

Primeiros Escritos V

Boletim de Pesquisa na Graduação em Filosofia



2002

Primeiros Escritos V

Boletim de Pesquisa na Graduação em Filosofia

2002

Primeiros Escritos

Boletim de Pesquisa em Filosofia

No. 5, período 2002/2003



Universidade de São Paulo

Reitor: Adolpho José Melfi

Vice-Reitor: Hélio Nogueira da Cruz

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Sedi Hirano

Vice: Eni de Mesquita Samara

Departamento de Filosofia

Chefe: Olgária Chain Féres Matos

Vice: Maria das Graças de Souza

Programa de Iniciação Científica do Depto. De Filosofia

(PIBIC - USP/CNPq)

Coordenador: José Carlos Estevão

Programa Especial de Treinamento da Área de Filosofia

(PET/CAPEs)

Tutor: Prof. Dr. Caetano Ernesto Plastino

Endereço para Correspondência

A/C Coordenador do Programa de Iniciação Científica

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

CEP 05508-900 - Cidade Universitária

São Paulo - S.P.

Telefone: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031 - 2431

e-mail: filosofo@org.usp.br

Primeiros Escritos é uma publicação do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP

Editor Responsável: José Carlos Estevão

Apoio: Secretaria do Departamento

Revisão de Texto

Renato dos Santos Belo

Alex de Campos Moura

Cristina de Souza Agostini

Thana Mara de Souza

Diagramação e Capa

Priscila Sacchetin

Francis Piratininga Sacchetin

Sumário

Um novo Hume realista? Bruno Batista Pettersen	5
O conceito de <i>vontade de verdade</i> no <i>Para além de Bem e Mal</i> de Nietzsche Carlos Eduardo Ribeiro	13
As paixões da alma, sobre o desejo Carolina de Souza Noto	20
Nietzsche: ficção e realidade Cleber Polles Felix	28
A leitura de Joaquim de Carvalho sobre Spinoza Danilo Santos Dornas	35
Platão e a filosofia da lógica Denise Carla de Deus	48
A versão de mundo de Nelson Goodman Ernane Guimarães Neto	55
O pensar na filosofia de Hannah Arendt: uma faculdade que distancia o homem da banalidade do mal Fábio Abreu dos Passos	62
Apropriação dos mitos no Diálogo Eutífron Flávio Clementino da Silva	71
Sabedoria prática na <i>Ética a Nicômaco</i> Francisco Virgulino Alves de Oliveira	81
Pax Romana ou Consciência e Cuidado Giuliano Thomazini Casagrande	87
A relação entre Função Sintética do Espírito e Conhecimento de Si a partir de Vico Harley Juliano Mantovani	92
A relação entre o <i>universal</i> e o que é <i>por natureza</i> em Aristóteles Igor Mota Moria	100

Rawls e Kant. Joviniano José Rezende Oliveira	106
A questão Morte da Arte nas Preleções sobre Estética de Hegel Kátia Siklva Araújo	115
A realidade social dos primeiros homens encontrada na ciência nova de Giambattista Vico Lúcio Flávio de Souza Costa	125
Música e mito na época trágica dos gregos Márcio José Silveira Lima	131
Indução e hipótese de Francis Bacon Márcio Secco	140
Consciência e Sujeito em Sartre Paola Gentile Vacobelis	148
Mito, Dominação e Trabalho na dialética do Esclarecimento Patrick Oliveira Costa	155
Fascismo como Paranóia na Dialética do Esclarecimento Paulo Bruno Rosa Gomes	167
A dupla perspectiva instrumental –normativa do conceito político de Jürgen Habermas Rúrion Soares Melo	178
Primeiro esboço acerca da Ética Situada Taitson Alberto Leal dos Santos	188
As reações do Ser-para-Outro como sendo Sado-masoquistas Taitson Alberto Leal dos Santos	197
O caráter crítico da Imaginação em Sartre Thana Mara de Souza	205

Um Novo Hume Realista?

Bruno Batista Pettersen (PAD/UFMG)

Orientadora: Livia Guimarães

Introdução

Tenho por objetivo nesta pesquisa indicar três pontos: primeiro, uma interpretação realista sobre David Hume, a qual vê nele um realismo com relação à noção de conexão necessária; esta interpretação diz basicamente que Hume crê em causa e efeito, e o que o filósofo não acredita é em uma possível explicação sobre ela. Na segunda parte mostrarei duas objeções a esta visão, uma objeção de Ken Levy, e outra objeção minha, baseada no texto humeano. E por fim acrescentarei uma interpretação pessoal de Hume, a qual chamo de “ontológico-cética”

Primeira Parte

Um recente debate entre os estudiosos de Hume tem evidenciado uma linha interpretativa que considera Hume um realista acerca das conexões necessárias. Esses estudiosos afirmam basicamente que Hume acredita em relações causais entre os eventos e o que considera inconcebível é somente a explicação dessa conexão. Podemos exemplificar assim: é certo que o pão é causa de nossa nutrição, todavia não nos é possível explicar o porquê, apesar de ser verdadeiro. Apresentarei nesta primeira parte três dos argumentos destes intérpretes realistas. Eles são, a saber: (I) a “explanatory gap”, (II) o princípio da razão suficiente-PRS, e (III) o argumento da coincidência cósmica.

I_ Portanto, como é possível defender a posição realista acerca da conexão necessária na filosofia de Hume? Segundo os que adotam esta noção, deveria ser possível ser encontrada em Hume uma evidência clara da explicação realista acerca da conexão necessária. Para que a interpretação de Hume seja realista é necessário que ele faça duas perguntas: primeiro, desta causa surge este efeito? e segundo, este efeito surge sempre desta causa? Essas duas questões são chamadas de “explanatory gap questions” Elas são marcadas por um forte tom realista, na medida em que, ao serem feitas e posteriormente respondidas, geram uma explicação realista, pois afirmariam um mecanismo subjacente, o qual

determina a conexão necessária e não se perguntam apenas com relação à regularidade nos eventos. Ou seja, se Hume responde estas questões, ele adota uma postura realista.

Um dos exemplos de resposta humeana à explanatory gap se dá quando Hume discorre sobre a relação corpo-mente. Quando Hume fala como podemos mover nosso corpo, ele claramente estaria, segundo os intérpretes, indicando que a mente é causa do efeito do movimento no corpo. Outro exemplo é quando Hume comenta sobre a fricção de duas peças de mármore (EHU, 24) e diz que apenas de uma forma seria possível deslizá-las, ou seja, ele estaria afirmando que há uma característica inerente ao mármore que o permite deslizar de uma forma apenas. Nestes dois exemplos encontramos evidências de que Hume investiga e atribui um mecanismo subjacente ao mármore e à mente (no caso da relação mente - corpo), o que permite gerar um efeito determinado.

Em resumo, a questão da explanatory gap é fundamental para entender o Novo Hume, pois são questões de caráter realista que evidenciam características subjacentes à experiência sensível. Ao considerá-las nos exemplos citados, Hume evidenciaria seu comprometimento com a noção de conexão necessária e não apenas a indicando como regularidade nos eventos.

II_ O segundo argumento a favor do novo Hume é o princípio da razão suficiente. Este princípio diz que *a priori* todos os eventos são inteligíveis, ou seja, que há algo nos objetos e nos eventos que os torna inteligíveis. Como se pode constatar isto? Quando sempre percebemos uma bola de bilhar impulsionar a outra, nós acabamos por constatar que uma é causa do movimento da outra. Nós não constatamos que um evento singular ocorreu, mas que uma conexão necessária se estabeleceu. Quando Hume indica uma noção específica de causa e efeito, como, por exemplo: “um objeto seguido por outro, e onde todos os objetos seguidos pelo primeiro são seguidos por objetos similares ao segundo” (EHU, 76), ele mostra que há uma inteligibilidade nos eventos, da qual pode ser retirada esta proposição geral. Seria portanto uma inteligibilidade retirada da repetição da experiência sensível que vai além dela ao falar sobre a natureza própria das coisas.

III_ O terceiro argumento que contribui para o novo Hume é o argumento da coincidência cósmica. Ele diz que há algo de determinante em uma causa que gera um efeito especial e específico. Como se dá este

argumento? Podemos dizê-lo assim: um efeito é sempre posterior a uma determinada causa e não de outra forma, por exemplo: a nossa nutrição sempre decorre após termos ingerido algum alimento, ela não se dá de outra forma, haja vista que é apenas com alimento, e não com eventualmente outra coisa que nos nutrimos. Há, desta forma, algo especial e determinante na causa que gera um efeito sempre igual. Onde Hume indicaria isto? Quando Hume, por exemplo, cita qualquer relação de causa e efeito do tipo: o sol nascerá amanhã, ele constataria esta relação de eventos especiais. Este argumento diz ainda que é mais razoável acreditar que regularidades manifestam propriedades objetivas do que acreditar que elas são meras coincidências; apesar de não ser contraditório afirmar o contrário de uma sentença acerca de conexões necessárias, o que explicarei no parágrafo seguinte.

Como foi indicado pelos três argumentos, Hume mostra que há, sim, uma conexão necessária nos eventos. Todavia, os intérpretes que afirmam o novo Hume indicam também que Hume não pode entender como se dá a conexão necessária, já que ele admite que não implica em contradição lógica afirmar o oposto¹ Por isso, estes intérpretes afirmam que Hume acredita em conexão necessária, mas não pode prová-la.

Para findar esta primeira parte, posso dizer que o novo Hume é fundado quando Hume fala sobre a causalidade, e afirma que, se ele não acreditasse nela, ele não a definiria e faria definições onde entra a relação de poder, conexão necessária e “força oculta”, e não exemplificaria causação mental ou propriedades do mármore, por exemplo, em termos de conexões necessárias. O que acontece é que ele simplesmente não pode explicá-la ou conhecê-la. Na próxima parte irei sugerir algumas objeções à visão realista.

Segunda Parte

Há vários argumentos contra o novo Hume, dos quais citarei dois: um de Ken Levy, que é encontrado no artigo “New Hume, Hume, and causal connections”², no qual ele afirma uma posição contrária à explanatory gap, e outro argumento que se fundará numa interpretação minha, baseada no texto humiano.³

Como já foi dito, a explanatory gap possui um forte tom realista, e se for respondida, ela levará ao novo Hume. Todavia, ao contrário dos

novos humeanos, Levy afirma que quando, por exemplo, Hume fala sobre a relação corpo-mente (um exemplo da explanatory gap), ele estaria apenas marcando um ponto, ou seja, Hume não responde a estas questões mas apenas marca um ponto de dúvida sobre a conexão necessária. Além disto, as distinções que Hume faz não são sobre as explanatory gap, mas acerca da *nossa noção* de poder ou “forças ocultas” que geram a relação de causa e efeito. Assim, ele não pergunta com relação ao mundo exterior, mas apenas com relação às atividades da mente sobre o corpo, isto porque Hume sempre se refere à nossa visão ante o mundo.

Quando Hume indica que o mármore apenas desliza numa determinada maneira (outro exemplo de explanatory gap), o que ele quer dizer não é que há algo no mármore que o permite deslizar nesta determinada direção, portanto, não é na busca de compreender o que há de subjacente ao objeto que Hume conduz sua investigação, mas o seu objetivo é indicar que nós percebemos que o evento tem ocorrido desta forma. E acrescentando algo ao argumento de Levy, posso dizer que neste ponto seu objetivo é de indicar que nós acreditamos que o mármore desliza de uma determinada maneira, ou que a mente atua de uma forma específica, ou seja, pelo hábito. Portanto, concluindo este argumento, constatamos duas coisas: primeiro; quando Hume vê a explanatory gap, ele estaria trabalhando no que Levy chama de “whether questions”, ou questões de probabilidade, a qual a pergunta é “se temos ou não uma idéia inteligível da conexão causal nos objetos” (Levy, 2000, p.54), e não uma pergunta de como o mundo é. E a outra conclusão é que Hume não se pergunta sobre o mecanismo subjacente ao objeto, pois ele não se pergunta sobre a explanatory gap, a qual teria esta função.

O segundo argumento contra o novo Hume se funda na seguinte afirmação acerca da conexão necessária: “Em uma palavra: todo efeito é distinto de sua causa. Portanto não poderia ser descoberto na causa e deve ser inteiramente arbitrário concebê-lo ou imaginá-lo *a priori*. E mesmo que depois que o efeito tenha sido sugerido, a conjunção do efeito com a sua causa deve parecer igualmente arbitrária...” (EHU, 23). Podemos perceber aqui de maneira incisiva a noção humeana que afirma que não há como conhecer o efeito de uma causa. De acordo com o argumento do novo Hume, Hume acreditaria em conexão necessária, mas o que vemos aqui nesta fundamental afirmação dele é que qualquer tentativa de ligar um evento ao outro é totalmente arbitrária. Dessa forma, é apenas no hábito

que se fundamenta a noção de causa e efeito, e não realmente na existência da conexão necessária. Podemos então considerar que quando Hume faz qualquer descrição de eventos que supostamente teriam uma causa e um efeito, o que na verdade ele estaria fazendo é indicar como esses eventos se dão na nossa mente. Desta forma, através do hábito, nossa mente projeta no mundo a regularidade. Quando, por exemplo, dizemos: a mente faz com que o corpo se mova, ou algo similar, estamos aqui estabelecendo uma conexão, mas uma conexão projetada pelo hábito. Nada mais pode ser inferido destes eventos.

Desta maneira, qualquer argumento que tenha como base a crença humeana na conexão necessária não pode ser sustentado, haja vista que o próprio Hume diz que a ligação causal entre eventos é puramente arbitrária⁴. Já que é arbitrária, o mínimo que podemos fazer é suspender o juízo sobre a relação de causa e efeito.

Terceira Parte

Nesta terceira parte da pesquisa salientarei uma interpretação acerca da conexão necessária de Hume: esta é uma interpretação pessoal a qual chamo de *ontológico-cética*. Para demonstrá-la levantarei dois pontos: a experiência como base dos juízos verdadeiros e o hábito como fundamentação natural da conexão necessária.

Hume é um empirista, portanto devemos reconhecer que nele está presente a experiência como fundamento da verdade. Todas as pesquisas e discussões em Hume se prezam pela verdade e devem ter como fundamento a experiência⁵. No que diz respeito à relação de causalidade não há diferença. Quando Hume investiga essa relação, ele constata que não há nenhuma evidência empírica de conexão necessária, e desta forma não é possível explicá-la, “(...) nenhum objeto jamais se revela pelas qualidades que aparecem aos sentidos, tanto as causas que os produziram quanto os efeitos que surgiram dele; nem pode nossa razão sem o auxílio da experiência jamais tirar uma inferência acerca da existência real de um fato” (EHU, 23). Portanto fica evidenciado que não é possível conhecer a relação de causa e efeito, já que esta não se apresenta à experiência.

