Filosofia é um tipo diferente de pensamento. Aliás é tão diferente do pensar, digamos, direto sobre os objetos, quanto é uma manifestação do próprio pensamento: é um “segundo” momento, um pensar a forma do pensar. Essas considerações todas são tecidas à luz da noção de que “em si” só existe um pensar, o que significa afirmar a unidade do pensamento nas suas diversas formas ou modos de consciência, mas que não é limitado pela reflexão, ou sua autopercepção ou reflexão “dobrada” sobre si. Hegel propõe que o pensar e o sentimento não estão separados em oposição estanque: são alguns “modos diferentes da consciência” em que a filosofia se detém, mas que não dependem dela para subsistirem.

NOTAS

¹ A edição aqui utilizada é de uma tradução de Paulo Menezes, colaboração Pe. José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995.

² Uma relação entre pensar e mundo já pressupõe a sua separação em certo sentido, e também o significado ou campo de ação de cada termo, enfim, nesse caso a correta colocação da questão não apenas traria metade da sua resposta, mas traria na construção uma resposta que talvez a fizesse desaparecer enquanto interrogação)

³ Grifo meu

⁴ O grifo é meu.

A verdade e o aniquilamento da vida no páthos da verdade*

Rodrigo Cristiano de Souza (PET – UFPR)

Orientador: Joel Alves de Souza

“Acordem-no’, grita o filósofo, no páthos da verdade. Mas ele mesmo mergulha em um sono mágico ainda mais profundo, enquanto acredita estar sacudindo aquele que dorme – talvez sonhe então com ‘idéias’ ou com a imortalidade.”
Nietzsche, “Sobre o páthos da verdade”.

Acreditar na vida. Parece que daqui o homem parte e para aqui ele volta todos seus interesses. Tudo aquilo que ele vê de mais próprio de si, tudo aquilo que o faz diferenciar-se dos demais viventes parece sempre estar direta e inseparavelmente ligado à necessidade de *afirmar-se* perante si próprio.

Em seculares incursões pelo pensamento o homem deparou-se, enormemente desconfortável, com o que significa devir. Constatou amedrontado sua condição finita, até mesmo efêmera.

Confrontar-se com o vir-a-ser da realidade: de que vale a vida mergulhada num rio de fruição e incertezas? Aliás, qual a importância de ser ante algo tão ínfimo quanto a única certeza realmente firme de nunca chegar a ser efetivamente, de sempre devir numa sucessão de efêmeros agora que nem sequer efetivam-se por seguirem-se freneticamente como que numa inútil tentativa de tornarem-se, ou seja, ante a constatação de estar fadado a ser no tempo, portanto, viver? Como viver seguro disso, do fato de que se vive, quando a única verdade acaba por ser aquela da qual Nietzsche fala, a verdade de estar fadado à inverdade? Como se saber fora do engano? Como colocar-se lá, além do engano, se desde o princípio vivemos?

Aqui a humanidade sentiu-se pequena. Aqui ela patina seus esforços na constituição de alguma possibilidade de afirmar-se enquanto vivente. E aqui o homem empenha o que toma de si como o mais notável: seu *intelecto*, sua *sabedoria*.

Assim ele tenta: e o que ele consegue deste esforço tamanho? O que faz surgir deste empenho tão grande e tão longo, feito por tantos dos maiores homens, para que saiba, ao menos sobre a vida, sem dúvidas?

A resposta aponta certamente para a ciência, ou melhor ainda, para o conhecimento em geral: nele o homem deposita a esperança de encontrar alguma verdade, um algo seguro, imutável, auto-suficiente, que lhe servisse de consolo para uma existência sem sentido.

I

Nietzsche traz à vista todo um pensamento que quer ver-se livre dos prejuízos morais acumulados como tradição na história da humanidade. Dessa forma, dentro daquilo que chama de “genealogia”, revira os entulhos do passado, guardados nos sótãos da história e da cultura, a fim de livrar-se daquilo que é meramente moral, e

portanto contingente, na tentativa de alcançar um *modo desprovido dos enganos que esses prejuízos trazem à filosofia*.

Nessa regressão através da História, através dos ícones da filosofia, vai até a Grécia Antiga, onde teve lugar pela primeira vez no Ocidente toda essa história de filosofia, de verdade, de conhecimento. Lá topou com Heráclito. A simpatia e reconhecimento de si mesmo foram imediatos – a ponto de dizer dele que seja talvez o único pensador com quem tenha alguma afinidade, o único que tenha pensado com ares de altura e imponência tal como ele próprio pensara¹

Assim, Nietzsche encontrou dentre os primeiros helenos uma maneira de conceber a realidade muito diferente do que se vinha dizendo na filosofia desde muito tempo, ao seu ver, desde Sócrates. Em alguns dos chamados pré-socráticos havia ainda uma maneira de pensar bastante nua, despida da moral que se incrustou na filosofia por mais de 2000 anos, sobretudo em Heráclito. Nele morava um espírito tempestuoso e sincero, frio e solitário, o bastante para si em sua verdade, que Nietzsche tanto admirava.

O que estava nos fragmentos de Heráclito era aquilo que Nietzsche pensara para sua filosofia. Livrando-se da moral Ocidental, para Nietzsche equivalente à moral cristã, chegava-se cada vez mais ao subsolo da realidade, onde se encontrava cada vez menos conceitos morais (preconceitos), menos clareza. Encontrava-se cada vez mais com nada. Ao olhar para os gregos, apareceram alguns raros brilhos, estes que o permitiram compreender a realidade como puro movimento, mera aparição.

As sentenças de Heráclito segundo as quais, primeiro, “tudo flui”, e segundo, “o princípio quer e não quer ser chamado por um só nome”² ratificavam aquilo que Nietzsche pensara ter encontrado liberto da moral. Deixou de lado³ aquilo que desde Sócrates passou a ser papel do filósofo, a busca pela verdade enquanto a busca pelo bom, pelo justo, pelo mais digno. Viu a verdade filosófica como mais uma daquelas inúteis tentativas de estabelecer-se algo absoluto e autônomo que sustentasse a realidade. Viu a realidade como simples aparecimento em movimento. Assim todo conhecimento seria conhecimento de aparência e que seria, este também, aparência. Não há nada senão aparecimento.

A concepção de mundo desprovida da moral apareceu-lhe como um grande todo eternamente mutante, nascendo, crescendo, vivendo, perecendo, morrendo e desaparecendo continuamente, infinitamente, indo e vindo com a mesma força, criando com empáfia para destruir com volúpia, algo de enorme bondade e maldade, beleza e feiúra⁴, algo que definitivamente não se esgota nas possibilidades humanas do conhecimento. A verdade, que outrora fora “a coisa ela mesma em sua essência” é, agora, “a aparência ela mesma” mais seus enganos, suas máscaras, e sempre só máscaras, nada além disso. Essa verdade, que antes era aquilo que sustentava a aparência (por ser esta incapaz de sustentar-se a si própria), passa agora ela mesma à condição de mera aparência. Nada pode existir agora, nesse mundo de puro devir, que tome caráter de verdade absoluta.

A noção de *ser* como a essência de todas as coisas é rejeitada, como a rejeita Heráclito, tida por mais uma *idealização* (entenda-se *moralização*) da realidade e, por isso, contingente, ou mesmo absurda, por querer fazer crer na existência de algo absolutamente impossível nesse mundo de puro movimento, em um ser substancial.

A realidade é a pura contingência ou, como aparece nos gregos, é algo fora do controle humano, algo que se mantém sob o julgo divino: a guia dos acontecimentos é a *Móira*, o destino, e eles acontecem segundo a *tyché*, a sorte. Os acontecimentos dão-se sempre mascarados, querem ora ser mandados por Zeus, ora por Dionísio, ora por Apolo, ora pela água de Tales, pelo fogo de Heráclito, pelo Uno de Parmênides. É uma caixinha de surpresas. Tudo o que dele o homem experimenta é o incerto, a aparência, o perecer, o acaso, o instável, o devir generalizado. A inverdade.

No entanto, disso tudo se tira um problema, nosso problema.

II

O problema tem lugar neste texto: “Sobre o *páthos* da verdade”

Nós já o delineamos no 1º parágrafo da primeira parte (aquilo que está em itálico) e também na nota de número 5; ele consiste no seguinte: o filósofo, desde quando recebeu essa alcunha lá pelos pré-socráticos, é um tipo de conhecedor, de sábio, *comprometido* com a verdade, *alétheia*, como chamavam-na.

Lá falavam *desde* uma certa verdade, para eles revelada de tal maneira que tudo que dissessem fosse verdade. Assim parece para cada pré-socrático uma a verdade, que é seu pensamento. É importante notar o caráter que já os primeiros pensadores davam ao que passava por suas cabeças – aquilo era *verdadeiro*. Passasse o que passasse, por desvelar-se para eles um algo a ser dito, desde seu princípio comum de perscrutar a verdade, era já verdade.