O outro ponto fundamental do argumento diz respeito ao hábito, ao costume. O hábito, para Hume, é uma reação da mente derivada da observação de eventos, através dele somos capazes de fazer inferências

futuras recorrendo a ocorrências passadas. Hume diz: “...(a) constante junção na instância do passado desta maneira produz o hábito na mente (...)” (EHU, IV), ou seja, o hábito é um fato psicológico apenas. E como o costume é a única fonte possível do conhecimento particular da regularidade, pois esta pode se alterar, qualquer posição tomada frente a ele está subjugada a dois tipos de incerteza: uma em relação à experiência, pois não vemos ligação entre os eventos, e outra em relação ao raciocínio, já que o hábito é uma reação psicológica, não um raciocínio inferencial: “(...) todas as inferências tiradas da experiência são efeitos do costume e não do raciocínio (...)” (EHU, 36). Desta forma, o hábito não é algo perfeitamente seguro para a fundamentação do conhecimento em bases realistas.

Com estes dois pontos chegamos à seguinte conclusão: Hume não acredita na causalidade pois não possui evidências dela, como a única forma de proceder ao conhecimento é através do hábito, que por sua vez é inseguro. Levanto então uma posição cética: Nós não conhecemos o mundo, temos impressões e reações psicológicas que entram em choque, portanto, como iremos reagir? Suspendemos o juízo e desta forma fica evidente que nenhuma solução é razoável. Desta maneira, Hume não é um realista que acredita na causalidade, mas um cético que não conhece como o mundo funciona.

Todavia, para Hume saber que não conhece o mundo, foi necessário que ele investigasse sua fonte de evidências verdadeiras: a experiência. O real humano, que é o real empirista, o qual encontra a verdade na experiência sensível, faz com que Hume faça algo como uma “investigação empírico-ontológica” nos objetos, para então concluir que não pode ser dito que há conexão necessária. Sem essa investigação direta no sensível, Hume não poderia ter chegado a nenhuma conclusão, já que não investigou a experiência. Por isto considero, ao contrário de Ken Levy, para quem a filosofia humeana é somente epistemológico-cética, que Hume faz uma investigação ontológica, a qual resulta em dois pontos, a saber: primeiro, um ceticismo, devido a não ter encontrado nenhuma evidência empírica da conexão necessária, e segundo, uma posição epistemológica⁶, que deriva de uma posição primária ontológica.

Posso afirmar desta forma que, quando Hume investiga a experiência, sua visão tem o objetivo ontológico de entender como a realidade é, todavia sua conclusão é cética, pois Hume não encontra

nenhuma forma de evidenciá-la. O hábito, desta maneira, é uma tentativa do ser humano de ordenar a realidade, para que este possa viver com um mínimo de segurança, mesmo que esta seja ilusória.

Conclusão

Concluindo esta pesquisa, gostaria de levantar alguns dos principias pontos:

Quanto ao novo Hume, mostrei três argumentos: as explanatory gap questions, o princípio da razão suficiente, e o argumento da coincidência cósmica. Os três argumentos indicariam que Hume é um realista, baseando-se basicamente na argumentação humeana que mostra eventos em conexão necessária, como por exemplo, o pão sempre nos alimentará. Faz parte ainda desta interpretação que Hume acredita em causa e efeito, mas não pode explicá-la devido à falta de provas e inferências.

Quanto à argumentação contra o novo Hume, citei dois argumentos: o primeiro diz que quando Hume dá exemplos de possíveis conexões necessárias, o que na verdade ele está fazendo é levantar um ponto de dúvida: se realmente existe conexão necessária, ou não. O segundo argumento baseia-se na afirmação humeana de que toda causa é distinta do seu efeito. Concluindo que a posição realista tem dificuldades de se manter em Hume.

E finalmente, indiquei a minha posição, a qual considero que Hume investiga de forma empírico-ontológica e por sua vez, leva a uma conclusão cética acerca da conexão necessária e da realidade como um todo.

Bibliografia

- HUME, David. *Enquires Concerning Human Understanding*. Edition: L.A. Selby-Bigge, MA. Oxford, 1964
- _____. *Treatise of Human Nature*. Edition: L.A. Selby-Bigge, MA. Oxford.1965
- LEVY,Ken. *Hume, New Hume, and Causal Connections*. In: Hume Studies.2000

NOTAS

¹ Como é possível perceber na seguinte afirmação de Hume: “O contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois, além de jamais implicar em uma contradição, a mente concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade”.(EHU,21)

² Levy, Ken. *Hume, New Hume, and causal connections*. In: Hume Studies. 2000

³ Minha interpretação se baseará em dois livros: “*Enquires concerning human understanding*”, e “*Treatise of human nature*”.

⁴ Cito Hume: “não poderia ser descoberto na causa e deve ser inteiramente *arbitrário* concebê-lo (o efeito) ou imaginá-lo *a priori*” (EHU,25) (Grifo nosso)

⁵ Digo isto pois o critério de verdade de Hume é a experiência, haja vista, que para reconhecer se uma idéia é correta, deve-se remetê-la a uma impressão originária.

⁶ Que se pergunta sobre o conhecimento do ser humano.

O conceito de *vontade de verdade* no *Para além de bem e mal* de Nietzsche

Carlos Eduardo Ribeiro (USP)

Orientador: Scarlett Z. Marton

É *seriamente* que Nietzsche se põe a caracterizar, com um olhar retrospectivo, toda a filosofia dogmática: “Falando *seriamente*”, afirma o autor do *Prólogo* de *Para além de bem e mal*, “há boas razões para esperar que toda dogmatização em filosofia, não importando o ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisas de iniciantes” (JGB/BM *Prólogo*). A despeito de toda pompa e de todo caráter definitivo que se tenha apresentado, Nietzsche garante ter boas razões para compreender o dogmatismo como esta “respeitável” infantilidade dos filósofos. Arrisca afirmar que é vindouro o *tempo* de uma importante percepção: o tempo no qual se perceberá que a cerimoniosa dogmatização em filosofia, desde sempre, teve as suas mais sublimes e absolutas construções alicerçadas em algo extremamente exíguo. E se é *seriamente* que Nietzsche se põe a falar do dogmatismo, isso se deve ao seu convencimento de que, até agora, a filosofia se firmou nesta pouquidade infantil do dogmatismo e que este apregoou, assim, somente *superstições*: “alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muitos estreitos, muito pessoais, demasiado humanos” (JGB/BM *Prólogo*). Em suma, trata-se para Nietzsche, neste *Prólogo*, de marcar decisivamente, no instante presente, o que seria o declínio do dogmatismo.

É exatamente este *diagnóstico* que faz Nietzsche caracterizar a filosofia dita dogmática como algo que não passou de uma longa “promessa através de milênios” Isto significa entender que a promessa desta filosofia obedeceu a um certo percurso de petrificação na humanidade, tal como ocorre com tudo aquilo que se *arroga* uma postura grandiloquente e que, sob esta caricatura, pretende se apresentar: “Parece que todas as coisas grandes, para se inscrever no coração da humanidade com suas eternas exigências, tiveram que primeiro vagar pela terra como figuras monstruosas e apavorantes: uma tal caricatura foi a filosofia dogmática, a doutrina

vedanta na Ásia e o platonismo na Europa, por exemplo” (JGB/BM *Prólogo*). Contudo, *agora*, diagnostica Nietzsche, é de braços cruzados, triste, desanimado que se encontra o caricatural dogmatismo e, talvez, este já mesmo nas últimas ou até tenha caído definitivamente.

Face a esta posição, *como* é possível ao filósofo alemão desvelar os meandros deste pensamento petrificado no coração da humanidade? No limite, trata-se de responder de que modo Nietzsche pode revelar a filosofia dogmática como essa caricatura da grandiloquência, ou seja, como a imagem segundo a qual se acentuaram certos traços com o fim de ocultar outros. São duas as pedras de toque que orientam Nietzsche em *Para além de bem e mal* no diagnóstico do dogmatismo. A primeira é a suposição da verdade como mulher, que atua num plano mais geral, visando o diagnóstico de toda a história do dogmatismo. A segunda é o conceito de vontade de verdade que se destina a diagnosticar o dogmatismo em seus termos mais específicos.

Através da suposição da verdade como mulher, Nietzsche, na primeira frase do escrito 1886, propõe um lance do olhar sobre toda a história do dogmatismo. Nesta suposição, trata-se de reconhecer que todos os filósofos, enquanto dogmáticos, desprezaram a arte do cortejo. Inábeis e impróprios no damejar, aproximaram-se os filósofos da verdade com uma terrível *seriedade* e patética insistência. E ao que parece a Nietzsche, seriedade e insistência não agradam a essa dama, constituindo-se meios infrutíferos para o filosofar. A dama *verdade*, não se deixando facilmente conquistar, acaba por colaborar com a frustração da ambição dogmática. O dogmatismo, este galanteio frustrado dos filósofos, tem agora que cruzar os braços até cair completamente tal como o cortejador que, exausto de suas investidas, gradualmente sucumbe ao seu próprio desânimo. Portanto, ao supor a verdade como mulher, Nietzsche faz da história do dogmatismo a trajetória de seu próprio insucesso, visto que este pensamento fora inábil na sua relação com aquilo que colocou como fim.

Vale dizer que o falar *seriamente* sobre o dogmatismo, caracterizando-o como “nobre infantilidade e coisas de iniciantes”, é um sutil e importante deslocamento da fala nietzschiana neste *Prólogo* de *Para além de bem e mal*. Frente ao *sucumbir-se* da filosofia dogmática, que insistentemente *arrojou* para si toda seriedade quando da conquista da verdade, o modo de filosofar nietzschiano seguirá um caminho outro, precisamente, o da habilidade no filosofar. Com isso, podemos apontar

como Nietzsche realiza o diagnóstico do dogmatismo num plano menos geral, agora visando o pensamento dogmático de modo mais específico.

A esse respeito, a seção 344 no V livro de a *Gaia Ciência* parece-nos fundamental. Nietzsche ali esclarece-nos quanto a essa ambição incondicional que chama de “vontade de verdade” (*Wille zur Wahrheit*). Na ciência, as convicções não têm cidadania, lembra-nos Nietzsche, mostrando que para serem incluídas no rol das proposições científicas devem ter elas a modéstia de se apresentarem, em princípio, como meras hipóteses. Eis que, diante dessa (falsa) modéstia, Nietzsche entende que na ciência prevalece uma determinada convicção, imperiosa e incondicional “A questão, se é preciso verdade, não só já tem de estar de antemão respondida afirmativamente, mas afirmada em tal grau que nela alcança a expressão esta proposição, esta crença, esta convicção: ‘Nada é mais necessário do que a verdade, e em proporção a ela todo o resto só tem um valor de segunda ordem’ (FW/GC *Nós os sem medo* 344). Nietzsche exhibe, pois, a radicalidade da vontade de verdade, verificando como ela é uma afirmação incondicional de um valor superior da verdade. Não querer enganar ou não querer se deixar enganar, no fim, pressupõe uma decisão a respeito do que é menos pernicioso de se realizar. Contudo, pergunta Nietzsche, “O que sabeis de antemão do caráter da existência, para poder decidir se a maior vantagem está do lado do desconfiado incondicional ou do confiante incondicional?” (FW/GC *Nós os sem medo* 344). Desaparece do horizonte, portanto, a possibilidade de a vontade de verdade ser um cálculo utilitário para ser entendida de um outro modo, como “a verdade a todo preço” cujo imperativo, resume o autor, “não quer dizer ‘eu não quero me deixar enganar’ mas sim – não há nenhuma escolha – ‘eu não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’:- e com isso estamos no terreno da moral” (FW/GC *Nós os sem medo* 344).

Nesta mesma via, o conceito de vontade de verdade é também apresentado no capítulo primeiro de *Para além de bem e mal*. Intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”, esse capítulo inicial bem poderia ter por subtítulo “Da inabilidade filosófica dos dogmáticos” já que se dedica a destituir o pensar próprio do dogmatismo. É como um conceito inaugural que a vontade de verdade se põe nesse capítulo. A vontade de verdade conservaria exatamente os mesmos traços colocados naquela seção da *Gaia Ciência* não fosse o sentido altamente *operacional* que ele adquire nesse capítulo de *Para além de bem e mal* e que funcionará por toda obra. É

examinando o *estatuto da pergunta* pelo valor da vontade de verdade que entenderemos que operacionalidade se trata. E segundo nos parece, o problema do valor dessa vontade é colocado sob o ponto de vista de um *quantum satis*, ou seja, do quanto que operacionalmente basta para exibir a vontade de verdade como estruturada num modo de pensar necessariamente falseador.

Adentrando nessa questão, podemos dizer que, entre os filósofos dogmáticos, a vontade de verdade é a coisa do mundo melhor partilhada, pela qual imediatamente podem eles ser identificados. Semelhantemente ao exposto na *Gaia Ciência*, é com devota reverência que Nietzsche, no capítulo primeiro de *Para além de bem e mal*, define a vontade de verdade: “A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre *veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram*: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou!” (JGB/BM 1- grifo nosso). Veracidade é uma característica que habitualmente se atribuiu a pessoas, enquanto aquela que produz o discurso veraz, como vemos na sexta Meditação de Descartes através da idéia de *veracidade divina* no sentido de Deus não nos enganar porque não pode ser causa de erros. Também já se atribuiu veracidade ao discurso cujo papel seria, no caso, o de comunicar a convicção de quem o produz e que, portanto, não poderia resultar em erro ou engano para o ouvinte.