Depois, vêm Platão e Aristóteles. Neles o tema é recorrente: o filósofo busca dizer a verdade. Ela é o alvo de tudo o que ele diz. Coloca ela *acima de tudo*, ela passa a ser o “buscado” pelas investigações, nela deposita-se a *certeza do conhecimento*.

Platão, na sua *paidéia* da alma, diz da necessidade de guiar a alma pela verdade se se quiser obter o conhecimento de algo. Apontando para a verdade a alma pode vê-la, alcançá-la. Em outro tema também importante em sua obra, da diferença entre o filósofo e o sofista, ele cerca o filósofo pelo modo do seu discurso: é um discurso que anda às voltas com a verdade.

Aristóteles, no livro *A* de sua “Metafísica” fala já do *páthos* da verdade. Descrevendo a doutrina dos sábios antigos atribuí-lhes, como motivo de começarem a filosofar, certa inclinação pela verdade. Mais especificamente, fala da “necessidade de verdadeirar (*ananché alétheuein*)” a qual coage o filósofo em seu deparar-se com os entes. Ele é, portanto, afetado pelos entes com vistas a dizê-los em sua verdade – é uma *conditione sine qua non* para o filósofo desvelar a totalidade de tudo o que há.

E assim veio acontecendo durante toda a história da filosofia. Os filósofos todos colocam a verdade com o “a-se-alcançar” de seus pensamentos. Todos pretendem com o que dizem pensar em algo mais verdadeiro do que aquilo que seu antecessor pensara. Querem ser os mais autênticos, assim como os velhos pré-socráticos. Todos querem eternizar seus pensamentos como aquilo que de maior valor o ser humano conseguiu fazer até hoje.

Dizer a verdade é o paradigma matriz de toda a filosofia. Sem ele, perda suprema, perde-se a filosofia.

Isso Nietzsche chama de *páthos* da verdade. Os filósofos são tomados pela verdade já desde o princípio, numa tentativa de filosofar sem os enganos que seus sucessores trouxeram à filosofia. Eles sempre têm de abandonar as concepções de outros filósofos para pensar seu pensamento com suas próprias idéias. Sempre vêm nos antecessores o mais evidente engano e ingenuidade, põe-nos a ver neles, seus antecessores, filósofos que pouco pensaram e que, quando pensaram, não foram muito longe, andaram por caminhos tortos e às cegas. Assim, apresentam-se como “únicos e autênticos portadores da verdade em todos os tempos”. O *páthos* da verdade é esse estado de espírito que toma o filósofo, obrigando ele a dizer para todos sobre a “inverdade da realidade” como no caso de Nietzsche por exemplo. Ele chama esse estado de “curiosidade fatídica” aquela que move todo filósofo a escrever sua obra, na ilusão de uma verdade possível de ser alcançada. Tentando livrar-se de todos os preconceitos instaurados no reino da filosofia pelos sábios anteriores, o filósofo precisa dar um jeito de livrar-se disso que vê como um prejuízo – assim como Nietzsche faz na sua “genealogia” –, precisa dizer-nos sua doutrina como aquela que está certa.

Ele confia no que pensa e requer para isso o valor de verdade. Caso contrário nem diria o que veio dizer, quedaria calado, apenas destruindo para não mais construir, com vontade de instaurar nada, um niilista. O filósofo sempre acredita no que fala, ele vê a verdade no que diz, ele encontra-se incumbido de dizer o que diz desde sua afecção maior, a de dizer a verdade sobre tudo, antes de nada mais.

Fica assim posto o problema: trata-se se um paradoxo. Colocamo-lo como o paradoxo do fazer filosófico tendo em vista o filósofo. Podemos mesmo dizê-lo o paradoxo constitutivo da nossa própria condição, que é a de ser tanto quanto não-ser, de dizer a verdade tanto quanto não dizer: “no mesmo rio entramos e não entramos, somos e não somos”⁵.

BIBLIOGRAFIA

- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Lisboa: ed. Guimarães, 1996.
- _____. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *Cinco Prefácios para Cinco Livros Não Escritos*. Rio de Janeiro: Livraria Sete Letras, 1996.
- _____. *Vontade de Potência*. In: Coleção *Os Pensadores*. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: Coleção *Os Pensadores – Pré-socráticos*. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

NOTAS

Referente a um dos prefácios da obra “Cinco prefácios para cinco livros não escritos” de nome “Sobre o *páthos* da verdade” de 1872.

² Ver “Crepúsculo dos ídolos”, em “A ‘razão’ na filosofia – II”

³ Fragmento 32 na numeração de Hermann Diels.

⁴ Esse “deixar de lado” deve ser compreendido em termos. Ele cabe até certo ponto, a saber, na feitura de seu pensamento, na construção de suas idéias de liberdade quanto à tradição metafísica, além-mundana e moral da filosofia, e na criação de outras novas idéias. No entanto, o que o move e dá-lhe impulso para essa criação é essa mesma inclinação pela verdade, que aparece em todos os filósofos. Esse problema há de ser melhor descrito na segunda parte do texto.

⁵ Ver aforismo 1067 da obra póstuma “Vontade de poder”, in coleção “Os pensadores – Nietzsche”

⁶ Heráclito, fragmento 49a.

Implicações Éticas da Visão Sistêmica de Vida a partir de Maturana e Varela
Rodrigo Nader Rodarte (PET – UFMG)
Orientador: Paulo R. Margutti Pinto

Introdução

Os problemas da nossa época são em grande parte conseqüência do modo como os homens vêm se relacionando entre si e com o meio ambiente, como concebem a ciência e fazem uso dela. Assim, vemos o espaço em que o homem vive sendo destruído, com conseqüências claras. As relações humanas estão cada vez mais se dando em bases como a competição, a posse e o domínio. E a ciência, que na modernidade perdeu o seu caráter qualitativo, passou a ser uma ciência quase que totalmente quantitativa, o que teve como conseqüência a perda de valores éticos e estéticos, chegando a uma situação que assusta a todos.

Muitas pessoas reconhecem esses problemas e procuram suas causas e soluções em ações extra-humanas. É necessária uma discussão ética que mostre que, se somos livres para escolher, somos responsáveis pelas nossas escolhas. Acredito que o caminho está na compreensão de que somos causas desses problemas e, que por sermos causas, cabe voltarmos nossos olhares para nós mesmos, para nossos valores, para nossas escolhas e para nossas atitudes.

A necessidade de uma discussão ética na contemporaneidade pode ser exemplificada pela bioética. Muito tem-se falado em bioética nos meios de comunicação, mas quase sempre numa perspectiva moralista ou jurídica, colocando o que deve ser feito e o que não deve ser feito. O problema é que isso não garante as atitudes do cientista, não impede que ele, por exemplo, manipule geneticamente um ser humano em troca de uma grande soma de dinheiro. Por isso, não adianta impor atitudes, deve-se buscar o diálogo para que haja uma mudança de valores, que são os verdadeiros condutores de nossas ações.

Abordagem Sistêmica

Várias descobertas da ciência contemporânea podem ser unificadas em uma abordagem filosófica que enxerga a realidade não como partes autônomas, destituídas de um significado em relação às outras partes e em relação à totalidade à qual ela pertence. Essa visão tem sido chamada de pensamento holístico, ou abordagem sistêmica. Ela procura enxergar a realidade como um todo significativo, em que o papel de cada parte deve ser considerado na sua relação com as outras partes e com o todo.

A noção de abordagem sistêmica surge contra o paradigma predominante nos séculos XVI e XVII, que tinha como metáfora principal o mundo como uma máquina. Essa abordagem mecanicista, resumidamente, deu ênfase à compreensão das propriedades das partes isoladas para o entendimento do todo, separou a mente do corpo, e viu a natureza como um encadeamento causal mecânico determinado, que por isso podia ser medido e previsto.

A abordagem sistêmica dá ênfase ao entendimento das propriedades do todo, que não podem ser encontradas nas partes isoladas, é um pensamento contextual, pois concebe a realidade como um todo interligado e interdependente. Essas propriedades do todo são tiradas das relações entre as partes, do modo como estão organizadas. No entendimento das propriedades das partes, não é possível concebê-las como entidades isoladas, pois somente analisando as partes isoladas não chegamos nas propriedades do todo. Elas só podem ser entendidas no contexto da organização do todo, que por isso é compreendido como sendo maior do que a soma das partes ($t > p1+p2+p3...$), pois ele inclui as partes mais as relações entre as elas.

Um exemplo de abordagem contextual é o da medicina homeopática na análise de uma doença qualquer. A compreensão de um problema específico – como uma alergia, por exemplo – é buscada na relação com todo o corpo do paciente, com suas emoções, com os acontecimentos recentes de sua vida e com sua história.

Auto-organização

A ciência contemporânea, ao procurar compreender essas relações entre as partes e entre as partes e o todo tem feito descobertas muito interessantes de fenômenos que ocorrem na natureza, em que as relações entre as partes são sempre no sentido de preservar a manutenção do todo. O conceito mais importante trazido pela ciência contemporânea foi o de auto-organização, mostrando que em sistemas aparentemente caóticos existe um padrão de organização.

A auto-organização é a emergência espontânea de ordem quando um sistema aberto, afastado do equilíbrio, atinge um certo grau de caoticidade. Essa noção de auto-organização começou com os cibernéticos, que tentavam compreender qual era a lógica de funcionamento da mente a partir de modelos de computador. Um exemplo simples e muito bonito de um fenômeno de auto organização é o da água posta em uma panela para esquentar. A caoticidade do sistema vai aumentando à medida que as moléculas vão se agitando pela condução do calor até que, quando a desorganização máxima é atingida, todas as moléculas se organizam, formando vários hexaedros ao longo da panela. Isso permite que a água quente suba pelo centro dos hexaedros e que a água fria desça pelas laterais, formando assim as correntes de convecção.

Então, quais seriam os valores que estariam de acordo com o homem a partir do momento que ele se compreende como parte integrante desse todo maior e com algum padrão de organização? É a essa pergunta – ou pelo menos parte dela – que a presente pesquisa pretende responder, sem qualquer intenção moralista e sem qualquer pretensão de chegar a valores universais, apenas caminhando na tentativa de chegar a valores que se adequem à busca de soluções para a problemática realidade contemporânea.

Maturana e Varela

Maturana e Varela são dois biólogos chilenos contemporâneos que estão inseridos nesse contexto da abordagem sistêmica na ciência. É interessante observar que eles próprios já tiram uma série de implicações filosóficas – inclusive éticas – das descobertas que vêm fazendo. A principal contribuição de Maturana e Varela para a

ciência contemporânea foi a descrição dos modelos autopoieticos. Eles chegaram a essa descrição se perguntando qual é o padrão de organização da vida. Procuraram fazer um modelo científico que abarcasse a organização de qualquer sistema vivo e acabaram chegando a uma conjectura sobre o real que, por sua amplitude, tem uma série de implicações filosóficas.

Antes de entender o que é um sistema de organização autopoietica, é necessário saber de forma clara a diferença entre *estrutura* e *padrão de organização*. A estrutura é a especificidade dos componentes materiais que compõe um sistema, são os elementos químicos, as substâncias, a quantidade etc. É através das relações entre esses componentes físicos que é composta uma unidade e que ocorre o padrão de organização. O padrão de organização é, portanto, algo abstrato, é a ordem que existe nas relações estruturais. O exemplo de um sistema vivo em que essa diferenciação entre padrão de organização e estrutura fica claro é o sistema nervoso. Ele pode ser separado entre cérebro e mente: o cérebro seria a parte puramente física da consciência, e a mente a organização dessa estrutura.

Para Maturana e Varela, a definição mais básica de um sistema vivo é que ele é um sistema estruturalmente aberto – ou seja, aberto ao fluxo de energia e matéria – mas organizacionalmente fechado, que cria continuamente a si mesmo. Esse criar continuamente a si mesmo é que o eles chamam de padrão autopoietico de organização.

O que ocorre é que cada componente tem a função de produzir e transformar outros componentes para que o padrão do todo sempre se mantenha; assim, a rede de relações está sempre produzindo a si mesma. Os sistemas autopoieticos são fechados organizacionalmente, mas são abertos ao fluxo de energia e matéria: a função da rede autopoietica como um todo é não deixar que esse fluxo que entra e sai do sistema altere o seu padrão geral de organização. Assim Maturana e Varela concluíram que os sistemas vivos se diferenciam pela estrutura, mas sua organização é sempre autopoietica.

A célula é o sistema autopoietico mais simples presente na natureza e por isso é um bom exemplo. Numa célula, o seu limite estrutural (de matéria) está na membrana, que é criada pelos próprios componentes da célula, o que faz com que o metabolismo da célula seja condição de possibilidade da membrana e que a membrana seja condição de possibilidade do metabolismo da célula. A membrana é então, ao mesmo tempo, limite e participante da rede de relações. A célula é um sistema afastado do equilíbrio porque está submetida a um constante fluxo de matéria e energia. O que vai especificar quais elementos serão interessantes para entrar e sair dela será o seu padrão de organização. Um exemplo do momento em que todo o sistema atua no sentido de reorganizar uma alteração que foi prejudicial ao todo é quando há uma seção de DNA danificado no interior do núcleo. Quando isso ocorre, o próprio DNA produz RNA que dá instrução para que sejam produzidas algumas enzimas, que por sua vez entram dentro do núcleo e concertam essas seções de DNA danificados.

Acoplamento Estrutural

A maneira pela qual o ser vivo interage com o seu ambiente é o que Maturana e Varela chamam de *acoplamento estrutural*. Nessas interações recíprocas, ocorrem

alterações tanto do sistema quanto do meio. O meio ambiente desencadeia mudanças estruturais, mas é o próprio sistema que vai especificar quais dessas alterações são desejáveis e como ocorrerão. Por exemplo, numa célula, a membrana faz um constante transporte ativo de alguns íons saudáveis para ela, como o sódio e o cálcio. Outros íons, que acabariam com o padrão de organização autopoietico da célula, não entram. É a célula que vai especificar quais mudanças estruturais são importantes para ela. Essa especificação é possível pela história de acoplamentos estruturais da célula, que permitiu que ela chegasse à estrutura atual. Por isso, qualquer acoplamento estrutural é uma aprendizagem, é um ato de cognição.

A cognição é o modo como o sistema reage a partir dos estímulos externos vindos do meio. Essa interação com o meio se dá pelo acoplamento estrutural, através do qual, como já foi dito, o meio ambiente externo dispara mudanças estruturais no sistema. Mas em termos de padrão de organização o sistema autopoietico é autônomo: é ele que vai especificar as mudanças estruturais possíveis e quais as perturbações causadas pelo meio ambiente que desencadearão essas mudanças estruturais, como no exemplo acima da entrada de íons na célula. Com isso, estão ocorrendo atos de cognição no sistema; ao fazer isso o sistema "gera um mundo"

Estudando o sistema nervoso, Maturana e Varela viram que, sendo um sistema vivo, ele opera em "clausura operacional" ou seja, mantém estável seu padrão de organização enquanto sofre constantes alterações estruturais. A partir disso, Maturana construiu um modelo biológico para propor um caminho alternativo para o problema entre o realismo e o idealismo. Ele vê todos os dois como domínios de descrição válidos e "necessários para um entendimento completo da unidade"

Cognição

A cognição não ocorre numa perspectiva exclusivamente solipsista porque o sistema nervoso está sofrendo constantes perturbações do meio circundante que provoca alterações em sua estrutura. E a cognição não opera numa perspectiva unicamente realista porque é a organização do sistema nervoso que irá especificar as mudanças estruturais permitidas e quais as perturbações causadas pelo meio ambiente que as desencadearão. Ao fazer essa especificação, o sistema nervoso produz um mundo.

Resumindo, Para Maturana e Varela não existe um mundo pré-dado a partir do qual, pelo nosso ato de conhecer, fazemos representações. O que ocorre é que um mundo é criado a partir da estrutura do sistema. Por isso, estruturas semelhantes criam mundos semelhantes. Isso não significa que nada exista fora do sujeito cognoscente, que um mundo separado, independente do processo de cognição não exista (a sentença que diz 'nothing exists' é falsa). Todavia, esse mundo não tem qualquer "característica predeterminada", qualquer informação, qualquer objetividade que seja independente do observador (a sentença que diz 'no thing exists' é verdadeira).

Maturana diz que, nas coordenações de comportamentos comunicativos, os seres humanos produzem um novo domínio fenomenológico, que é a linguagem. Operar na linguagem é operar num domínio de acoplamento estrutural co-ontogênico congruente. Para ele, quanto mais complexo for um organismo vivo, mais aumentará o seu grau de cognição até o momento em que ele poderá acoplar-se estruturalmen-

te não só com o seu meio ambiente, mas consigo mesmo, criando um mundo interior, que é manifesto na linguagem, no pensamento, na consciência.

Abrangência

A descrição autopoietica funciona muito bem para as células, mas é preciso questionar se ela é útil para sistemas mais complexos, como aqueles compostos de muitas células, os metacelulares – que Maturana chama de unidades de 2° ordem – e sociedades humanas – que ele chama de unidades de 3° ordem. Na minha opinião, não é possível descrevê-los como autopoieticos, principalmente nas sociedades humanas, onde o grau de autonomia do homem faz com que ele possa atuar no sentido de prejudicar o sistema ao qual pertence. Mas os conceitos de auto-organização e de acoplamento estrutural, que são muito importantes para as implicações éticas, podem ser aplicados às unidades de 2° e 3° ordens.

Ética

Maturana acredita que sua teoria científica sobre o conhecimento resulta necessariamente em uma ética, o que faz com que sua biologia seja muito mais do que uma simples teoria científica, apontando na direção de uma sabedoria de vida. Ao reconhecermos que não existe uma verdade objetiva, e que o que cada um de nós conhecemos é “um mundo” e não “o mundo” e que esse “um mundo” que vemos é sempre construído com os outros, temos que aprender a considerar que o ponto de vista de quem discordamos é tão válido quanto o nosso. Se aceitarmos melhor as diferenças e, pela linguagem, buscarmos o diálogo, estaremos aprendendo, e com isso ampliando nossa capacidade de construir novos mundos.