Ora, de que veracidade se trata para Nietzsche? Veracidade do discurso que exibe a convicção do filósofo ou a veracidade exclusivamente da pessoa que produz um discurso veraz? Forçando o filósofo dogmático a explicitar seu peculiar modo de pensar, responde-nos Nietzsche a esta questão “Como poderia algo nascer do seu oposto?, pergunta-se o dogmático, “Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? (...) Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* - não podem desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ - nisso, em nada mais, deve estar a sua causa!”(JGB/BM 2). Para Nietzsche, eis a resposta, a única veracidade comum a todos os filósofos dogmáticos: uma crença tomada de antemão pela qual se pretende atingir um “saber” e que ao fim é nomeado de “verdade” Por trás das artimanhas lógicas do filósofo, esconde-se seu

modo de pensar, sua crença a mais fundamental, “a crença nas oposições de valores”

Esta crença que percebe Nietzsche decorre diretamente do questionamento do *valor* da vontade de verdade. É este um questionamento mais fundamental do que a pergunta pela *origem* dessa vontade. Nietzsche despreza esta pergunta pela origem, já que significaria atrelar-se ao modo dicotômico de refletir, e passa ao “afirmar” de uma empresa inteiramente original. Da negação da origem à *sua* originalidade: “*Quem*, realmente, nos coloca questões ? O *que*, em nós, aspira realmente à “verdade” ? - De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade - até afinal parar completamente ante uma questão mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade” (JGB/BM 1). As afirmações ditas filosóficas de todos os tempos passarão, afinal, pelo *questionamento do valor* que, se preferirmos, podemos dizer, pela tensão provocada pela noção de *valor*: “Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade?”, pergunta Nietzsche, “Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? - O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente - ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo? quem é a Esfinge?” (JGB/BM 1).

Com isto, já apreendemos de que modo a vontade de verdade, enquanto a veracidade reverenciada pelos filósofos, assume um sentido operacional. Este modo é fazer o próprio filósofo (ou a sua filosofia!) explicitar sua maneira dicotômica de pensar. Seja com a construção de uma fala imaginária colocada na boca do metafísico, seja mesmo se referindo diretamente aos conceitos dos diversos sistemas filosóficos, Nietzsche põe em ação o pensar metafísico e, com isso, consegue extrair o prejuízo que o filósofo dogmático carrega em seu discurso. Retesar a vontade de verdade no contexto mesmo do pensamento dogmático é o *quantum satis* indicado pela profilaxia nietzschiana.

Com efeito, a estrutura da pergunta pelo valor da vontade de verdade é esta maneira empreendida por Nietzsche de fazer o próprio dogmático desvelar seu habitual modo opositor de pensar. Isto parece constituir para Nietzsche uma *operação suficiente* para expor aquilo que é título do capítulo, os prejuízos dos filósofos. Por conseguinte, qualquer tentativa de expor tais prejuízos não terá sucesso senão por meio de uma espécie de crítica imanente, somente se forem questionados os próprios gestos trapaciosos dos filósofos e neles enxergar uma ambiciosa vontade de

verdade: “O afã e a sutileza, quase diria: a astúcia, com que em toda a parte da Europa é hoje abordado o problema “do mundo real e do mundo aparente”, leva a pensar e a espreitar; e quem aqui nada ouve no fundo, *a não ser uma “vontade de verdade”*, certamente não goza da melhor audição” (JGB/BM 10 grifo nosso).

Por este viés podemos entender que é um operar imanente, como um *quantum satis*, que o problema do valor da vontade de verdade orienta a destituição do pensar metafísico. Se tomarmos, por exemplo, a crítica da idéia de “eu”, verificaremos que esta “produção” da vontade de verdade é questionada em seu valor através da exata medida de seu operar. Para Nietzsche, há de assumir que a proposição “eu penso” afirma incisivamente que o predicado ‘penso’ tem por condição necessária o ‘eu’. Esta condição é um certo reconhecimento e não outro. Mas como fundamentar esta proposição se o pensamento não está determinado em definitivo por um “eu”? “Ele” (o pensamento) vem quando quer e não quando “eu” quero. Não há por trás do pensamento algo como um “querer” que determina em definitivo que ele aconteça deste ou daquele modo. É falsear, pois, a efetividade, assumir o processo do simples pensar reconhecido num “eu”, ainda que este reconhecimento seja o puro pensamento, pois para o filósofo alemão mesmo este seria um *certo* pensamento. Basta assumirmos a proposição “*eu penso*” e *decompormos* o processo que nela está expresso. As afirmações que se depreendem daí são temerárias, pois haveria de se saber previamente, por exemplo, *o que é pensar*, do contrário, como se diferenciaria o “pensar” do “querer” e do “sentir”?

Este procedimento crítico se repetirá ao longo do escrito de 1886 contra os mais diversos alvos procedentes do dogmatismo, até chegar ao descendente mais contemporâneo de Nietzsche chamado de “idéias modernas” Notamos, portanto, que a própria “natureza” incondicional da vontade de verdade dos filósofos é revelada por Nietzsche ao articular a noção de valor. Esta associação da subversão crítica da noção de valor com a vontade de verdade faz com que esta se torne no escrito de 1886 a coisa questionada e o próprio questionamento. Talvez com isso, destinado a preludiar uma filosofia do futuro, Nietzsche quisesse dar ao dogmático não só a procedência de seu valor, mas ainda as condições para a sua própria derrocada.

Bibliografia

NIETZSCHE, Friedrich, *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

_____. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. "Os Pensadores" São Paulo: Abril Cultural, 2ª edição, 1978.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* / Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza - 1a. edição - São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

As Paixões da Alma, sobre o desejo

Carolina de Souza Noto (bolsista do CNPq / USP)

Orientador: Carlos Alberto Ribeiro de Moura

O presente trabalho tem o objetivo de esclarecer o que vem a ser a paixão do desejo em Descartes. Um ponto de inquietação durante as leituras das *“Paixões da Alma”* foi a de saber o que é chamado de desejo, enquanto uma paixão da alma e uma ação do corpo, que se diferencia da vontade, uma ação da alma e uma paixão no corpo. Isto é, entender que a paixão do desejo é um pensamento, sentimento ou percepção da alma que representa a ela um movimento particular do corpo, ou seja, uma ação do corpo, e que isso difere de uma vontade que é um pensamento que representa a alma uma ação sua sobre o corpo.

Farei inicialmente (1º) a **distinção entre ação e paixão** que Descartes nos apresenta na Primeira Parte das *“Paixões da Alma”*. Em seguida, irei deter-me mais especificamente na paixão do desejo. Nesta parte do trabalho, será ressaltado (2º) **qual é o objeto dessa paixão** e também (3º) **qual a causa do movimento específico dos espíritos animais envolvidos nessa paixão**. Enfim, finalizarei com (4º) a **conclusão de que o desejo, do ponto de vista do corpo, é uma disposição do corpo para agir; e que tal disposição sentida pela alma, e que também a dispõe a agir, difere da sua ação propriamente, ou seja, que difere da sua vontade que faz mover o corpo**.

(1º) Ação e Paixão

A primeira consideração feita por Descartes nas *“Paixões da Alma”* é que tudo que é paixão a um sujeito é sempre ação a qualquer outro respeito. O que muda são seus nomes, pois muda também os sujeitos aos quais estão relacionadas. A ação refere-se ao termo de onde ela procede, ou seja, do sujeito que provoca a ação; a paixão, por sua vez, refere-se ao termo no qual a ação é recebida, isto é, ao sujeito que sofre ou sente a ação. Em relação à união substancial, nota-se que o sujeito que mais imediatamente age sobre a alma é o nosso corpo. Assim, o que é nele uma ação é na alma uma paixão, e vice versa. Desse modo, falar em paixões da

alma significa, então, que falamos do que na alma não a tem como sujeito; mas sim, como vimos, tem o corpo como sujeito.

A Paixão da Alma

Ora, do ponto de vista da alma, isto é, acerca dos seus pensamentos, já que isto é o que pertence a ela, uns, como era de se esperar, são suas ações e outros suas paixões. Os pensamentos do gênero da ação da alma são todas as suas vontades, que sentimos vir diretamente dela e que parecem depender apenas dela. Do contrário, os pensamentos do gênero da paixão são, em geral, tudo o que na alma não a tem como única origem, isto é, as nossas percepções.

Dizemos que, em geral, as paixões da alma são tudo aquilo que nela não a tem como única origem, pois Descartes nos apresenta uma definição mais restrita para designar o que são propriamente as paixões da alma, isto é, quais percepções propriamente ele designa por esses termos. Não vem ao caso aqui percorrer o caminho pelo qual o filósofo chega a esta definição própria de paixão da alma, pois, devido ao tempo curto, vale-nos mais irmos direto a ela.

Ora, para Descartes, o tipo de percepção que consiste propriamente no que ele chama de paixão da alma "...são aquelas cujos efeitos se sentem como na alma mesma e de que não se conhece comumente nenhuma causa próxima à qual possamos relacioná-las; tais são os sentimentos de alegria, de cólera e outros semelhantes..."¹ No que diz respeito a esse tipo de percepção, vale notar que elas "...são tão próximas e tão interiores à nossa alma que lhe é impossível senti-las sem que sejam verdadeiramente tais como ela as sente. Assim, muitas vezes quando dormimos, e mesmo algumas vezes estando acordados, imaginamos tão fortemente certas coisas que pensamos vê-las diante de nós, ou senti-las no corpo, embora aí não esteja de modo algum; mas ainda que estejamos adormecidos e sonhemos, não podemos sentir-nos tristes ou comovidos por qualquer outra paixão, sem que na verdade a alma tenha em si esta paixão."² Ou seja, uma paixão da alma é uma percepção cuja causa é o corpo, mas que, no entanto, relacionamos com a alma, já que seus efeitos sentimos como que nela mesma; além disso, elas explicitam essa íntima relação com a alma, uma vez que diferentemente dos outros tipos de percepção, como a das afecções do corpo ou dos sentidos externos, as paixões da alma podem ser causadas

pela nossa imaginação e serem tão verdadeiras quanto as que são causadas pela presença real do objeto.

A Ação do Corpo

A última consideração a ser feita acerca da definição de paixão da alma deve levar em conta o movimento dos espíritos animais, que são, na verdade, as causas dessas paixões. Como vimos, do ponto de vista da alma, as paixões da alma, isto é, os sentimentos de alegria, tristeza, amor, ódio, desejo etc., são percepções, sentimentos ou pensamentos. No entanto, do ponto de vista do corpo, elas são ações. E enquanto as ações da alma sobre o corpo são dadas pela sua vontade, no corpo, as suas ações sobre a alma são realizadas por seus movimentos. Ou seja, o corpo age na alma quando seus movimentos a tocam. Entretanto, não é qualquer parte do corpo nem qualquer movimento deste que toca a alma. Como a sede da alma encontra-se no cérebro, mais especificamente na glândula pineal, somente os movimentos das partes corporais que ali se encontram agirão sobre ela. Segundo Descartes, são os espíritos animais os corpúsculos que exercem tal função. Os espíritos animais, para o filósofo, são um certo ar ou vento muito sutil ou corpos que “...não têm outra propriedade, exceto a de serem corpos muito pequenos e se moverem muito depressa, assim como as partes da chama que sai de uma tocha...”³ Os espíritos animais são, na verdade, as partes mais sutis e agitadas do sangue. Por esse motivo, além de serem encontrados em grandes quantidades na cavidade do cérebro, já que são as únicas partes que atravessam suas passagens muito estreitas, encontram-se também por todo o corpo, já que são partes do sangue e pertencem à corrente sanguínea.

Assim, sabendo o que são os espíritos animais, podemos compreender melhor a definição de paixão da alma, isto é, “...percepções ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos.”⁴ E, enfim, o esclarecimento de como os espíritos animais, além de causarem uma paixão, também a mantém e a fortalecem, virá em seguida a partir da análise da paixão do desejo.

(2°) A Paixão do Desejo

O desejo, ao lado da admiração, do amor, do ódio, da alegria e da tristeza constitui a lista das seis paixões primitivas, que para Descartes, são

os seis gêneros de paixão existentes no homem. Todas as outras paixões que experimentamos não passam de espécies derivadas dessas seis primeiras.

Pela definição do artigo 86, da Segunda Parte, “*a paixão do desejo é uma agitação da alma causada pelos espíritos que a dispõe a querer para o futuro as coisas que se lhe representam como convenientes.*” Isto é, é em particular uma paixão que nos leva a olhar para o futuro, “pois, não somente quando se deseja adquirir um bem que ainda não se possui, ou evitar um mal que se julga possível de sobrevir, mas também quando se deseja apenas a conservação de um bem ou a ausência de um mal (...) é evidente que ela encara sempre o futuro.”⁵

Ora, para compreender tal definição devemos ir por partes. E a primeira consideração a ser feita deve consistir na compreensão do que significa uma coisa nos ser conveniente e em que medida é a isso que todas as paixões se direcionam.

O objeto das Paixões da Alma

No início da Segunda Parte das “Paixões da Alma”, propondo a investigação acerca das causas dessas paixões, Descartes faz uma observação fundamental. Para o filósofo, elas não são causadas em nós devido as diversidades com que os objetos existentes fora de nós se movem e movem nossos sentidos, nervos e espíritos animais. “Os objetos que movem os nossos sentidos (...) provocam em nós diversas paixões (...) devido às diversas formas pelas quais nos podem prejudicar ou beneficiar, ou então, em geral, ser importantes.”⁶ Assim, portanto, as paixões são causadas em nós na medida em que os objetos que movem nossos sentidos ou até os objetos de nossa imaginação representam à alma o seu benefício ou prejuízo, sua conveniência ou inconveniência ao composto corpo/alma. E retomando o art. 40 da Primeira Parte, Descartes insiste que o principal efeito das paixões da alma é de dispô-la a querer as coisas que a natureza dita serem úteis, isto é, as coisas às quais o corpo se dispõe naturalmente. E, como vimos, se para Descartes são seis as paixões primitivas, isso significa, então, que são basicamente de seis maneiras diferentes que as coisas nos são representada segundo suas importâncias.

Retomando o que dissemos acerca do desejo, este é uma paixão causada por um movimento particular dos espíritos que representam a alma

como algo importante ou conveniente para o futuro, e além disso, que a percepção desse movimento, ou seja, a paixão do desejo, dispõe a alma a querer direcionar-se no sentido do que lhe é informado como conveniente para o futuro.

A Paixão do desejo do ponto de vista do corpo

Na verdade, a paixão do desejo consiste na percepção que a alma tem de determinados movimentos dos espíritos localizados na cavidade cerebral e que são o efeito de uma disposição natural do corpo quando em contato com determinados objetos presentes fora de nós ou na imaginação. Para compreendermos isso devemos levar em conta que, para Descartes, o corpo por natureza, como uma máquina criada por Deus, naturalmente se dispõe à aproximação do bem e à fuga do mal, e não só em relação aos bens e males presentes, mas também aos bens e males futuros. Isso fica mais claro quando Descartes observa essa disposição natural do corpo, quando fala das fases iniciais da vida. A disposição natural do corpo, quando em contato com algo nocivo ou conveniente, deixa evidente como ele se dispõe de diferentes modos em função das diferentes maneiras com que tais coisas se representam a ele. O alimento, por exemplo, pode desencadear tanto uma disposição corporal a favor dele, como o aumento do apetite, ou mesmo uma disposição corporal de repulsa, como obrigando o estômago a vomitá-lo. Vale lembrar que, segundo Descartes, do ponto de vista da alma, no primeiro caso, o alimento representando à alma como algo conveniente causou nela o sentimento de amor, ou seja, a paixão do amor; no segundo, o alimento representado como nocivo causou nela a paixão do ódio.