Essa aceitação do outro na convivência, o respeito pelo que é característica da própria pessoa, é o que Maturana chama de ética do amor. Essa é a melhor forma que temos de viver e que acaba sendo boa para todos. Isso não significa que temos que aceitar aquilo nos agride, pois o que é prejudicial no acoplamento estrutural tem que ser combatido.

Além da certeza da posse da verdade, outro fator que limita a socialização humana é a crença de que a competição é a base das relações humanas. A biologia contemporânea vê a simbiose – que é a cooperação entre diferentes sistemas vivos – como um dos principais fatores da evolução. Na nossa relação com o meio ambiente, temos que entender que não somos os mais evoluídos, mas que simplesmente estamos adaptados a um meio com o qual efetuamos constantes trocas. Por isso, a única forma de convivermos é respeitarmos a organização desse meio.

Na relação do homem com a ciência, deve-se ter a consciência de que qualquer fenômeno estudado tem em si as próprias características do observador, o cientista é sempre um criador do objeto que ele estuda. Assim, se concebermos os dois – o cientista e o fenômeno estudado – como um único sistema, ressaltando o papel do observador no fenômeno observado, devolveremos à ciência o seu caráter qualitativo, tornando possível voltar a falar de valores.

Para finalizar, é interessante notar que a ética de Maturana é uma ética falibilista, pois depende de um modelo científico que pode vir a não servir mais. Mas isso não

constitui, de forma alguma, um problema. Primeiro, porque, se a ciência tem trazido junto com seu desenvolvimento tantos novos problemas éticos, porque não darmos voz a ela para que tente resolver esses problemas? E segundo, porque, diante de tantos problemas, se existe um caminho apontando para soluções, não há por que despezá-lo só porque não tem validade universal. Todas essas considerações feitas até agora mostram a importância da abordagem de Maturana e Varela no que diz respeito à ética e é por isso que estou me propondo a fazer um estudo mais aprofundado dessa questão.

BIBLIOGRAFIA

- MATURANA, H. e VARELA, El Arbol del Conocimiento. – Santiago, Chile. Editorial Universitário, 1984.
- MATURANA, H., Emoções e Linguagem na Educação e na Política. Trad.: J.F.C. Fortes. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- _____. A Ontologia da Realidade; C, Magro, M. Graciano e N. Vaz (organizadores). – Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.
- CAPRA, F., A Teia da Vida; trad.: N.R. Eichenberg. – São Paulo: Ed. Cultrix, 1996.
- THOMPSON, W.I.(org.). Gaia. Uma Teoria do Conhecimento. São Paulo: Ed. Gaia Ltda, 1990.25

La Boétie e Montaigne: um Apelo à Amizade*Silvana de Souza Ramos (PIBIC/CNPq – DF/USP)**Orientadora: Marilena de Souza Chaui*

Num poema latino que La Boétie dedicou em vida a Montaigne, faz ele um convite ao amigo, que, depois da morte de La Boétie, será tomado por Montaigne como um imperativo: em meio à corrupção do século XVI, La Boétie fala de uma vida em companhia que vence os delírios da fortuna por alimentar-se da força da virtude.

“A fortuna em delírio precipita-se em todas as direções: mas, serena, a virtude aplica-se a seus deveres; em sua própria companhia, goza dos tesouros que não lhe podem ser arrancados, e torna-se mais rica do usufruto que tira de si mesma.

Oh, possa eu gozar de tão belos frutos! Possa tu, Montaigne, colhê-los igualmente! Façamos ambos o ensaio (*Experiamur uterque*): e, se deles não nos tornarmos possuidores, morramos buscando possuí-los!”¹

A morte de La Boétie arrastou Montaigne à melancolia. Sua vida, enquanto unida à do amigo, guiava-se segura neste laço fraternal. É preciso atentar para este aspecto central: a companhia do amigo dava a Montaigne o traço mais profundo de seu ser. Mas, essa companhia em momento algum se configurava como uma relação de dependência, no sentido de perda de autonomia. Ao contrário, o que os unia era uma identidade de motor interno que os impelia sempre na direção da liberdade e da virtude. E é porque possuíam essa mesma disposição de caráter que puderam vivenciar essa amizade única. A perda do amigo privou Montaigne do outro que lhe era tão próximo e tão íntimo a ponto de carregar consigo a melhor parte de sua alma, a mais verdadeira, porque a mais íntegra e idêntica. Restava, então, a ele, encontrar uma outra via que lhe desse o conhecimento de si que só a amizade havia lhe proporcionado. Melancólico e solitário, Montaigne abandona a vida pública e se aloja na torre de seu castelo, “no seio das douradas virgens”, e passa a se dedicar inteiramente à sua mais nova empresa: produzir o livro, os *Ensaaios*, em cujo cerne repousa a incerteza e a busca. O filósofo aspira agora a possibilidade de sozinho atender ao imperativo deixado pelo amigo: “Façamos juntos o ensaio” É preciso ainda seguir o reto caminho da virtude num mundo destruído pelas guerras e à mercê da tirania.

Devemos notar, entretanto, que os alicerces dessa busca já estavam contidos na relação que Montaigne travara com La Boétie, pois ela faz referência a uma característica fundamental da amizade, qual seja, a comunicação. Montaigne não escreverá para si, pois o seu livro será a tentativa de um retrato fiel de si mesmo, no qual *alguém* possa reconhecê-lo. Referindo-se a essa comunicação travada com o leitor dos *Ensaaios*, Montaigne dá a este a dignidade de participar de sua obra – ele fala em conversa. A conversa se situa entre as diversas disciplinas de instrução moral das quais o sujeito ético pode se dispor. Ela se caracteriza pela contradição: não há conversa onde há “uníssono”. Aqui é estabelecida a diferença entre o que Montaigne chama de “lição de mestre” e instrução pelo desacordo. A primeira refere-se ao que poderíamos chamar de lição de moral: um sábio se coloca diante de um outro que

precisa de instrução e dita as regras e decisões que este deve tomar. Ora, segundo Montaigne, este tipo de instrução nos faz heterônomos, visto que algo de externo e superior a nós mesmos dita a nossa conduta moral, sem que possamos discutir. Conseqüentemente, ela extrapola os limites e os deveres da amizade, pois entre os amigos deve sempre prevalecer a igualdade. Assim, este tipo de instrução é descartado e criticado por Montaigne – o homem, enquanto ser naturalmente livre não deve aceitar a sujeição, pois ela aliena o homem de si mesmo e o faz servo. Devemos buscar a instrução por vias que nos garantam a autonomia. É por isso que Montaigne, nas pegadas de Sócrates, contrapõe à “lição de mestre” a conversa.

Ora, o fato de não haver conversa onde há uníssono significa que para haver conversa é preciso que haja diversidade de opiniões e crenças. Este aspecto traz uma conseqüência, qual seja, a necessidade da tolerância, visto que os homens só conversam quando aceitam *discutir* toda e qualquer opinião. O exemplo que Montaigne nos oferece é bastante esclarecedor – trata-se da superstição². O autor descreve a superstição quase reduzindo-a à inanidade. Em outras palavras, ele despe as superstições de qualquer caráter periculoso, pois elas não passam de crenças vulgares ou “sonhos de uma velha”. É preciso lembrar que Montaigne foi um dos únicos filósofos de seu tempo a criticar a Inquisição, pois, para ele, as crenças e práticas supersticiosas, sem qualquer fundamento racional, eram inofensivas. Logo, o rigor com que a Inquisição as condenava era inaceitável. Montaigne, depois de postular a superstição como inofensiva, refere-se à obstinação. Esta sim emerge com toda a intolerância que lhe é peculiar, mais que isso, a origem da obstinação é exatamente a intolerância, ou seja, a incapacidade de discutir e lidar com crenças diversas das nossas. Desse modo, podemos perceber que se tanto a superstição quanto a obstinação se configuram, enquanto formas de dogmatismo, em empecilhos para que a conversa se instaure, a obstinação é colocada como o maior dos empecilhos, pois ela condena, sem discutir, as opiniões diversas, o que pode acarretar em conseqüências desastrosas como no caso da Inquisição.

Pelo que vimos, o sentido da amizade em Montaigne, quando aliado à análise da conversa, não se limita à sua experiência privada: ela possui um significado político, pois o elogio do diálogo e da amizade desvendam a face terrível e intolerante da tirania (o Absolutismo aliado às guerras de religião) sob a qual Montaigne vivia. Ora, para desvendar o sentido político da amizade devemos lembrar do texto que foi o primeiro contato entre os dois amigos: o *Discurso da Servidão Voluntária*. O *Discurso* deveria ocupar o centro do segundo livro dos *Ensaaios*, entretanto, Montaigne decidiu não publicá-lo em virtude das guerras de religião. Julgava ele que a publicação forneceria argumentos aos opositores, o que colocaria mais lenha na fogueira – o *Discurso*, primordialmente um chamado à liberdade, se converteria num álibi para a intolerância. Para o nosso propósito, devemos analisar o cerne do *Discurso*: a denúncia da origem da sociedade tirânica. Ao descrever o infortúnio que desnaturou os homens e fez com que eles se esquecessem de sua liberdade natural, La Boétie aventa a seguinte hipótese: a de que nascesse uma “gente novinha, nem acostumada à sujeição, nem atraída pela liberdade”³. Ora, se se perguntasse a ela se preferiria viver como serva ou viver livremente, “com que leis concordaria?” indaga o autor. Segundo La Boétie,

essa gente não exitaria em optar pela liberdade. A “gente novinha” à qual La Boétie dirige a questão é a gente da América recém descoberta, os habitantes do Novo Mundo, cujo modo de vida, sem fé, sem lei e sem rei, faz com que o autor lance seus olhos para a velha gente da Europa sujeita à tirania. Deste modo, uma das questões que permeia o *Discurso* é a seguinte: como poderíamos explicar o fato de o homem, o único ser naturalmente livre, seja exatamente aquele que se sujeita a um jugo que nem mesmo os animais aceitariam sem antes lutar. Essa indagação se articula a uma outra: como foi possível que os homens tenham instituído um poder separado da sociedade e que, graças a essa separação, pode dominá-los como uma força estranha e transcendente. A “gente toda nova” serve de exemplo para que o autor possa mostrar que esse poder não é necessário nem natural. Deste modo, se esta instituição não se deu por necessidade, então ela se deu por contingência (infortúnio) ou por vontade.

O infortúnio teria se dado quando os homens elegeram um senhor ou quando foram conquistados pelas armas de um tirano. Se por Natureza os homens são livres e servem somente à sua razão, a servidão só pode ser explicada pela coação, se os homens são forçados, contra a vontade, a servir o mais forte, ou pela ilusão, se são iludidos por palavras e gestos de um outro que lhes promete bens e liberdade, submetendo-os ao iludi-los. Essa resposta é, entretanto, insatisfatória, pois ela não dá conta de explicar como a tirania se conserva. A resposta satisfatória provém da idéia de costume – os homens, inicialmente coagidos ou iludidos, acostumaram-se a servir e criaram seus filhos, educando-os na servidão. É por isso que os que nascem sob a tirania não a percebem como servidão e servem voluntariamente, pois ignoram a liberdade. Entretanto, é difícil supor que o costume seja mais forte que a Natureza, a ponto de apagá-la – é preciso, ainda, explicar a origem da força do tirano. Esta força, segundo La Boétie, não está onde imaginamos encontrá-la: em suas fortalezas, em suas armas ou em seus dotes excepcionais. Fisicamente, o tirano é um homem como qualquer outro. Desse modo, o que explica o seu tamanho poder é a ampliação de seu corpo físico por seu corpo político; também sua alma ou sua moral são ampliados ao receberem as leis que permitem ao tirano distribuir privilégios. Ora, quem dá esse corpo político ao tirano somos nós, nas palavras de La Boétie, “povos insensatos” Mas, por quê? A resposta é terrível: consentimos em servir porque não desejamos a liberdade. Consentimos em servir porque esperamos ser servidos. Servimos ao tirano porque somos tiranetes: cada um serve ao poder separado porque deseja ser servido pelos demais que estão embaixo. A servidão é voluntária porque há desejo de servir, há desejo de servir porque a tirania habita cada um de nós e institui uma sociedade tirânica. É aqui que podemos analisar como a questão da amizade aparece no *Discurso*. A amizade é para La Boétie coisa santa e nome sagrado; ela só existe onde há igualdade, liberdade e justiça, e, enquanto relação que exige a igualdade e a liberdade, ela surge no *Discurso* como um contraponto tenaz da tirania. O tirano, por definição, é um ser solitário, pois está acima dos outros, o que impede que ele desenvolva laços de amizade com qualquer um. Os que estão abaixo dele reproduzem a relação hierárquica e tirânica em relação aos demais. Isto significa que a sociedade tecida nos moldes da tirania é um obstáculo para o desenvolvimento da amizade, pois esta se contrapõe radicalmente à hierarquia tirânica.

Neste momento já podemos vislumbrar o quanto o eco do *Discurso* se faz presente na fala de Montaigne. A conversa, disciplina de orientação privilegiada entre os amigos, exige a contradição e a tolerância, o que pressupõe a igualdade entre os interlocutores. Os obstinados, os dogmáticos, os tiranos e tiranetes não conversam, pois a tirania é o signo da servidão, é o “unísson” posto como norma, é o avesso daquilo que Montaigne incessantemente busca: a liberdade necessária para que possamos nos conhecer através da conversa e da amizade. Ora, já que não podemos vencer a “fortuna em delírio” (como diz La Boétie no poema que citamos) e mudar *radicalmente* os rumos da história, não seriam, neste contexto, a conversa e a amizade as únicas possibilidades de crítica e de resistência à tirania?

BIBLIOGRAFIA

- CARDOSO, S. *Paixão de Liberdade, Paixão de Igualdade: a Amizade em Montaigne* in *Os Sentidos da Paixão*, Companhia das Letras, São Paulo, 1987.
- CHAUÍ, M. *O Mau Encontro* (Conferência Funarte – Brasil 500 anos. A Outra Margem do Ocidente – 21-23/09/1998).
- LA BOÉCIE, E. *De la Servitude volontaire*, éd. Mesmes, A. Colin, 1963.
- MONTAIGNE, M. *Essais* [I (28), III (8)] in *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, ed. Gallimard, Paris, 1962.
- STAROBINSKI, J. *Montaigne em Movimento*, trad. Maria Lúcia Machado, Companhia das Letras, São Paulo, 1992.
- VILLEY P. *Les Sources et L'Evolution des Essais de Montaigne*, ed. Otto Zeller, reimpression de la 2e. edition, 1976.

NOTAS

¹ La Boécie, *Oeuvres complètes*, ed. P. Bonnefon, Bordeaux-Paris, 1892, p. 235 (tradução livre).

² “Quando um prato da balança está vazio de todo, eu deixo balançar o outro, sob os sonhos de uma velha. E me parece ser excusável se prefiro o número ímpar; a quinta à sexta-feira (...). Todos esses devaneios quiméricos, que são de nossa autoria, merecem ao menos que se lhes escute. Para mim eles carregam somente à inanidade, mas carregam. As opiniões vulgares e casuais ainda têm peso e são mais do que nada em natureza. E quem não se deixa ir até lá, cai ao acaso no vício da obstinação para evitar o da superstição” (*Ensaio*, VIII, III).

³ La Boétie, E., *Discurso da Servidão Voluntária*, trad. Laymert Garcia dos Santos, ed. Brasiliense, São Paulo, 1999, p. 19.

A concepção marxiana sobre a propriedade privada nos *Cadernos de Paris*^{*}
Vera Aguiar Cotrim (PET – DF/USP)
Orientador: Prof. Dr. Caetano Plastino

A primeira nota do *Caderno I* sintetiza o tema deste trabalho na medida em que explicita, embora ainda de modo genérico, o ponto central da ruptura marxiana com a economia política no que diz respeito à propriedade privada: enquanto a economia política tem na propriedade privada seu fundamento, para Marx, a propriedade privada é um fato carente de necessidade: a economia política toma a propriedade privada como atributo humano essencial, e portanto necessário; Marx, por outro lado, reconhece na propriedade privada uma condição específica, não necessária, da sociabilidade humana, condição esta que, por alienar o homem de si mesmo, deve ser superada. É esta diferença central que pretendemos explicitar ao longo do texto. Vale a pena, pois, transcrever a primeira nota, já que todas as outras serão utilizadas para explicar, enriquecer e determinar o significado desta:

“A *propriedade privada* é um fato de cuja explicação a economia política não dá conta, embora constitua seu fundamento.

Não há riquezas sem propriedade privada, e a economia política é, por sua própria essência, a *ciência do enriquecimento*. Não há, portanto, economia política sem a propriedade privada. Assim, pois, toda ciência descansa num fato carente de necessidade” (p. 105).

Trata-se agora de expor o modo pelo qual Marx, através de seus comentários críticos aos economistas, vai distinguindo sua posição, e explicitando de maneira mais determinada tanto sua compreensão da propriedade privada e das relações que ela condiciona, quanto a compreensão da economia política.