Devo chamar a atenção que estas disposições corporais são exemplos de que o corpo, guiado pela lei da conservação da vida, tende a aproximar-se naturalmente, ou para compreendermos melhor, instintivamente, ao que lhe é útil. Ora, tendo em vista essa disposição natural do corpo em direção ao que lhe é útil, devemos imaginar que também é útil à sua saúde: conservar um bem que já possui ou garantir a ausência do mal contrário e também adquirir um bem que ainda não se possui ou evitar o mal contrário. Isso significa, portanto, que aquilo que definimos acima como sendo a paixão da alma consiste originalmente na percepção de numa disposição natural do corpo e também na disposição da alma que, a partir dessa disposição primitiva do corpo, também se inclina a querer o que o corpo “quer”

Ora, já que o desejo é sempre o desejo de algo para o futuro, parece-me claro que ele deve consistir numa disposição do corpo para agir, pois para se conservar, procurar ou fugir de algo necessita-se sempre da ação e de um movimento do corpo que atinja estes fins. Desse modo, portanto, para Descartes, os efeitos naturais no corpo desse instinto que nos leva a querer para o futuro as coisas convenientes não poderiam ser outro senão uma maior movimentação dos espíritos sobre os músculos e os órgãos dos sentidos, pois é isso que garante um aumento na agilidade do corpo e na sua disposição para se mover em busca do que se deseja. Ou seja, quando consideramos a ação do corpo como sujeito da paixão do desejo, devemos ter em vista que esta é uma ação que agita o coração mais violentamente do que em qualquer outra paixão, e fornece ao cérebro mais espíritos, “...os quais passando daí aos músculos, tornam os sentidos mais agudos e todas as partes do corpo mais móveis.”⁷ Ora, essa ação do corpo ou esse movimento que causa na alma o sentimento do desejo consiste num movimento cíclico e autômato que independe da alma. Isso significa que a sua duração perdura enquanto o objeto está presente ao corpo, na imaginação ou fora dele. E enquanto esse automatismo do corpo persistir, persiste também a sua percepção pela alma, isto é, persiste a paixão do desejo. Assim, é por esse motivo que dissemos que as paixões da alma são causadas, mantidas e fortalecidas pelo movimento dos espíritos.

A Paixão do desejo do ponto de vista da alma

Mas, se já nos detemos tanto no que a paixão do desejo é no corpo uma ação, vale agora determo-nos no ponto de vista da alma e notar que essa ação do corpo sobre ela é nela um sentimento ou pensamento que, por sua vez, pode ser uma possível causa de uma ação da alma sobre o corpo. Dissemos acima que a paixão do desejo dispõe a alma a querer para o

futuro as coisas que se lhe representam como convenientes. Isso significa, então, que a ação do corpo sobre a alma não só a faz sentir, ou seja, ter sentimentos ou pensamentos acerca do corpo, como também a dispõe para agir, isto é, a dispõe a ter pensamentos e vontades que se direcionem ao corpo.

Ora, se a alma age ou não, isto é, se sua vontade aplica-se ou não a mover o corpo na mesma direção a qual o corpo já se dispôs naturalmente, isso é uma coisa particular de cada um e depende das considerações e

juízos que cada um faz acerca da utilidade de se persistir o objeto do desejo. A ação da alma sobre o corpo, como sendo algo que parte de nós e depende do nosso livre arbítrio é, portanto, um efeito possível de toda paixão, mas não algo necessário. Ou seja, as vontades da alma sobre o corpo, estando sobre o poder da própria alma, dependem exclusivamente dela para se realizarem, e quanto mais a razão participar nas considerações que dispõem a alma agir, segundo Descartes, mais essas vontades estão a favor da conservação e aperfeiçoamento do composto.

Conclusão

Quando falamos da paixão do desejo, portanto, entendemos por isso tanto uma disposição natural do corpo para agir, como uma disposição da alma a querer para o futuro aquilo para o que seu corpo se dispôs a perseguir. Ora, o que me parece aqui complicado é compreender o que é essa disposição da alma a querer para o futuro. Apesar dessa disposição aproximar-se de uma volição, já que é uma disposição a querer, ela não me parece propriamente uma ação da alma. A vontade, retomando o que dissemos no início, diz respeito a um gênero de pensamento que tem como causa a própria alma e que parece depender exclusivamente dela. Ora, essa disposição a querer para o futuro só existe na alma em decorrência de uma percepção do corpo, logo é um pensamento que não depende dela. Essa disposição parece-me até quase que algo tão natural, ou instintivo, quanto a disposição do corpo para agir na direção a favor do ou contra o objeto. No entanto, se no corpo essa disposição faz com que ele de fato aja, já que é uma máquina cujas leis são as próprias leis da natureza; na alma, essa disposição a agir não necessariamente a faz agir, pois a alma pode não seguir imediatamente o que lhe parece útil, uma vez que, de posse da razão, a sua lei não é exclusivamente a que determina o mecanismo da natureza. Por esse motivo, a alma, antes de propriamente agir em vista da conservação e aperfeiçoamento do composto, pode considerar e escolher se a melhor opção é mesmo seguir a disposição natural. E é, portanto, somente a partir desse momento que podemos falar em vontade.

E mesmo quando o desejo, disposição do corpo e da alma para agir, e a vontade convergem para o mesmo fim, é preciso ter em mente as suas diferenças. Pois é nessa diferença que se localiza a proposta de Descartes no que diz respeito ao remédio contra as paixões. Entretanto,

apesar da importância desse tema para a compreensão das paixões, principalmente a do desejo, sobre a qual são atribuídas as causas de muitos erros e vícios, isso seria assunto para um outro trabalho.

Bibliografia

DESCARTES, R., *As Paixões da Alma*, trad. português J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

NOTAS

¹ Descartes, R – *As Paixões da Alma* – trad. português J. Guinsburg e Bento Prado Junior – Abril Cultural – São Paulo, 1973 – Primeira Parte, art.25, p.236

² Primeira Parte, art.26, p.237

³ Primeira Parte, art.10, p.230

⁴ Primeira Parte, art.27, p.237

⁵ Segunda Parte, art.58, p.253

⁶ Segunda Parte, art.52, p.251

⁷ Segunda Parte, art.101, p.265

Nietzsche: Ficção e Realidade

Cleber Polles Felix

“Mas o que está desperto e atento diz: ‘—Tudo é corpo e nada mais; a alma é apenas nome de qualquer coisa do corpo.’”

(F. Nietzsche, *Zaratustra*, I, “Dos que desprezam o corpo”)

A partir d’*O Anticristo*, e de alguns textos do chamado período tardio da obra de Nietzsche, pretendemos mostrar, basicamente, como são caracterizadas as noções de ficção e realidade. Gostaríamos de esclarecer que é no decorrer da exposição que desejamos ver respondidas as seguintes questões: qual a função do mundo fictício? Quais as relações possíveis entre mundo fictício e realidade? Qual a distinção entre o mundo fictício e aquilo que no parágrafo 15 d’*O Anticristo* foi chamado de “mundo dos sonhos”?

Como sabemos, *O Anticristo* traz como subtítulo as seguintes palavras: “Maldição sobre o cristianismo”. É contra tudo o que foi erigido, construído, ou, diria Nietzsche, *inventado*, após a morte de Jesus Cristo, pelos apóstolos, principalmente Paulo, pela Igreja e pelos filósofos – invenções estas que, desde então, tomaram formas cada vez “mais abstratas” até um descolamento completo, uma incompatibilidade total entre prática e discurso, e (porque não?) entre as palavras e as coisas – que Nietzsche vem fazer seu desafio. Eis o problema: “Aqui [no cristianismo] o corpo é desprezado, a higiene, rechaçada como sensualidade [...] cristão é o ódio aos *sentidos*, às alegrias dos sentidos, às alegrias enquanto tal”¹. Convém ressaltar isto: *O Anticristo* é mais uma crítica àquilo que se seguiu à morte de Jesus Cristo do que à figura mesma do nazareno.

Assim, passemos às ficções, *entre* as quais Nietzsche insere idéias, conceitos e sistemas filosóficos, assim como o mundo da religião cristã.

Poderíamos pensar que o trecho colocado em epígrafe a este texto nos dá o contraponto exato entre aquilo que Nietzsche entende por ficção e aquilo que entende por realidade. “Tudo é corpo e nada mais”, diz ele. Com isto poderíamos entender que tudo o que não seja corpo seja, então, uma ficção, um produto de nossos pensamentos. Mais que isto, poderíamos

também imaginar nossa linguagem como que *povoada*, ou, antes, *contaminada* aqui e ali por ficções, tais como aquelas designações, aqueles substantivos abstratos, que não encontram *nada* de corpóreo para designar ou nomear. Como exemplo, poderíamos trazer, além da palavra “alma”, a palavra “Deus” tal como a entendem os cristãos: se tudo é corpo, então esta palavra nada designaria de realmente, de corporeamente existente; seria uma ficção, não passaria de “retórica” e palavra sublime: assim, entre os cristãos, diria Nietzsche, “Não se diz ‘nada’: diz-se em seu lugar [...] (entre outras palavras) ‘Deus’”² Em suma, o mundo estaria dividido entre o mundo corpóreo real e o mundo fictício dos produtos de nossos pensamentos ou de nossas práticas lingüísticas.

Segundo uma certa *perspectiva*, poderíamos dizer que tudo foi dito, nestas linhas, a respeito da contraposição entre mundo real e mundo fictício, e que teríamos aqui uma primeira caracterização: ficção são todos estes seres por assim dizer metafísicos ou supra sensíveis criados pela imaginação humana e que não existem realmente.

Não obstante, veremos que tal questão não se encerra nos limites de um dualismo que meramente contrapõe as coisas corpóreas existentes às não-corpóreas e fictícias; que ela não explicita toda a complexidade da questão. Assim, poderíamos perguntar: mas, o que é que, para Nietzsche, *existe realmente?*

Eis aqui uma primeira dificuldade: a própria expressão “corpo” faz parte de um mundo ou, antes, de uma construção sem a qual não toleraríamos viver; é, assim, mais um entre tantos “artigos de fé”, entre tantos erros, que formam nossas condições de vida³

Para estarmos mais *despertos*, ou, melhor dizendo, para podermos ver *atentamente* como que *através* da expressão “corpo” (e aqui falamos especificamente do nosso corpo, de nossa fisiologia), devemos entendê-la como uma “*multiplicidade* (de forças e instintos), multiplicidade “que no entanto é o contrário do caos”⁴, com um só sentido, uma guerra e uma paz” que guia, que dá o sentido e a direção dos pensamentos e sentimentos: tais pensamentos e sentimentos são meros “rodeios”, meios para que o corpo, esta multiplicidade de impulsos e desejos, atinja seu fim⁵ Eis tudo o que pode ser “‘dado’ como real”, como efetivo: não podemos “descer ou subir a nenhuma outra realidade”, diz Nietzsche, “exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si...”⁶; nossas idéias, valores, afirmações e negações são frutos necessários dos

impulsos, são testemunhas do próprio sentido, da própria direção tomada pela multiplicidade, são “testemunhas de *uma vontade, uma saúde*”⁷ [ou, por que não? de uma doença]. Seria, então, o prazer e o desprazer, as alegrias e os sofrimentos dos sentidos, em suma, o corpo, a fisiologia, que norteariam as ficções cerebrais, que *provariam* a verdade ou a falsidade das avaliações, a correção ou a incorreção das ações. As *invenções pessoais* teriam que manter este ponto de contado com o real⁸ [neste caso, novamente, a fisiologia humana].

Mas, e o chamado “mundo material” ou “mecânico”: seria o mundo *exterior* a tais impulsos e suas relações – os pensamentos e sentimentos – como para Berkeley e Schopenhauer, apenas “uma ilusão, uma ‘aparência’, uma ‘representação’”?

Tal mundo é entendido “como uma *forma prévia* de vida” Entre esta forma prévia de vida e a vida, entre esta realidade exterior e a realidade dos processos orgânicos de vida, encontramos algo que é comum, uma ligação: a vontade, ou, antes, “uma forma de vontade – a vontade de potência”⁹ Por isso, tal forma tem a “mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, -- como uma forma mais primitiva [ou básica] do mundo dos afetos...”¹⁰ Tanto a realidade interna como a externa fariam parte de uma mesma ordem de realidade, resumir-se-iam numa *única* ordem de realidade: a multiplicidade de forças e impulsos, a multiplicidade de vontades de potência.

Se é verdade que o que foi dito até aqui, ainda que de maneira bastante resumida, expressa de *alguma forma* aquilo que Nietzsche entende pela expressão “realidade”; se é verdade que assim pudemos ver como que através da expressão “corpo”, mesmo assim, ao que parece, não dissemos muito acerca da ficção. Como caracterizaríamos, então o mundo fictício?

Já dissemos que tanto a realidade interna como a externa fariam parte de uma mesma ordem de realidade, resumir-se-iam numa *única* ordem de realidade: a multiplicidade de forças e impulsos, a multiplicidade de vontades de potência. “O mundo: um monstro de força”, diz Nietzsche, “sem começo nem fim; uma soma fixa de força. [...] Este mundo, é o mundo da vontade de potência – e nenhum outro!”¹¹ É assim que, desta perspectiva, não encontramos mais nenhuma oposição, com exceção de uma. Diz Nietzsche: “A oposição entre o mundo aparente e o mundo verdadeiro se reduz à oposição entre ‘mundo’ e ‘nada’”¹² Ao criticar “a noção de ‘mundo verdadeiro e mundo aparente’”, Nietzsche nos faz ver que o mundo aparente é o que aparece *para* cada um de nós. Um mundo dito

“verdadeiro” seria “uma simples ficção, constituída a partir de coisas puramente imaginárias”¹³ Nesta medida, estamos longe de poder estabelecer a distinção entre estes dois mundos; é na “ação e reação particular de cada indivíduo em relação ao todo” que consiste a realidade e a ficção; é nesta relação que cada um de nós construímos nossos “mundos exteriores”¹⁴ como um conjunto de práticas, símbolos, signos, metáforas, etc. Para Nietzsche, estes seriam “somas de apreciações”, de avaliações requeridas para enquadrarmos a multiplicidade existente em fórmulas, leis, designações, etc., e assim podermos nos relacionar com as forças que se opõem às nossas. Esta é – e respondemos à primeira questão a que nos propomos – a função básica de todas as nossas criações: as avaliações perspectivas conservam a vida¹⁵ Neste sentido, encontramos também as “apreciações hereditárias”, aquelas interpretações da realidade que são transmitidas de geração a geração através das práticas lingüísticas: verde, azul, vermelho, duro, alma, Deus... Produz-se, assim – e aqui respondemos à segunda questão que inicialmente colocamos – uma dupla relação entre a realidade e o mundo fictício: por um lado, a realidade produz ficções; por outro, com as gerações, as ficções como que condicionam a realidade.