Na décima-quarta nota do primeiro *Caderno*, Marx define a propriedade privada como a “*atividade genérica alienada do homem*” ou “a mediação alienada entre a produção humana e a produção humana”, ou seja, a atividade própria do ser humano, a produção, é alienada do homem. Sigamos seu raciocínio. Marx começa por definir o dinheiro como o intermediário do intercâmbio. O intercâmbio, por sua vez, é “*atividade mediadora, o movimento ou ato humano, social, mediante o qual os produtos humanos se complementam uns aos outros*”, fator portanto central na sociabilidade. Por isso explica que a característica central do dinheiro não consiste em ser a alienação da propriedade, embora também o seja, mas em ser a alienação, a conversão em um atributo exterior ao homem, desta atividade mediadora. Se o homem renuncia a esta atividade que é a mediação entre a produção dos diversos indivíduos, e portanto a um aspecto essencial da sociabilidade, ele perde-se a si mesmo, torna-se desumanizado. A recuperação do homem consistiria em tomar de volta para si esta atividade de mediação entre os indivíduos, que alienou-se deles quando transformou-se em dinheiro, atributo exterior ao homem.

Marx analisa em seguida a relação do homem com as coisas sob a condição da propriedade privada para mostrar como os produtos do homem, na medida em que convertem-se em dinheiro, tornam-se um poder sobre o homem: se o homem deixa de ser o mediador entre os homens, e suas relações passam a ser efetivadas por este mediador alheio, este torna-se “o *poder real* sobre aquilo com que me põe em relação” Neste sentido, Marx está mostrando que o homem passa a ser orientado por algo que tem uma existência real, que é posto pelos próprios homens – na medida em que o dinheiro é uma criação humana- e que domina suas relações. Por isso, “o homem contempla sua vontade, sua atividade, sua relação com os outros como um poder independente dele e dos outros” Eis que, a partir daí, Marx explicita a aguda inversão da relação do homem com as coisas que ocorre na sociabilidade organizada em torno da propriedade privada: “Se em principio parecia que era o mediador que teria valor somente na medida em que representasse os *objetos*, são estes agora que só têm valor na medida em que o *representam*” (P 127). Deste modo, “os objetos perdem seu valor se são separados deste mediador” (p.127), ou seja, o valor das coisas passa a ser a referência que têm neste mediador, estando portanto separado das coisas das quais é valor. Assim, sob a mediação da propriedade privada, cuja essência alienada é o dinheiro¹, todos os atributos que na produção correspondem à atividade genérica do homem passam a ser atributos deste mediador” (pp. 127-8), isto é, ele aliena do homem os atributos que lhe são essenciais, quais sejam, os de sua atividade de produção e intercâmbio entre os indivíduos. “Assim, pois, na medida em que este mediador se *enriquece*, o homem empobrece como homem (ou seja, como homem separado deste mediador)” (p. 128) – como propriamente humano, independente da propriedade privada.

Neste ponto, torna-se claro que o que Marx entende por riqueza é algo distinto daquilo de que trata a economia política. Esta tem como objeto a riqueza da propriedade privada, que Marx opõe à riqueza humana efetiva. Como será mostrado, a propriedade privada, por fazer das coisas um poder sobre o homem, impede a verdadeira apropriação dos objetos e dissolve o vínculo essencial entre os homens. Deste modo, a riqueza da propriedade privada traduz-se em pobreza humana, e a verdadeira riqueza do homem só poderá se dar em uma forma de sociabilidade que exclua a propriedade privada. Marx deixa, portanto, de conceber o homem como proprietário privado; esta passa a ser uma condição determinada, que deve-se superar. Vejamos como vai se mostrando, no texto, esta diferença de posição.

Ainda na mesma nota, Marx define o homem como social: é essencial ao indivíduo ser comunitário, “a comunidade humana, a entidade social, não é um poder abstrato-universal, contraposto ao indivíduo singular, mas a essência de cada indivíduo, sua própria atividade, sua própria vida, sua própria riqueza” (p. 137). Entretanto, se o homem não “organiza o mundo de maneira humana, esta comunidade aparece sob a forma da alienação” já que “seu sujeito, o homem, é um ser alienado de si mesmo” (p. 137). Ou seja, se o homem organiza-se socialmente em torno da propriedade privada, o indivíduo torna-se o proprietário privado; mediadas pela propriedade privada, as relações sociais fundamentais – trabalho, intercâmbio entre os indivíduos – tornam-se contrárias à efetiva comunidade humana.

Sob a condição da propriedade privada, ou seja, quando o homem torna-se proprietário privado, o trabalho aprece como trabalho lucrativo, isto é, dirigido imediatamente ao lucro. Isto significa que o trabalho torna-se meio para a manutenção da vida, o trabalhador passa a ter na manutenção de sua existência a finalidade de sua atividade, e não a expansão de suas capacidades. O trabalho adquire progressivamente este caráter dentro das relações de propriedade privada, com o desenvolvimento do comércio, na medida em que, sob esta condição, o produto é produzido como valor, como equivalente, e não mais devido a uma relação imediata com o produtor. Isto é, é produzido com referência a outro objeto, vale não por si mesmo, mas apenas na medida em que equivale a outro objeto. Nas configurações sociais em que a propriedade privada não estava desenvolvida, "cada proprietário privado produzia aquilo a que se dirigiam suas necessidades, sua constituição e o material natural disponível" e "intercambiava com o outro o excedente de sua produção" (p. 143). Deste modo, o trabalho era fonte imediata de subsistência e confirmação da existência individual do trabalhador. Na sociedade baseada na propriedade privada desenvolvida, o produto do trabalho "não se encontra em relação imediata com as faculdades e necessidades do trabalhador" (p. 143), na medida em que é produzido como valor ou equivalente. Assim, resulta casual e inessencial ao trabalhador tanto o que se produz quanto a própria atividade de produção, isto é, a peculiaridade tanto da atividade do trabalho quanto do produto produzido tornam-se indiferentes ao trabalhador, posto que o trabalho é meio para a manutenção da existência. O trabalho perde, como atividade, seu caráter de realização do trabalhador e, como produto, sua relação com a necessidade e com o gozo imediato do trabalhador. Deste modo, sua atividade é determinada por necessidades sociais que são para ele alheias e impostas. A sociedade aparece-lhe, pois, como meio de saciar sua carência, assim como ele aparece para a sociedade como escravo das necessidades sociais, já que também é indiferente à sociedade a peculiaridade do trabalhador que realizará determinada atividade produtiva. O vínculo com a sociedade torna-se alheio, imposto, inessencial.

O trabalho lucrativo é, pois, alienado, é atividade na qual o trabalhador "põe em ação sua vida para ganhar meios de vida" (p. 144). Do mesmo modo, o intercâmbio, tanto das atividades quanto dos produtos humanos, que "equivale à *atividade genérica* e ao *gozo genérico*" (pp. 136-7), que é "a interação e integração sociais dos homens" (p. 141), e "cujo modo de existência real, consciente e verdadeiro é a atividade *social* e o gozo *social*" (pp. 136-7), torna-se, como foi visto, alienado do homem, estranho a si mesmo. Ou seja, os momentos essenciais da sociabilidade – produção e intercâmbio – tornam-se alheios ao homem. Por isso, "o vínculo *essencial* que o une aos outros homens, se lhe apresenta como um vínculo acessório, e a separação com respeito aos outros homens como sua existência verdadeira; (...) sua vida se lhe apresenta como sacrifício de sua vida, a realização de sua essência como desrealização de sua vida, sua produção como a produção de seu nada, seu poder sobre o objeto como poder do objeto sobre ele; (...) ele, amo e senhor de sua criação, aparece como escravo desta criação" (p. 138).

Na décima-quinta nota do quarto *Caderno*, Marx irá levantar um novo fator que explicita o modo como a propriedade privada dissolve o vínculo essencial entre os

homens e, além disso, como ela impede a verdadeira apropriação dos objetos pelos homens, na medida em que os homens tornam-se meios das relações entre objetos. Nas palavras de Marx, "Estamos excluídos da verdadeira propriedade porque nossa propriedade exclui o outro homem" Ao tratar do intercâmbio entre dois produtos, Marx observa que a relação entre os objetos deveria ser pautada pelas necessidades recíprocas dos produtores. Sob a propriedade privada, entretanto, já que o objeto é produzido como equivalente, seu verdadeiro valor torna-se o outro objeto, passa a ser expressão de um outro objeto. Deste modo, passa a valer como meio de aquisição de outro objeto, perdendo a referência na necessidade do produtor. Por outro lado, a necessidade ou demanda de um indivíduo só adquire sentido para outro se estiver expressa por um equivalente disponível para a troca, ou seja, se o indivíduo possui o *meio* de satisfação da necessidade. Os outros homens, pois, não têm nenhuma relação humana com os objetos de um produtor. Sua necessidade não existe como necessidade. Além disso, o próprio produtor não tem nenhuma relação humana com seu objeto, já que este é produzido como meio para outros objetos, e portanto como meio necessário à vida: o objeto passa a ter poder sobre o produtor, já que passa a mediar a relação entre a necessidade humana e sua satisfação. Sob a propriedade privada, somos, pois, incapazes de uma apropriação efetivamente humana dos objetos, pois sua produção não é pautada pela necessidade humana.² É isto que Marx quer dizer com "Estamos excluídos da verdadeira propriedade porque nossa propriedade exclui o outro homem"

Com isso Marx mostra como a propriedade privada dissolve o vínculo essencial entre os homens do mesmo modo que impede a verdadeira apropriação dos objetos, na medida em que faz do homem meio das relações entre objetos. Mostra portanto que, sob a propriedade privada, as relações sociais – tanto entre os indivíduos quanto dos indivíduos com as coisas – tornam-se alienadas, contrárias à verdadeira relação social.

Em seguida, Marx compara uma suposta produção efetivamente humana com a que ocorre sob a propriedade privada. Na primeira, o trabalho é atividade vital livre, consciente, é portanto gozo da vida e confirmação objetiva da individualidade. Consequentemente, a apropriação do produto do trabalho também é livre e, sendo social, faz do trabalhador o mediador do intercâmbio social. Além disso, a atividade individual torna-se expressão consciente da essência humana. Conforme a comparação que Marx estabelece:

"Meu trabalho seria expressão *vital livre*, portanto gozo da vida. Sob as condições da propriedade privada é *alienação da vida*, pois eu trabalho *para viver*, para conseguir um *meio* de vida. Meu trabalho *não* é vida.

Em segundo lugar: por ser o trabalho a afirmação de minha vida *individual*, a *peculiaridade* de minha individualidade estaria incluída nele. O trabalho seria então a *propriedade verdadeira, ativa*. Sob as condições da propriedade privada, a alienação da minha individualidade é tal, que esta *atividade* me resulta *detestável*; é um *tormento*; é mais a

aparência de uma atividade, e por isso uma atividade *obrigada*, que se me impõe como um requerimento *external* e casual e não por um requerimento *interno* e *necessário*" (p. 156).

Dada a crítica à propriedade privada e às relações que ela condiciona, crítica esta estabelecida com base no reconhecimento de que a sociedade organizada em torno da propriedade privada é uma configuração social específica, não necessária, Marx pôde corrigir Ricardo. Conforme Ricardo (citado por Marx, nota 12): "...o *interesse geral nunca está melhor assegurado que mediante a distribuição mais produtiva do capital geral*, isto é, mediante um comércio universalmente livre" Marx corrige: "Este último 'isto é' seria correto se afirmasse: isto é, mediante a anulação da propriedade" (p. 117).

* * *

Como foi posto no início, a contraposição central de Marx à economia política clássica, no que diz respeito à propriedade privada, é a de que toda a economia política se fundamenta na propriedade privada e – por isso mesmo – não a explica. Na décima-quarta nota, Marx expõe a concepção de comunidade humana para a economia política. Citando Destutt de Tracy e Adam Smith, mostra que a economia política concebe a comunidade dos homens sob a forma do comércio (Tracy: "A sociedade é uma série de intercâmbios recíprocos."; Smith: "A sociedade é uma sociedade de atividades comerciais. Cada um de seus membros é um comerciante." (p. 138)). Deste modo, Marx explica que a economia política "*fixa a forma alienada do intercâmbio social como forma essencial e original, adequada à determinação humana*" e, "seguindo o movimento real – já que a sociedade em pauta é aquela organizada sobre a propriedade – parte da *relação do homem com o homem* como relação de *proprietário privado com proprietário privado*" (pp. 138-9). Portanto, fundamentar-se na propriedade privada significa tomá-la como condição original, essencial e adequada ao homem; não explicá-la é não compreendê-la como uma forma específica não necessária de sociabilidade, mais do que isto, como forma de sociabilidade que nega o homem, devendo, pois, ser superada.

Por teorizar dentro do âmbito da propriedade privada, ou seja, pressupor a necessidade da propriedade privada em sua teoria, a economia política não pode compreender determinados fenômenos, se vê presa a círculos viciosos e, principalmente, abstrai as relações sociais concretas quando da elaboração de suas leis gerais. Vejamos alguns destes aspectos, dos quais trata Marx nos *Cadernos*.

No *Caderno V*, Marx mostra, através da teoria dos ricardianos sobre a obstrução do mercado, como a economia política precisa abstrair os homens, as relações sociais concretas e específicas, para elaborar suas leis econômicas gerais. Ou ainda, a economia política parte da premissa dos interesses individuais separados pela propriedade privada e especula sua continuação como se a propriedade fosse comunitária, isto é, pressupõe arbitrariamente interesses sociais onde só existem interesses individuais hostis. É o que Marx mostra da maneira que se segue.

Citando Mill, Marx reproduz a teoria da escola de Ricardo sobre a obstrução do mercado, que pode ser assim resumida: em primeiro lugar, quando há um produto em quantidade excessiva no mercado – obstrução de mercado – este produto “cria uma demanda equivalente que vem a eliminar este excesso, esta obstrução de mercado” (p. 161). Isto é, a produção, a oferta, é capaz de manipular a demanda, mantendo o equilíbrio de mercado. Em segundo lugar, se isto não ocorre, ou seja, quando há um excesso de determinado produto que causa a redução de seu valor, “produz-se imediatamente uma elevação do valor relativo de todas as demais mercadorias; se restabelece assim o *equilíbrio*, e não se pode dizer que exista um excedente *geral* no mercado. Pois um produto excessivo e de preço reduzido torna relativamente escassos os demais produtos e assim faz com que o valor destes aumente” (p. 161). Isto é: quando há excesso de um produto, ou seja, quando não se encontram compradores para toda a produção, o preço do produto deve reduzir-se. Quando isso ocorre, entretanto, a quantidade relativa dos outros produtos torna-se menor, o que causa a elevação dos preços destes produtos. Deste modo, no geral das mercadorias, o valor da produção permanece o mesmo; *no geral*, não há excedente e o mercado mantém seu equilíbrio. Em terceiro lugar, podem ocorrer excessos momentâneos de determinados produtos, mas o equilíbrio tende a restabelecer-se, ou seja, o mercado tende a equilibrar os vários ramos da produção, de modo que não haja nem excesso nem escassez de determinados produtos.

Marx irá deter-se na crítica do segundo ponto da teoria para explicitar o mecanismo, o fundamento e as conseqüências da abstração que a economia política realiza: “Por suposto, a afirmação de que se serve a economia política para fazer todos os seus milagres – isto é, que a perda no preço de um produto se compensa com o lucro no dos outros, e que portanto a sociedade não sofre nenhum dano – só tem um sentido real, só é uma verdade comprovável e efetiva quando existe uma identidade tanto entre os interesses dos distintos indivíduos como entre o interesse de cada um deles e o da sociedade; quando, em geral, o interesse ou produção individual é interesse ou produção social. Quando a sociedade pode ser considerada uma pessoa, dado que o que perde em um lugar ganha em outro. Pelo contrário, sob a condição da propriedade privada, dos interesses separados e hostis, tal afirmação só tem um sentido: faz abstração das pessoas” (pp. 162-3). Marx observa, pois, que o equilíbrio entre os vários ramos da produção, de que trata a economia política, é um equilíbrio apenas abstrato, na medida em que não há um interesse social, ou seja, uma comunidade entre os interesses dos indivíduos entre si – e portanto entre cada um e a sociedade – que autorize o discurso sobre o equilíbrio entre os vários ramos da produção. Sob a propriedade privada, os interesses são privados, hostis, inexistente um interesse social geral, e deste modo os ramos da produção não mantêm uma relação humana que dê sentido concreto ao equilíbrio. Por isso, Marx afirma que só se pode falar em equilíbrio sob a propriedade privada se se abstrai as pessoas, as relações produtivas, sociais concretas, cuja realidade é distinta desta abstração.

Assim, Marx pode dizer, em seguida, que “A infâmia da economia política consiste em partir da premissa dos interesses hostilmente separados pela propriedade

privada e em especular a continuação como se os interesses não estivessem separados e a propriedade fosse comunitária. Desta maneira, inclusive quando o produto é consumido integralmente por mim e produzido integralmente por ti, a economia política pode provar que o consumo e a produção encontram-se na ordem adequada com respeito à sociedade” (p. 163). A economia política fala de interesse social numa sociedade em que produção e consumo são realizados por indivíduos distintos, isto é, onde o que domina são os interesses privados e a dissociação entre os homens. Sendo assim, a sociedade de que trata a economia política é ela própria uma abstração das relações sociais reais. Entretanto, a economia política defende esta abstração, estes supostos interesses gerais, este suposto equilíbrio. Deste modo, especula a continuação deste estado de coisas, a saber, as relações sociais alienadas condicionadas pela propriedade privada.