É assim que atingimos uma caracterização mais ampla da ficção que aquela proposta inicialmente de forma condicional: tudo o que não seja aquela realidade é erro, é ficção, e “verdade” nada mais é que “a posição de alguns erros relativamente a outros erros”¹⁶ Se “o mundo *que nos concerne*” é uma ficção, então poderiam perguntar: “mas a ficção não requer um autor?”, e Nietzsche responde com outra indagação: “Por quê? Esse ‘requer’ não pertenceria também à ficção?”¹⁷

Podemos observar, n’*O Anticristo*, dois conjuntos de termos e expressões que se opõem: por um lado, “realidade” (interior e exterior), “fato”, “verdade”, “ciência”, “valor”, “vida”, “corpo”, “instinto”, “natural”, “histórico”, “espacial”¹⁸ etc; por outro, “ficção”, “falsidade”, “mentira”, “não-valor”, “símbolo psicológico”, “erro”, “engano”, “conceito”, “nada” Cada uma destas expressões pretende, em várias passagens, ser a contraposição de todo o conjunto oposto. Não obstante, encontramos também nesta obra dois outros conjuntos de expressões, e eis mais uma complexidade: “mentira santa”/ “mentira não-santa”, “instinto falso” / “instinto verdadeiro”, “razão enferma” / “razão não-enferma”, “conceitos sadios” / “conceitos não-sadios”, “juízos verdadeiros” / “juízos falsos” etc. Duas espécies de realidade, duas espécies de ficção.

Ficção e falsidade... Um mundo cheio de ficções e falsidades... Eis o que se é capaz de “inventar” quando não há o predomínio dos “sentidos de prazer”, mas a “preponderância dos sentidos de desprazer”, quando em “contato com a natureza, com a realidade, com a efetividade” Eis o que o cristianismo inventou pelo seu malogro, pelo seu mal-estar, pela sua *décadence*... É assim que Nietzsche nos apresenta, no parágrafo 15 d’*O Anticristo*, a tese de que moral e religião, no cristianismo, não têm ponto de contato com a efetividade. Tudo, na moral e religião cristãs, é imaginário: *causas, efeitos, seres, ciência da natureza, psicologia, teleologia*. “Depois que o conceito ‘natureza’ foi inventado como contra-conceito para ‘Deus’”, diz Nietzsche, “‘natural’ tinha de ser a palavra para ‘reprovável’ – aquele inteiro mundo de ficções tem sua raiz no ódio contra o natural (- a efetividade! -), é a *expressão* de um profundo mal-estar com o efetivo”¹⁹ com aquela multiplicidade de forças que nos contrapõe. A partir do mundo das ficções, (re)*inventa-se* o conceito daquilo que é efetivo, e a partir de então efetivo torna-se não-efetivo, e por isso é (re)*negado*, ou, nas palavras de Nietzsche, “natural” se torna “reprovável” O mundo que concerne ao cristianismo é, como disse, *expressão* de uma realidade malograda, da sua realidade, uma realidade interna que, em sua relação com as forças externas que lhe são opostas, sente desprazer, sofre, e evita, assim, ter contato com o efetivo. Este mundo, com suas *causalidades*, seus *efeitos*, ou seja, com todo o conjunto de práticas, símbolos, signos, metáforas, etc., expressa unicamente uma realidade *interior* decadente que busca, com ela, estabelecer as leis tanto da totalidade do mundo exterior quanto da totalidade de todas as outras realidades interiores, ou seja, de todo o mundo. Eis os falsos instintos e seus conceitos não-sadios, que interpretam o mundo negando a multiplicidade de forças e instintos.

Contraposta a esta realidade – à realidade malograda – Nietzsche apresenta, no parágrafo 16, a figura do “povo que ainda acredita em si”, uma efetividade que manteve “suas virtudes e impulsos mais viris” Este também constrói ao seu redor um “mundo exterior”, com suas práticas e símbolos; também tem sua religião e seu próprio deus. Tal deus também expressa, representa a realidade fisiológica que o inventou. Por isso ele deve ser bom e mau, amigo e inimigo, e não meramente *bom*, não amputa a realidade. Um tal deus representa exatamente aquilo que no parágrafo 15 Nietzsche denominou “mundo dos sonhos”, o mundo inventado que mantém com a realidade das forças um ponto de contato, que reflete a realidade; que, portanto, não é propriamente uma ficção, algo que torna o

mundo uma estabilidade, uma paz. Eis toda a diferença entre o mundo fictício e o mundo dos sonhos: o contato com a realidade. Diz Nietzsche:

“não há alternativa para deuses: *ou* são a vontade de potência [...] *ou senão* a impotência de potência – e então se tornam necessariamente *bons*”²⁰ Duas espécies de realidade, duas espécies de ficção.

Fica, no entanto, um critério de avaliação, de interpretação nietzschiana do mundo: a vida em ascensão, “o instinto de crescimento, de acumulação de força, de potência”, enfim, a vontade de potência. Que tal critério seja *verdadeiro*, a verdade, e refute todas as falsas interpretações do mundo? Quanto a isto, diria Nietzsche:

“que tenho eu a ver com refutações! [...] (venho apenas) substituir o improvável pelo mais provável e ocasionalmente um erro por outro”²¹

NOTAS

¹ AC, # 21.

² AC, # 7.

³ Cf. GC, # 121.

⁴ EH

⁵ Zarathustra, I, “Dos que desprezam o corpo”.

⁶ BM, # 36.

⁷ GM, Prólogo, # 2.

⁸ AC, # 11.

⁹ BM, # 36.

¹⁰ *Ib.*, *ibid.*

¹¹ Fragmento póstumo, junho-julho de 1885, n° 38 [12].

¹² *Id.*, primavera de 1888, 14 [184].

¹³ *Id.*, *ibid.*, 14 [93].

¹⁴ *Id.* *ibid.*, 34 [247] e primavera de 1888, 14 [184].

¹⁵ BM, # 34.

¹⁶ *Id.*, *ibid.*

¹⁷ Id., *ibid.*

¹⁸ Cf., por exemplo, *AC*, # 59 e *apud.*

¹⁹ *AC*, # 15.

²⁰ *AC*, # 16.

²¹ *GM*, Prólogo, # 4.

A Leitura de Joaquim de Carvalho sobre Spinoza

Danilo Santos Dornas (Bolsista do CNPq / Universidade Federal de São João del Rei)

Orientador: José Mauricio de Carvalho

Considerações iniciais

Joaquim de Carvalho nasceu em Figueira da Foz em 1892 e faleceu em Coimbra em 1958. Licenciou-se em Direito e em Letras pela Universidade de Coimbra. Doutorou-se em 1917 nessa Faculdade com uma tese sobre *Antônio de Gouveia e o Aristotelismo da Renascença*. Em 1918, publicou sua tese sobre *Leão Hebreu Filósofo*, com a qual ascendeu ao magistério universitário. Carvalho dedicou-se ao longo de sua vida à investigação da História no pensamento filosófico em Portugal e na Europa, tendo-se destacado como um prestigioso historiador da cultura portuguesa.

Dentre suas obras mais relevantes está um estudo rigoroso sobre Baruch de Spinoza (1632-1677) que examinaremos a seguir. Esse estudo partiu de uma necessidade de difundir as idéias de Spinoza para a cultura portuguesa, porque ela se encontrava em processo de transformação.

Neste trabalho, pretendemos elucidar qual foi o diálogo que Joaquim de Carvalho manteve com Spinoza e identificar por que ele sentiu a necessidade de trazer para Portugal as idéias do filósofo.

Este trabalho é importante porque nos ajuda a compreender o contributo de Spinoza para a construção de uma moral laica que promova a paz social. Essa circunstância se estabelece em Portugal no século XIX, quando a obra do filósofo foi revalorizada.

1. As origens e os estudos de Spinoza

Joaquim de Carvalho dedicou parte de seus estudos sobre Baruch de Spinoza (1632-1677) para investigar suas origens familiares e seus textos. Essa investigação, para Carvalho, é o caminho para se entender a universalidade de Spinoza. Carvalho entende que o propósito de elaborar concepções metafísicas sobre os problemas de Deus tinha significado prático para a vida das comunidades européias, sobretudo para Portugal.

Carvalho pesquisou biógrafos como Colerus, Antônio Ribeiro dos Santos (1745-1818), José Agostinho de Macedo (1761-1831) e Inocêncio Francisco da Silva (1810-1876), todos comentadores destacados do filósofo. O estudo dessas biografias permitiu que ele concluísse que

Spinoza viveu sua infância com conforto em uma bela casa perto da velha sinagoga portuguesa em Amsterdão. Ele nunca saiu da Holanda, o que favoreceu suas reflexões sobre a política e o papel do Estado na organização dos assuntos humanos.

Os instrumentos de sua formação filosófica e científica foram as línguas holandesa, hebraica e latina, mas o filósofo também dominava o espanhol e o italiano. E, ainda, devido à sua descendência falava o português desde sua infância. Mais tarde, Spinoza confessou a seu amigo Guilherme de Bleyenbergh que gostaria de escrever na língua portuguesa para melhor exprimir suas idéias, pois o português era a língua falada na comunidade israelita de Amsterdão. Durante o século XVII, os judeus holandeses cultos usavam o português como língua corrente.

Além dessas línguas, Spinoza também dominava o castelhano. Conforme sabemos, o castelhano foi utilizado por refugiados portugueses que fugiram de Portugal e se estabeleceram na Espanha antes de seguirem para a Holanda. As obras de Spinoza, observa Carvalho, não se distanciam da temática que ocupava os pensadores lusitanos naquele momento, com a diferença de procurar uma explicação estritamente racional para as relações entre Deus e o Mundo.

A biblioteca deixada por Spinoza, investigada por Carvalho, demonstra que foram encontrados dezesseis livros, três dicionários em castelhano e nenhuma obra em português. Essa falta de obras em português pode ser explicada pela dificuldade que Spinoza teve em obtê-las. As obras em castelhano chegaram ao filósofo por meio do agente de comerciantes espanhóis estabelecido em Amsterdão chamado Pieter Balling. Balling também era teólogo e tradutor para o holandês dos *Princípios da Filosofia*, de René Descartes (1696-1650), e conversava em castelhano com Spinoza.

Dos escritores castelhanos estavam presentes em sua biblioteca: Luís de Gôngora (1561-1627), Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645), Miguel de Cervantes (1547-1616), Baltazar de Gracián (1601-1658), Diego de Saavedra Fajardo, Juan Perez de Montalvan e Lope Vega (1562-1635). Dos autores portugueses, estão traduzidas para o castelhano obras de Leão Hebreu (Iehuda Abarbanel, 1465-1535) - intitulada *Diálogos de Amor*, além de Manasseh Ben Israel e do poeta João Pinto Delgado (1562-1635), obras que também integravam sua biblioteca.

Sobre a família de Spinoza, Carvalho diz que alguns biógrafos afirmam que ele era filho de Miguel de Spinoza e Débora de Spinoza, que faleceu quando o filósofo tinha 5 anos de idade. Ele deixou, quando

morreu, duas irmãs: Rebeca e Miriam de Spinoza - esta última casou-se com Samuel de Carceres, que era um judeu português, e tiveram um filho, Daniel Carceres, que se apresentou como herdeiro do filósofo.

Miguel de Spinoza, pai do filósofo, foi um comerciante que viveu na Holanda entre 1623 e 28 de março de 1654, quando faleceu. Carvalho direciona a investigação sobre as origens do filósofo Baruch de Spinoza à origem da família de sobrenome Spinoza. Para fazê-lo, buscou em documentos da Universidade de Coimbra alguém com o sobrenome Spinoza. Encontrou o acadêmico de medicina Antônio Esteves, que era natural de São João dos Escudeiros. O estudante era filho de Orense Paulo de Espinosa e Beatriz de Nódoa de Espinosa. Os dados do estudante foram encontrados em documentos que garantiam vagas na Universidade para antigos cristãos, que eram considerados de pura linhagem. Joaquim de Carvalho encontrou também uma família Espinosa nos arquivos da cidade de Évora e um Despinoza em França. A multiplicidade de alternativas mostrou a dificuldade de indicar ao certo o lugar de origem da família do filósofo. Porém, alguns biógrafos afirmam que Miguel de Spinoza, antes de emigrar-se para a Holanda, viveu em Vidigueira (Portugal). O mais provável que o local de nascimento de Miguel de Spinoza tenha sido esse.

A família de Spinoza emigrou de Portugal para a Holanda devido às perseguições religiosas. E a Holanda, na época, garantia tolerância religiosa, conta Carvalho. A Holanda foi o país da Europa que mais abrigou refugiados religiosos naquele período porque assegurava a segurança e a liberdade de expressão.

Carvalho conclui que Spinoza trouxe para suas obras os problemas encontrados entre os filósofos portugueses, a espiritualidade judaica e o desejo de viver uma vida moral. Porém, sua filosofia foi sentida e formulada na Holanda. Ele foi vítima de perseguição na comunidade judaica por ter propagado suas teses acerca da separação entre a Teologia e a Filosofia e, com ela, justificar a liberdade de pensar. Acabou excomungado em julho de 1656. Daí, passou a viver solitário em Haia, onde concluiu a *Ética* e morreu.

2. Conceitos fundamentais da filosofia de Spinoza segundo Joaquim de Carvalho

a) Tratado Teológico-Político

Carvalho inicia seu estudo sobre o *Tratado Teológico-Político* de Spinoza reconhecendo nele:

"O marco inicial da crítica bíblica; muitos, e não sem acerto a suprema criação do gênio de Spinoza; todos, assim os que exaltam, como os que o deprimem, ou simplesmente desejam compreender, obra singular" (Carvalho, *Oróbio de Castro e o spinozismo*, p. 41).