Com isso, suas leis racionais só podem ser abstratas: “A economia política, com sua arbitrária pressuposição de interesses *sociais* ali onde regem interesses *associais* e com o modo pelo qual leva a cabo esta substituição, só demonstra que, na situação atual, a única maneira de obter leis racionais é mediante a *abstração* da natureza *específica* das relações atuais; que as leis só regem de modo abstrato” (p. 164). Um exemplo do próprio Marx esclarece: “Que infame contradição é, por exemplo, a da competição: criada só a partir do interesse privado e justificada só por ele (...) é apresentada porém como o *poder da sociedade* e o interesse da sociedade frente aos interesses singulares” (pp. 163-4). Torna-se claro que as leis que regem “o poder da sociedade” ou “o interesse da sociedade frente aos interesses singulares” só podem ser abstratas, só podem desconsiderar os reais interesses dos indivíduos, pois este “poder” e este “interesse” são eles próprios abstrações, inexistentes na sociabilidade real. Como a economia política não supera o âmbito da propriedade privada, as relações concretas tornam-se incompreensíveis, e faz-se necessária a abstração própria de suas leis gerais.

A teoria sobre a superprodução, de Jean-Baptiste Say é mais um exemplo desta abstração. Segundo Say, “se uma mercadoria não encontra comprador, isto se deve somente a que (seja no próprio país ou em outro) a produção do equivalente não é suficiente para o intercâmbio” (Marx, p. 169), ou seja, não há excesso de produção de um produto, mas falta de produção de outros, de equivalentes, para que a troca se efetue: se todos produzissem ao máximo de sua capacidade, com a maior diversidade possível, não haveria superprodução. O que Marx mostra é que a superprodução se dá porque, sob a propriedade privada, a produção não é determinada pelas necessidades humanas em geral. A demanda é limitada pela propriedade privada, ou ainda, a demanda real torna-se sinônimo de capacidade de compra. Então, a medida que é superada pela produção, isto é, a medida da superprodução, “está determinada por um determinado pequeno número de pessoas com *capacidade de compra*” cuja necessidade ou demanda é limitada. A produção pode, pois, superar a demanda mesmo que haja equivalente suficiente para a troca. “Na França, por exemplo, não se produzem demasiados sapatos: milhares estão descalços. A superprodução se apresenta porque o número de sapatos produzidos é maior do que o de pessoas que necessitam deles e que podem comprá-los” (p. 170). Deste modo, “Por mais que

Say amplie o âmbito da produção, e ainda que multiplique ao infinito sua diversificação, de todas as maneiras o possuidor de um ou vários destes múltiplos produtos só poderá trocar por produtos de outro possuidor, cuja necessidade é limitada. Assim pois, o intercâmbio não se constitui entre produtos enquanto tais, mas entre produtos que são propriedade privada” (pp. 170-1). Say abstrai o fato de que a demanda que se apresenta no mercado, nas relações de intercâmbio sobre a propriedade privada, não é a demanda humana, mas a demanda dos que possuem meios de troca, capacidade de compra. Em sua teoria da superprodução, Say abstrai, desconsidera grande parte dos indivíduos humanos, precisamente aqueles indivíduos cuja demanda não se traduz em posse, em capacidade de compra.

Outro fator que explicita a desconsideração, a abstração dos indivíduos, da vida humana efetiva que a economia política realiza é a importância exclusiva à receita líquida do país. Para a economia política, a riqueza de uma nação é expressa pela receita líquida, pelo lucro, pelo excedente, enquanto à receita bruta, que abarca a quantidade da produção que é consumida, apropriada pelo trabalhador nega-se toda a importância: o consumo daquele que produz é traduzido em custo de produção. Com isso, nega-se importância à vida dos homens e a verdadeira riqueza, a finalidade da nação passa a ser o lucro. Conforme Marx, “a abstração própria da economia política alcança o cúmulo da *infâmia*. Resulta assim: 1) que a economia política não se preocupa em absoluto do interesse nacional, do homem, mas unicamente da receita líquida, do lucro, da renda, e que estes aparecem como o fim último da nação; 2) que a vida de um homem não tem em si nenhum valor; 3) que o valor da classe trabalhadora se reduz exclusivamente aos custos de produção necessários e que os trabalhadores só existem para a receita líquida. Isto é, para o lucro dos capitalistas e a renda do proprietário de terra. Eles são e devem ser máquinas de trabalho nas quais só se gastam os meios que são indispensáveis para mantê-las em funcionamento. Pouco importa se o número destas máquinas de trabalho é maior ou menor, sempre que o produto líquido permaneça constante. Sismondi diz com razão que, de acordo com Ricardo, se o rei da Inglaterra pudesse obter a mesma receita graças a máquinas distribuídas por todo o país, poderia prescindir do povo inglês” (pp. 117-8). De acordo com Ricardo, pois, o lucro é a finalidade da vida humana, ou antes, o homem é meio, e não fim, da atividade produtiva: o que o homem apropria é custo, e portanto a apropriação humana é meio, e não finalidade da produção. No entanto, Marx não deixa de salientar que Ricardo está seguindo o movimento do real, já que na sociabilidade que se organiza sobre a propriedade privada, o homem torna-se realmente meio para a acumulação; a produção, como foi visto, não é determinada pelas necessidades humanas. Ricardo –para exemplificar–, pois, a expressão acrítica desta forma de sociabilidade, transfere este modo de organização social específico e “carente de necessidade” para a essencialidade do homem. Mais do que isso, a teoria da economia política justifica a propriedade privada e a diferença de classes por ela determinada. Mesmo que os economistas sustentem o contrário: Marx toma Ricardo como exemplo, cita sua crítica à legislação inglesa e mostra a contradição desta crítica com a teoria econômica:

“Segundo Ricardo, a legislação sobre os pobres na Inglaterra tende fatalmente ‘a transformar a riqueza e a potência em miséria e debilidade, fazendo com que o homem renuncie a todo trabalho que não tenha por fim único o meio de subsistência. Não haverá mais distinções quanto às faculdades intelectuais; o espírito não se preocupará com nada além da satisfação das necessidades do corpo, até que finalmente todas as classes sejam vítimas de uma indigência universal.’ (p. 139)

Mas deve-se observar que, no começo deste capítulo, o filantrópico Ricardo define os *meios de subsistência* como o *preço natural* do trabalhador e portanto, como o “único fim” de seu trabalho, já que trabalha com miras a seu salário. Onde ficam aqui as faculdades intelectuais? Mas também Ricardo só quer, na realidade, as diferenças entre as diversas classes” (p. 113-4). De fato, Ricardo estabelece um preço natural ao trabalhador, e que se define e limita pelos meios de subsistência capazes de manter o trabalhador apto para o trabalho. Explicita, pois, que a importância do trabalhador não reside nele mesmo, em sua vida, mas no lucro que seu trabalho proporciona ao proprietário: é a vida humana como meio, e não fim. Ricardo justifica, em sua teoria do preço natural do trabalhador, esta condição do trabalho e, portanto, as diferenças de classes. Cai, com isso, no círculo vicioso que, segundo Marx, é habitual na economia política: “o fim é a liberdade espiritual; por conseguinte, é necessária a servidão embrutecedora da maioria. As necessidades materiais não constituem o único fim; portanto, se convertem no único fim para a maioria. Ou a inversa: o fim é o matrimônio, portanto, prostituição para a maioria. O fim é a propriedade; portanto, carência de propriedade para a maioria” (p. 114).

Com estes pontos, procuramos explicitar em alguns aspectos como a economia política parte da propriedade privada, ou seja, pressupõe a propriedade privada como atributo essencial e eterno da sociabilidade, e portanto não a explica. Antes disso, justifica e propõe sua continuação, abstraindo da sociabilidade as relações sociais concretas que a propriedade privada condiciona. Marx, ao contrário, mostra que esta é uma forma de sociabilidade específica, não necessária, e que a propriedade privada, longe de ser um atributo humano essencial, é uma condição que, por negar o homem, a verdadeira sociabilidade, deve ser superada. A ruptura não é, pois, meramente econômica ou ideológica, mas uma ruptura ontológica, já que Marx funda uma nova concepção daquilo que o homem é, das determinações do ser social. A propriedade privada é excluída das determinações deste ser e, com base em suas reais determinações essenciais – trabalho e intercâmbio entre os indivíduos ou produção da vida em sociedade- Marx pode propor uma nova forma de sociabilidade mais adequada a este ser. Pode propor, pois, a alteração da forma de trabalho e intercâmbio que, sob a propriedade privada, é inadequada às especificidades do ser social.

NOTAS

* MARX, K., *Cuadernos de Paris – Notas de Lectura de 1844*, México, Ediciones Era S/A, 1974.

¹ Pois a própria propriedade privada é alienada na medida em que seu valor é expresso por um equivalente geral, que abstrai das coisas suas características próprias, individuais.

² Para ilustrar esta idéia, Marx observa que, na atual condição social, a linguagem que relaciona os homens é a linguagem dos objetos em sua relação de troca. Uma linguagem humana, ou seja, pautada pelos homens e suas necessidades, "resultaria incompreensível e inefetiva: o primeiro a usaria como uma petição, como um rogo, saberia portanto que se degrada e se sentiria envergonhado, *humilhado*; o outro o escutaria tomando-o por um *atrevimento*, e o rechaçaria como a um *desvario*" (p.153). As relações humanas adequadas a esta forma de sociabilidade, pelo contrário, são expressas pela "linguagem alienada dos valores coisificados" (p.154).