O *Tratado Teológico-Político* é fruto de detida meditação. O filósofo interpreta as Escrituras demonstrando que elas nascem da imaginação dos profetas para promover o controle social do povo hebreu. E completa explicando que a liberdade de pensar é a via eficaz para se chegar à paz social. No sentir de Carvalho, Spinoza almeja convencer os teólogos e sacerdotes que as Escrituras não os autorizam à inferência nas decisões do Estado e também não legitima a coação da liberdade de pensamento. Por isso, Spinoza se deixa conduzir pela Razão e critica certas posições expressas na Bíblia com o propósito de atingir a verdade. Carvalho entende que Spinoza é o autor de um manifesto de paz, mas as interpretações do manifesto o tornaram uma declaração de guerra.

Carvalho conta que Spinoza, em carta ao Secretário da Sociedade Real de Londres, afirma que os objetivos de sua obra são: a) romper os obstáculos, postos pelos teólogos, para impedir os homens de filosofarem livremente; b) esclarecer ao vulgo que ele não era ateu; e c) desejar e defender a liberdade de pensamento e de palavra, pois sentia-se ameaçado pela autoridade excessiva. Portanto, o *Tratado* enfrentava questões cruciais do seu tempo.

Spinoza escreveu o *Tratado* associando duas matérias distintas: a Política e a Teologia. Ele considerava que essas matérias são ramificações de um único problema, o da liberdade de pensamento:

"A liberdade de pensamento é igualmente compatível com a lei civil, a paz da consciência e a paz do Estado" (*idem*, p. 45).

Carvalho observa que Spinoza critica a Bíblia com a própria Bíblia sempre com o objetivo de atingir a verdade. O *Tratado*, segundo Carvalho, possui duas espécies de investigação: a primeira de estrutura histórico-filológica acerca da profecia, dos profetas, da vocação do povo eleito, da lei

divina, da instituição do culto e dos milagres; a segunda, exegética, diz respeito à autoria, composição, sentido autêntico dos livros do Antigo Testamento, principalmente o *Pentateuco*. Com esse rigor instaurou resultados inovadores. Spinoza conclui que o Deus apresentado nas Escrituras possui feições humanas, bem como características físicas e paixões dos homens. Sendo assim, esta não era a sua verdadeira face, porque o verdadeiro Deus deveria ser exatamente o contrário deste. No entanto, Carvalho mostra a humanidade do filósofo na abordagem do assunto:

"Sei que sou homem, e posso ter errado; empreguei, porém, toda a diligência em evitar o erro e, sobretudo, em não escrever alguma coisa que brigasse com as leis do país, a liberdade e os bons costumes" (Spinoza, *Tratado Teológico-Político*. p. 374).

b) Ética

Carvalho esclarece que Spinoza tomava a experiência humana como forma de retratar um Universo, cujas estruturas e fenômenos aparecem como são. Para tal, adequou seu pensamento aos fundamentos da Razão, que era a maneira predominante de explicar as coisas na época em que viveu.

Essa Razão teve origem no método cartesiano, que foi utilizado por outros pensadores modernos. Spinoza encontrou no *Racionalismo* a melhor via de compreensão do mundo e a norma exclusiva de uma ação. Para Carvalho, o *Racionalismo* cartesiano define-se pelo pressuposto que tudo o que existe, existe e ocorre necessariamente como ordenação imanente às próprias idéias, seres e eventos.

O método racional consiste em tornar clara e evidente uma explicação sobre o mundo. Trata-se de uma significação na busca da certificação epistemológica. Para isso, buscaram-se fundamentos lógicos e científicos que permitam comprovar a explicação dada. Spinoza recorreu ao método geométrico, com o qual tornou clara e evidente sua concepção sobre o Universo. No sentir de Carvalho, Spinoza intentou demonstrar que aceita por verdadeiro somente o que a compreensão humana entende racionalmente.

A obra de Spinoza é escrita em forma geométrica. Para Carvalho, é a primeira aplicação do método euclidiano a uma concepção sistemática da

realidade do mundo, da existência humana e do fundamento da vida espiritual. Essa ordem é colocada por Spinoza para evitar explicações sobre o Universo que partam dos seres causados, e não da verdadeira substância fundante.

"o filósofo sistematizou a sua concepção de Mundo e da vida, parte de uma noção de Deus e obedece ao ritmo interno de um como que movimento de processão de Deus para a alma humana e de reintegração total da alma humana em Deus, por forma que uma especulação metafísica se remata em reintegração, ou talvez mais propriamente, em redenção moral" (Carvalho, *Introdução à Ética de Spinoza*, p. 228).

Na Filosofia, o conceito "substância" é empregado por vários pensadores com diversos significados. Na Escolástica, por exemplo, "substância" designa o que permanece nas coisas através das sucessivas alterações delas, sendo a essência um suporte do ser. Em Spinoza, a substância possui um sentido diverso. Ela é caracterizada por ser *infinita*, porque nega a duração temporal, constituindo a essência das coisas; *única*, porque não podem existir duas substâncias sem se contradizerem, porque, se assim fosse, elas se anulariam; *necessária*, porque é própria da Natureza que exista; e *iniciada*, porque é causa de si mesma, impossibilitando ser criada por outra coisa.

Carvalho chama a atenção para o fato de o termo *causa de si* aparecer primeiro que o termo *substância*. Isso acontece por a *substância* aparecer antes de mais nada causada ou originada. Então entende-se que Spinoza compreendia o início como sendo a Substância, ou Deus, que possui a causa em si mesmo e é a causa de todas as coisas, conforme se observa no texto que se segue:

"Ser absoluto, infinito é a substância constituída por infinitos atributos dos quais procedem todas as determinações concretas das coisas e eventos, a razão de ser e a unidade de tudo que existe, a única realidade ontologicamente absoluta, na qual se identificam a essência, a existência e a atividade criadora" (*idem*. p. 231) :

Todos os fenômenos e eventos do Universo são necessários. E essa necessidade é própria da substância. Carvalho compreende essa idéia

spinozista como um paralelo com as concepções anteriores em que o dualismo predominava como tentativas de separar o conceito da matéria.

Em Spinoza, o conceito e a matéria coincidem, o que sugere uma interpretação monista da realidade, na qual a identidade de Deus e da Natureza implicam em uma unidade ontológica.

"Implica a identidade de Deus e da Natureza enquanto esta é entendida como unidade ontológica e razão de ser lógica de tudo o que existe" (*idem*. p. 234).

Spinoza, ao admitir a existência de uma única substância e ao identificá-la com Deus e inseri-la na Natureza, aplica sua ontologia a uma concepção panteísta do Universo. O panteísmo de Spinoza consistia em apreender a existência de um ser metafísico e em dar-se nele o parecer físico do mundo natural. Nesse sentido, para Spinoza, Deus aparece como Natureza Naturante, que significa a equivalência entre a Substância, Deus e a Natureza.

"Deus é a condição da pensabilidade e da explicabilidade ontológica e lógica do Universo, e não o ser real infundido nas coisas e subjacente ao acontecer físico" (*idem*. p. 296).

Carvalho observa que essa união sugerida por Spinoza entre a Substância, Deus e a Natureza, seria uma tentativa de explicar a relação existente entre os pensamentos metafísicos e a vida prática. Então, Carvalho identifica duas realidades presentes: uma *substancialista*, que é una, eterna, infinita e imutável; e outra *modal*, que é a realidade que está diversa, temporal, finita e mutável. Essa distinção seria a seqüência necessária da produtividade divina. Portanto, Carvalho observa que essa é uma metafísica do concreto, cujos seres gozam da existência, mas não são a existência.

A gnosologia de Spinoza sugere que o pensamento e extensão são dois atributos divinos capazes de serem compreendidos pelo intelecto humano. Por atributos, entende o que o intelecto identifica na substância; é onde se estabelece a sua essência. Essência, aqui, significa a parte de cada ser como determinante de algo que é único e que determina uma aproximação à Substância. Então, é pelos atributos que o poder da substância se manifesta por um sentido ativo, porque é causa da Natureza e

nela está contida. O pensamento é o aspecto ou a expressão da maneira como a mente considera substância. Desse modo, é a atividade de abstrair pelo intelecto as coisas que se mostram, porém assumindo que todas essas coisas possuem uma substância fundante, que é divina. Já a extensão é tudo aquilo que tem como modo o corpo. A extensão são as coisas do mundo que se identificam com a existência e obedecem aos eventos da Natureza. A união entre o pensamento e a extensão acontece quando Spinoza admite que ambos atributos são divinos. Carvalho interpreta essa união entre o pensamento e a extensão como um processo cognitivo apreendido pela concepção monista do Universo:

"A substância sendo em si, por si e de infinitos atributos bastava-se a si mesma e explica satisfatoriamente a coexistência e o paralelismo do pensamento e a extensão, considerados como atributos de uma só substância e não como substâncias independentes" (*idem*, p. 263).

Isso significa que, para Carvalho, Spinoza procurou explicar o mundo através do conhecimento da causa de tudo e, depois, empenhou-se em explicar o mundo físico. No entanto, não separou os atributos em realidades distintas, porque se o fizesse, admitiria duas substâncias.

Dessa concepção do mundo de Spinoza decorrem duas conseqüências, observa Joaquim de Carvalho. A primeira é o *Racionalismo*, que utiliza a Razão para declarar uma explicação certa e indubitável do real. A segunda é o *Eticismo*, que parte da certeza racional e determina como o homem deve proceder no Universo, de modo que aja conhecendo as causas das coisas e assim age livremente. Para Carvalho, consiste numa passagem da racionalidade para a metafísica e justifica a ação do homem objetivando a busca da felicidade. A felicidade para Spinoza seria a perseguição do bem-estar e da liberdade de consciência.

Todo o esforço da *Ética* se dirige para romper a relação tradicional entre a liberdade e a vontade. A liberdade é definida por Spinoza como decorrente da essência do homem. Então, o homem se define como ente livre. Spinoza dizia ser a liberdade como agir da consciência, na medida em que se conhece a causa e o efeito das coisas da Natureza. E, por isso, esforça-se em obter uma explicação racional do Universo que justifique a ação livre. Seja na política, seja na teologia, o homem deve sentir-se livre

por causa de sua natureza. De modo diverso, a vontade nasce das paixões. As paixões resultam das idéias inadequadas e confusas que possuímos da Natureza. Sendo assim, o homem se guia pela vontade e não conhece a causa e os conceitos das coisas, não age livremente.

Ao reconhecer tal procedimento, Spinoza revela uma idéia clara e distinta do Universo e situa-se na trilha do cartesianismo, mas dando-lhe conseqüências novas.

3. A discussão que se seguiu à divulgação das idéias de Spinoza.

Joaquim de Carvalho examina cuidadosamente o legado de Spinoza. Compreendê-lo significa compreender o que o filósofo deixou de mais inovador. Ele também indica que no século XVIII, os Países Baixos foram considerados asilos para aqueles que se refugiavam das perseguições religiosas. Joaquim de Carvalho entende que essa proteção que os Países Baixos mantinham vinha da exaltação da liberdade de consciência e de tolerância religiosa:

"Todas as religiões tem neste país inteira liberdade de celebrar os seus mistérios e servir Deus como lhes agrada" (Carvalho, *Oróbio de Castro e o Espinosismo*, p. 35).

A Holanda era uma República onde os cidadãos gozavam de inteira liberdade. Spinoza compreendia que a liberdade se conquista com esforço e sua vigência é precária; uma vez perdida, a reconquista é mais difícil por ser mais lenta. Então, Spinoza dedicou-se a tratar a questão da experiência de modo a preservar a liberdade.

Os cidadãos da Holanda prezavam o desprendimento material e a serenidade moral. Diversa de outros países europeus que assumiram a tradição romana, na qual o favor substitui o direito, a licença substitui a liberdade, e a paz civil se firma à custa de humilhações, a Holanda do século XVIII foi solo fértil de inquietações, dissidências e controvérsias religiosas. Essa diversidade de religiões provocou a ilusão de uma religião holandesa. Carvalho lembra que:

"Toda a gente, letrados, burgueses e mesteiros, no íntimo sempre burgueses, discutia questões teológicas; cada qual tinha opinião acerca da predestinação e da graça, ou

interpretava a seu modo as Escrituras e a Revelação" (*idem*, p. 35).

O conteúdo do *Tratado Teológico-Político*, que foi uma interpretação de Spinoza sobre as Sagradas Escrituras, determinou que a comunidade judaica o excomungasse em 27 de julho de 1656. Segundo Carvalho, foi quando Spinoza deixou de ser um judeu rebelde para se tornar um homem livre. Spinoza viveu em solidão, desprotegido e considerado morto para seus familiares. Na solidão tornou-se habilidoso em polir lentes, função que lhe trazia condições para viver.

Spinoza morreu em fevereiro de 1677 e, no ano seguinte, foi proibida a circulação de suas obras. Enquanto isso, cresceu a bibliografia antispinozista atingindo assombroso vulto. Um dos críticos mais duros de Spinoza foi Oróbio de Castro (1620-1687), natural de Portugal, que estudou na Espanha e na França e viveu na Holanda. Oróbio assumiu o judaísmo na Holanda, mudando o nome para Isaac. Essa conversão o transformou em adversário cruel da religião Cristã que antes professara.

Carvalho conta que Oróbio foi reeducado nas sinagogas aliando-se a uma visão ortodoxa do judaísmo e combatendo diversas interpretações religiosas que surgiam. Para atingir o spinozismo, Oróbio refere-se a um divulgador das idéias do filósofo, uma vez que estava interditado de lê-lo. Passados sete anos da morte de Spinoza, Oróbio publicou *Certamen Philosophicum*, dirigindo-o ao spinozista Joham Brandenburgo (?-1691).

Brandenburgo era membro da burguesia holandesa para quem os problemas teológicos e filosóficos assumiram importância vital. Carvalho destaca que a obra de Spinoza despertou Brandenburgo e o incitou a refletir sobre o panteísmo. Carvalho diz que:

"Opera-se no espírito de Brandenburgo a subversão das antigas idéias metafísicas; ao dualismo transcendente e irredutível de Deus e da Natureza sucedia agora a concepção monista da existência absolutamente necessária de um ser Deus sive natura imanente e causa de todas as coisas, agindo por necessidade intrínseca e inevitável" (*idem*, p. 97).

Entretanto, suas idéias afloraram acerca das metafísicas antigas: o dualismo e a irredução de Deus e da Natureza e uma concepção monista da existência necessária de um ser permanente e causa de tudo, agindo por

necessidade. Portanto, Carvalho observa que Brandenburgo não era ateu, embora seus intérpretes o consideraram assim.

Oróbio, ao dirigir-se a Brandenburgo, tinha o objetivo de impor na mente do spinozista a conciliação entre a Fé e a Razão. A obra de Oróbio, *Certamen Philosophicum*, tratava essa questão e significou um relato sobre os rumos do spinozismo como construtor de uma teologia polêmica.

Os spinozistas intentavam separar a Fé e a Razão para justificar a liberdade de cada cidadão. O spinozismo é:

"Estruturalmente uma maneira de conceber a vida e de fruir a sensação de eternidade pela infável identificação com Deus" (*idem*. p. 103).

Spinoza era farto de idéias e pobre de recursos materiais, mas não se rebelava e nem negava o amor intelectual a Deus.

4. Spinoza e a filosofia portuguesa

A consciência portuguesa dedica especial atenção aos problemas de que se ocupou Spinoza, o que ajuda a entender a admiração que Carvalho teve pelo filósofo. Entretanto, a descoberta das obras do pensador foi vagarosa entre os portugueses. Spinoza tornou-se conhecido em Portugal quando ocorreram mudanças que demandaram respostas para as seguintes questões: a) a necessidade de uma abordagem racional dos assuntos religiosos com vistas à tolerância religiosa; e b) a valorização das coisas do homem. Conforme Joaquim de Carvalho, Spinoza contribuiu para a formação da cidadania em Portugal.

Durante o século XIX, explicou Carvalho, estudiosos lusitanos notaram que o discurso filosófico de Spinoza promovia a tolerância e o amor entre os homens. Isso não apenas despertou o interesse pela literatura spinozista, mas permitiu que suas teses fossem abraçadas sob essa perspectiva. Carvalho diz que foi uma vitória de Spinoza no país que expulsou seus pais.

Ao focar a serenidade moral e a espiritualidade de Spinoza, Joaquim de Carvalho destaca que o filósofo contribuiu para consolidar a paz social em Portugal. E uma paz conseguida pelo exercício da liberdade que tem como base o emprego da razão pura equivalente ao amor a Deus como ordenação do mundo.

Conclusão

Joaquim de Carvalho compreendeu que Spinoza intentava utilizar a racionalidade cartesiana para solucionar os problemas éticos vigentes na Europa no início da modernidade. Essa solução, para Carvalho, ajudou a consolidar uma moral laica e favorável à liberdade de pensar.

A interpretação do trabalho historiográfico de Joaquim de Carvalho por José Mauricio de Carvalho (2001) nos revela que o excursus histórico das idéias de Spinoza, que comentamos neste trabalho, cumpria parte do plano de singularizar a tradição filosófica lusitana e que isso foi um aspecto distintivo do modo de trabalhar de Joaquim de Carvalho¹. No cumprimento desse objetivo, Joaquim de Carvalho elabora uma história da filosofia moderna segundo a ótica de uma tradição filosófica portuguesa. Na verdade ele queria dizer que a história da filosofia moderna se esclarece com as tradições nacionais, questão que foi enfrentada recentemente por Prota². Quanto ao seu empenho em situar os problemas discutidos pelo filósofo nas dificuldades de seu tempo trata-se de um procedimento iniciado por José Ortega y Gasset (1883-1955) que o historiador português aprimorou com invulgar talento ao traduzir que cada tempo tem suas preocupações.

Bibliografia

- CARVALHO, Joaquim de. Sobre o Lugar de Origem dos Antepassados de Baruch de Espinosa. *Obra Completa*. v. I. Calouste Gulbenkian, 1992.
- _____. Oróbio de Castro e o Espinosismo. *Obra Completa*. v. II - 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.
- _____. Introdução à Ética de Espinosa. *Obra Completa*. v. II - 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.
- CARVALHO, José Mauricio de. *Caminhos da moral moderna*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.
- _____. *História da filosofia e tradições culturais, um diálogo com Joaquim de Carvalho*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.
- _____. *Meditação sobre os caminhos da moral na gênese do tradicionalismo luso-brasileiro*. Cultura. v. VIII, 2 série, 75-90, 1995.

- PAIM, Antônio, PROTA, Leonardo, RODRIGUES, Ricardo Vélez. *As Grandes Obras da Política em seu Contexto Histórico*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura. 1999.
- PROTA, Leonardo. *As Filosofias Nacionais e a questão da universalidade da Filosofia*. Londrina: UEL. 2000.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Em torno a Galileu*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- RODRIGUES, Ricardo Vélez. *Tópicos Especiais de Filosofia Moderna*. Londrina: UEL. 1995.
- SPINOZA, Baruch de. *Tratado-Político*. Tradução de Manuel de Castro. São Paulo: Nova Cultural. 1996.
- _____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Nacional. 1988.
- _____. *Ética - demonstrada à maneira dos Geômetras*. Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Nova Cultural. 1996.

NOTAS

- 1 - Cf. a pesquisa de pós-doutorado desenvolvida no programa de Pós-Graduação da UFRJ, intitulada "História da filosofia e tradições culturais, um diálogo com Joaquim de Carvålho"
- 2 - Refiro-me à obra "As filosofias nacionais e a questão da universalidade da filosofia", publicada pela EDUEL em 2000.

Platão e a Filosofia da Lógica

Denise Carla de Deus (PIBIC/CNPq/FUNREI)

Orientadora: Prof. Dra. Marilúze Ferreira A e Silva

Resumo

Segundo Kneale¹, embora Platão não apontasse o estudo da lógica formal como um fim em si mesmo, ele é sem dúvida o primeiro grande pensador nos domínios da filosofia da lógica.

O presente trabalho tem por objetivo analisar e discutir o tratamento que Platão deu às questões referentes à natureza da lógica, buscando investigar como estas surgem em suas obras e a natureza da relação entre elas.

Introdução

Segundo Kneale, em Platão a investigação lógica como um fim em si mesma não é favorecida, uma vez que encontra-se vinculada ao estabelecimento de uma verdade moral ou metafísica. Embora não sejam encontrados em seus diálogos nenhum que possua um conteúdo puramente lógico, pode-se verificar, implícitos nos mesmos, a presença de material lógico. O presente trabalho propõe-se a uma discussão sobre o tratamento que Platão dá às questões referentes à natureza da lógica, tomando como base os diálogos *Teeteto* e *Sofista*. Buscaremos investigar o modo como estas questões surgem nos diálogos, além da natureza da relação estabelecida entre elas.

1. A que se pode chamar corretamente de verdadeiro ou falso?

No que se refere à questão da validade e da falsidade, encontramos nos diálogos *Teeteto* e *Sofista*, duas possíveis soluções para determinar “o que se pode chamar corretamente de verdadeiro ou falso” Uma primeira solução estaria vinculada à palavra “frase”, e outra ao “juízo”

No diálogo *Teeteto*, o conhecimento é identificado com a opinião verdadeira. Ao buscar uma definição para o que venha a ser o conhecimento, Teeteto declara:

Dizer que tudo é opinião, Sócrates não é possível, visto haver opinião falsa. Mas pode bem dar-se que conhecimento seja a opinião verdadeira, o que formulo à guisa de respostas. (PLATÃO, *Teeteto*. pp. 64)

Verifica-se neste trecho através do personagem Teeteto, que Platão vincula o critério do valor de verdade da opinião ao conhecimento. Pode-se, então, considerar que o predicado de verdadeiro ou falso aplica-se no âmbito da opinião (doxa).

Para Platão, opinião tem por objeto uma realidade que situada entre o ser e o não-ser, isto é, está localizada entre o mundo instável e fluente da matéria e do devir. Sendo assim, a opinião é efêmera, não podendo permanecer por muito tempo na alma. A opinião situa-se entre a ciência e a ignorância, é caracterizada essencialmente por uma gênese espontânea na qual tanto sensação quanto memória desempenham funções relevantes.

No mesmo *Teeteto*, encontramos uma explicação de Sócrates sobre o que é a formação da dóxa.

Chamas de pensamento àquilo que chamo de pensamento? (...) O diálogo que a alma tem consigo mesma sobre aquilo que vê. Parece-me que quando a alma pensa, não faz mais do que conversar, fazer perguntas e dar respostas afirmar ou negar. (Idem, p 66..)

Podemos observar nessa explicação uma identificação entre a formação da opinião e o que é pensar. Segundo Kneale, essa identificação entre pensamento ou opinião com o falar denota uma transferência dos predicados verdadeiro e falso para a linguagem. A mesma identificação do pensar com um diálogo interior, encontramos no *Sofista*:

Pensamento e discurso são uma e mesma coisa, com a diferença que o diálogo interior da alma consigo mesma que se processa em silêncio recebeu o nome de pensamento. (...) E a corrente que dela, pela boca por meio de sons, recebe o nome de discurso. (PLATÃO, *Sofista*)

Após a identificação do pensamento com um diálogo interior, a discussão dirige-se para a questão da existência da falsidade, Platão considera verdade ou falsidade como características fundamentais do discurso, ou frase.

Assim, quando se fala a teu respeito, porém tratando de coisas outras como sendo as mesmas e do que não é como sendo, simultaneamente combinação, ao que parece, se substantivos e de verbos é de fato e verdadeiramente um discurso falso. (Idem. p. 94)

Entretanto, mais adiante no diálogo, o filósofo, aplica esses predicados à opinião, ao pensamento e à fantasia.

Essas duas possíveis soluções ocorrem devido à polivalência de sentidos da palavra *lógos* - que em grego pode significar: palavra, dito, sentença, conversação, razão, inteligência juízo ou opinião² De um lado, podemos aplicá-los às frases, ou à forma verbal, se considerarmos a afirmação: “Há duas maneiras de exprimir o ser por meio da voz: Uma é o gênero dos substantivos e outra, o dos verbos”.(Idem, p91). Pois isto significa que para Platão, um *lógos* completo deve ter um substantivo e um verbo.

Por outro lado, se tomarmos a afirmação: Pensamento opinião e imaginação: não é evidente de início que todos esses gêneros ocorrem em nossa alma como verdadeiros ou falsos?” (p.94). Poderemos indicar como verdadeiros ou falsos algo que surge na alma, durante seu diálogo consigo própria. Sendo assim, o pensamento a opinião e a fantasia podem corretamente ser classificados como verdadeiro ou falso.

Segundo Kneale³, estas duas respostas aparecem contentemente na história da filosofia da lógica. Sendo atualmente a primeira associada com a palavra frase e a Segunda com juízo.

2. As Relações necessárias

Para Platão, a investigação sobre as relações necessárias devem ser feitas na relação com as Formas. Uma inferência é válida quando no pensamento, segue-se as Formas tais como são. Assim, uma frase pode ser classificada como verdadeira se a composição de suas partes corresponde à mesma relação entre as formas.

As Formas para Platão, corresponde àquilo que, segundo Kneale, os filósofos posteriores chamaram de “universais”. Não são coisas, enquanto matéria, nem são idéias no espírito. A forma é uma característica real correspondente a um termo geral, que se aplica ao particular.

Kneale observa que Platão também usa expressões que sugerem não só que as Formas existem separadamente de todos os particulares, mas também que a Forma é um particular típico a cada espécie ou modelo do qual outros particulares se aproximam. Assim, - continua - freqüentemente, Platão chama “qualquer coisa em si”, como “homem em si”, a “causa em si”

No diálogo *Sofista*, Platão sugere que o pensamento correto consiste em produzir ligações entre as formas. Isto significa que inferir validamente consiste em conectar corretamente as formas tais como são. Sendo assim, para Platão uma frase se faz verdadeira quando suas partes refletem a relação correta entre as formas.

O mais radical processo para acabar com qualquer discurso é isolar cada coisa do seu conjunto, pois o discurso só nos surge pronto, pelo entrelaçamento recíproco das partes. (PLATÃO, *Sofista*. P.88)

O trecho acima, Platão coloca que a linguagem é possível à medida em que se admite uma relação entre as formas. Assim, todo discurso onde algo é, deve ser de algo ou sobre algo. A frase “Teeteto está sentado” (263 A), por exemplo, diz algo sobre Teeteto.

Segundo Platão, “a verdade diz de ti as coisas como realmente são” (263 B). O discurso é, pois, verdadeiro quando faz referência às coisas como são.

3. As Definições

A procura de definições está presente em muitos dos diálogos platônicos. No início do diálogo *Sofista*, Platão deseja definir o termo “sofista”. Segundo Aristóteles, o interesse pelas definições parte de Sócrates e suas tentativas de definir os termos éticos. Na *Metafísica*, Aristóteles diz:

Después de las filosofías mencionadas llegó la teoría de Platón, que en general, está de acuerdo con éstos (los pitagóricos) pero no tiene también cosas propias, al margen de la filosofía de los itálicos. Pues habiendo-se familiarizado desde joven con Crátilo e con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde. Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la Naturaleza en su conjunto mas buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamieto a las definiciones [Platón] aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo [por esta r familiarizado con las opiniones de Heráclito] pensó que esto [lo universal] se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpétuo cambio. Este, pués, llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles stán fuera de éstas [de las ideas], pero según éstas denominam todas [las cosas sensibles] pues por participacion tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que la Espécies. Y en cuanto a la participación, no hizo mas que cambiar el nombre; pues los pitagóricos dicen que los entes son por imitación de los números, y Platón, que son por participación, habiendo cambiado el nombre. (ARISTÓTELES, *Metafísica*. A, 6 987-b)

Mas, segundo Kneale⁴, é provável que Platão influenciou-se pela importância da definição em matemática. Assim, como os matemáticos primitivos, Platão considerava, segundo Kneale, a definição como não arbitrária e informativa.

Para Platão, as definições dos termos como “justiça”, “beleza” ou “cor”, por exemplo, não podem ser determinadas pela maneira com que essas palavras são empregadas numa frase. A validade de uma resposta à pergunta “ O que é o belo”, não pode ser estabelecida à partir do modo como as palavras são empregadas.

A imposição das palavras é, em certo sentido convencional, como coloca Kneale. Diferentes palavras podem ser usadas para designar uma determinada coisa. Isto ocorre, por exemplo, com idiomas diferentes.

Desse modo, em Platão, a definição correta, nada tem a ver com a própria palavra. A definição deve indicar a coisa à qual a palavra se refere. O definido é a natureza comum e universal que está presente em todos os particulares, e que faz com que todos sejam unidos. Assim, a definição à qual podemos chamar de verdadeira, é aquela que possui uma entidade designada por um termo universal, compartilhado por cada indivíduo particular.

Conclusão

Podemos concluir que em Platão, há duas soluções para o problema: “A que se pode chamar corretamente de verdadeiro ou falso?” Platão considera verdade e falsidade como características fundamentais do *lógos*. Em razão da ambigüidade de significados das palavras *lógos*, podemos considerar que esses predicados se aplicam tanto para a opinião, a imaginação e a fantasia, quanto para as frases isto é, para a forma verbal.

As duas soluções encontradas para a questão acima, implicam diretamente na solução encontrada para o problema; “O que torna uma inferência válida?” Para Platão as relações necessárias devem ser feitas com relação às formas. Assim, uma inferência é válida quando ligamos, no pensamento, as Formas tais como realmente são. Mas, Platão também coloca que a linguagem é possível à medida em que admite-se uma relação entre as Formas. Significa que o discurso pode ser chamado de verdadeiro, quando refere-se às coisas como realmente são. Concluimos assim, que como portadores de verdade ou falsidade, Platão considera a *dóxa* e o *lógos*, isto é, o julgamento e a elocução, usados para dar expressão a um juízo.

No que se refere às definições, concluimos que para Platão, as definições é aquela que indica a coisa à qual a palavra se refere. Assim, podemos aplicar à natureza das definições um caráter de essência, ou seja, a definição correta, nada tem a ver com a palavra, mas deve ser dada de acordo com a “coisa em si”

Bibliografia

- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Edición Trilingüe por Valentin Garcia Yebra: Madrid: Gredos, 1990.
- ISIDORO, S.J. Pereira. *Dicionário Grego – Português e Português – Grego*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1951.
- KNEALE, Willian e Martha. *O Desenvolvimento da Lógica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1980.
- PLATÃO, *Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, Universidade Federal do Pará, 1988.
- _____. *Sofista*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

NOTAS

¹ KNEALE, Willian e Martha. *O Desenvolvimento da Lógica*. Lisboa. Calouste Gulbekiam, 1980.

² ISIDORO, S.J. Pereira. *Dicionário Grego – Português e Português – Grego*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1951. Vb. *Lógos (Λογος)*

³ Idem, p.21

⁴ Idem, p.23

A versão de mundo de Nelson Goodman

Ernane Guimarães Neto (bolsista do CNPQ / USP)

Orientador: Luiz Henrique Lopes dos Santos

A história da Filosofia conta nossas tentativas de organizar nosso conhecimento. Tentamos apreender o mundo com nossas investigações. Tentamos convencer nosso mundo com afirmações sobre tudo o que existe. As filosofias, bem como seus autores, são sempre acompanhadas de afecções, pois existir é existir numa contingência. Da mesma forma, conhecer depende de modos e estruturas contingentes. Como resultado, as explicações para a organização da natureza nunca são consideradas fiéis o suficiente à nossa expectativa de realidade. No que se refere à Linguagem, que é meio de apreensão e comunicação do mundo, muitos sistemas foram construídos e reformados e a indeterminação permaneceu: no diálogo entre correntes filosóficas, na errância lingüística, na pluralidade das versões do mundo vigentes.

Os mal-entendidos não são evitados por Nelson Goodman em seu livro *Ways of worldmaking*: eles são evidenciados como característica básica da comunicação, já que os fatos que conhecemos do mundo nos aparecem e são narrados por nós sem convenção fechada de conceitos. Daí tira a primeira tese do sexto capítulo, "The Fabrication of facts": os fatos não são "encontrados", mas criados. O esforço de um filósofo está em reconstruir a versão de mundo que lhe foi dada "pronta" (*ready made*), pois cada versão de mundo tem objetos, mas não necessariamente todos os mesmos¹

Nelson Goodman discute as maneiras como as filosofias ao longo da história tentam arranjar seus conceitos numa **unidade**² em que os objetos não sejam totalmente isolados e possam ser reduzidos a alguma identidade. Para isso, utilizam "ferramentas" como as descritas no início do livro³ Tomemos os pré-socráticos, por exemplo. Tales instaurou a **ordenação** que unia todos os elementos, a água, a partir da observação empírica das ocorrências de água. Essa ordenação de precedência hoje convencionamos chamar *arquê*, para simplificar. Anaximandro não se convenceu com a escolha arbitrária de um elemento entre vários. Imaginando "algo neutro" de que derivassem os outros elementos,

procedeu **suplementação**: a *arqué* deixou de ser concretamente determinada. Demócrito realizou **decomposição** com o conceito de átomo.

Assim, há cerca de dois mil e seiscentos anos, Anaximandro de Mileto teria dito que o mundo equilibrado, justo (*dikaíos*) é indeterminado:

"As coisas têm sua origem e destruição regidas pelo necessário; dão justiça e pena umas às outras por sua injustiça; isto se dá segundo a ordem do tempo."⁴

Apesar dos indícios arqueológicos de que a passagem é recriação de mais de uma pessoa, o termo **indeterminado**, comum entre os comentadores, não aparece explícito. Na verdade, o fato de o trecho **não determinar** o que é o princípio e o fim é a melhor sugestão de reconhecimento do desacordo formal que permeia a criação de conceitos filosóficos. A sentença de Anaximandro, portanto, carrega a indeterminação em suas palavras, em sua construção.

Como pode ser típico da Filosofia esse reconhecimento da indeterminação da *arqué*? Por causa de uma característica inerente à existência: a história. O reconhecimento do tempo como ordenador do equilíbrio também remonta a Anaximandro ("segundo a ordem do tempo") e aos primórdios da Filosofia.

Os conhecimentos que registramos também estão sujeitos à errância: não se trata a evolução cultural humana de uma evolução histórica linear, mas, no mínimo, de uma construção e desconstrução constante.

Desse modo, além da **multiplicidade de opiniões**, existe **pluralidade de extensões semânticas** dos conceitos filosóficos e das palavras e símbolos em geral. Os monistas pretendem que as diferentes afirmações se refiram ao único mundo verdadeiro, culpando as palavras pelas contradições em que esbarramos por não expressarem bem as idéias estáveis. Já os nominalistas, apesar de cientes de que as palavras apenas agrupam seres por semelhanças parciais, freqüentemente vão além dessas semelhanças no uso dos nomes, equivocando diferentes extensões semânticas e abrindo espaço para a contradição.

Nossa época tem utilizado muito uma perspectiva relativista: o sistema declara-se aberto, se reconhece sujeito à deformação da história e denuncia seu próprio caráter efêmero. A vantagem dessa perspectiva, defende Goodman, está no cuidado lingüístico que reconhece ter com a **construção da versão de mundo**. Um problema imediato que decorre do relativismo é a necessidade de distinguir sistemas. Verdades conflitantes precisam ser acomodadas em diferentes versões de mundo. Ao emitir-se

uma afirmação particular sobre o mundo é preciso declarar qual a versão eleita entre tantas diferentes versões de mundo. Afinal, se o relativismo for radical e permitir tamanha abertura a ponto de admitir verdades contraditórias, também levará à inconsistência:

“Embora façamos mundos usando versões, nós não mais fazemos um mundo juntando símbolos ao acaso do que um carpinteiro faz uma cadeira juntando madeira ao acaso. Os múltiplos mundos que aprovo são apenas mundos atuais criados por versões verdadeiras ou corretas e em resposta a elas. Mundos possíveis ou impossíveis que correspondam a versões falsas não têm lugar em minha filosofia.”⁵

Podemos entender o relativismo como acolhedor do pluralismo. A descrença no monismo deve-se tanto à afirmação do valor de haver alternativas possíveis entre as filosofias quanto ao reconhecimento do enviesamento a que nos podem dirigir certas visões de mundo. No entanto, como conseqüência da falta de *arqué* unívoca, sistema filosófico único ou modelo fechado para a comunicação, é preciso que a estrutura interna, a **construção** de qualquer objeto comunicativo, tenha pretensão de auto-suficiência, apesar da falibilidade dos símbolos que utilizamos. Goodman sugere uma construção que associe relativismo a nominalismo.

Goodman considera o nominalismo uma forma séria de controlar o relativismo. Responde às objeções à possibilidade de conciliar um ao outro definindo sua vertente nominalista:

“Embora um sistema nominalista fale somente de indivíduos, banindo o assunto de classes, ele pode tomar qualquer coisa como um indivíduo; isto é, a proibição nominalística é contra a propagação irresponsável de entidades a partir de uma base qualquer de indivíduos escolhida.”⁶

Dessa forma, o nominalismo serve para tornar as relativas versões de mundo fechadas em seus respectivos léxicos e objetivos particulares, contornando o problema da indeterminação. Goodman desconsidera a possibilidade de uma versão de mundo abarcar o mundo todo, porque para construí-la seria necessário determinar (nomear) individualmente todas as entidades contidas pelo mundo.

Pode-se definir, portanto, uma versão de mundo como **a estrutura de relações que se constrói**. As relações, sejam elas valorações de verdade, distinções de ênfase, ordem etc., são declaradas pelas suas características nominais.

A combinação de Goodman permite o que ele posteriormente chamou, em seu livro *Of mind and other matters*, “vacilação judiciosa” (*judicious vacillation*; pág. 32): cada versão de mundo é monista, como por exemplo as excludentes versões de mundo de ondas ou de partículas. O físico pluralista, no entanto, pode trabalhar ora com um sistema ora com outro, de acordo com a conveniência, sem arruinar a validade de seu trabalho.

Outro exemplo de vacilação, que no caso careceu do controle nominalista, Goodman dá no quinto capítulo de *Ways of Worldmaking*, no qual descreve um dos experimentos psicológicos de Paul Kolars sobre “movimentação aparente”. Naquele experimento, um ponto permanecia aceso numa tela perante o olhar de um observador. Quando a luz se apagava, outra se acendia na tela a distância e intervalo de tempo adequados para que a maioria dos observadores tivesse a sensação de presenciar o movimento de somente um ponto na tela. Esse resultado foi considerado típico, mas não universal; afinal, foram muito numerosos os casos dos que não viam o movimento, apelidados “realistas ingênuos”. Mesmo que veja o movimento aparente, ao responder à pergunta “o que você viu?”, o observador pode vacilar entre a versão de mundo de seus olhos ou a mecânica do experimento. Não parece plausível, no entanto, que alguém fizesse uma asserção do tipo “havia dois pontos se movimentando em rotas independentes”, que seria considerada correspondente a uma versão falsa do mundo.

No sexto capítulo de seu livro, Goodman retoma o exemplo para explorar as conseqüências de seu nominalismo:

“Como podemos reelaborar aquela instrução, sem prejudicar a resposta, de modo a evitar tal ‘mal-entendido’? Pedir para ele [o observador] não usar sua experiência prévia e evitar conceitualização o deixará obviamente mudo, pois para falar ele precisa de palavras.

O melhor que podemos fazer é especificar que termos, o vocabulário a utilizar, dizendo para ele descrever o que vê em termos perceptivos ou fenomênicos ao invés de físicos. [...] Que os instrumentos a utilizar na modelagem dos fatos tenham que ser especificados torna sem sentido qualquer identificação do físico ao real e do perceptivo ao meramente aparente.”⁷

Assim, a característica restritiva do nominalismo está em fixar rigidamente os elementos individuais da versão. Isso implica que a estrutura de uma versão depende mais de sua coesão que da objetividade de

seus símbolos. Em outras palavras, para Goodman, a Linguagem não é muita coisa sem Metalinguagem. Resta o problema de que toda ou quase toda construção de mundo é feita com muitas coisas que não são fórmulas lógicas, portanto, não são passíveis de valor de verdade. A classificação depende de convenção. Conceitos são feitos metaforicamente; descrições podem ser sensoriais, não verbais etc. Entre muitas possíveis asserções coerentes sobre algo, cada versão de mundo assume uma como verdadeira, certa ou conveniente, de acordo com seus critérios de classificação e correção, os quais são entidades do sistema.

A indeterminação não pode, portanto, ser resolvida, mas apenas atenuada: é responsabilidade ética do emissor determinar seus pressupostos e critérios de classificação e correção para que o interlocutor possa ter uma menos vaga idéia da relação entre o significado de uma palavrinha na versão de mundo de um e o significado da mesma palavrinha no sistema de outro.

Podemos exemplificar as conseqüências desse pensamento na área do conhecimento que chamamos Estética, que Goodman não distingue das outras formas de fazer mundo senão por "sintomas", como por exemplo a assunção proposital de polissemia. A Arte se diferencia da ciência menos pelo que se dá a conhecer que pelo modo de conhecer: a Ciência aponta seus conceitos para o mundo concreto, enquanto a Arte atrai exemplos concretos para seu sistema interno.

No quarto capítulo de *Ways of worldmaking*, Goodman apresenta um típico problema estético ao qual chama "o dilema purista"⁸:

Se o que importa para a obra funcionar como arte é extrínseco, ela é simbólica; se o que importa é intrínseco, a obra é "arte pura" A simbolização extrínseca é contraditória ao sentido intrínseco. Ou há obra pura ou obra simbólica.

A argumentação de Goodman "foge aos chifres" do dilema: não há artifício sem escolha simbólica, já que no mundo historial tudo é afetado por propriedades extrínsecas. Por isso, para que a arte continue sendo arte por um pouco mais de tempo que o momento de inspiração do autor, há a necessidade de escolher as características simbolizantes que sirvam para isso. Essa distinção entre Arte e Ciência, de fato, só é útil para a História. Por exemplo, a caracterização das personagens: se a personagem de uma obra é definida por seus discursos, é difícil determinar se lemos um texto filosófico ou artístico. Se a personagem é definida por suas características psicológicas e sociais, qualquer distanciamento cultural vai privilegiar a

leitura sociológica da obra, ou seja, o sistema pelo qual foi construída a obra, ao invés da leitura estética, que privilegiaria a construção de um sistema interno à obra. O sistema filosófico, a expressão artística, a convenção social, não devem ser interpretados como remetendo diretamente ao mundo concreto: a metalinguagem acaba sendo a linguagem mais segura.

Somente as sugestões internas, os símbolos escolhidos podem direcionar a interpretação, já que dos símbolos não podemos escapar. Às vezes, a mão-de-obra especializada, representada por artistas e filósofos, utiliza as ferramentas lingüísticas de seus mestres para resolver problemas diferentes dos do passado. Essa preferência pela simbolização extrínseca é opção por dar ao interlocutor a difícil tarefa de abarcar a história na mente, em detrimento de assumir a também difícil, mas para Goodman mais realizável, tarefa de criar para cada novo trabalho uma linguagem própria. Talvez ele tenha a história a seu favor: o saber de muitos gregos foi pesquisado e **referido** por Hesíodo e hoje se classifica mais pejorativamente como mitologia do que como Arte ou Ciência; o saber de muitos gregos foi pesquisado e **reestruturado** por Anaximandro e hoje é chamado Filosofia.

Bibliografia

GOODMAN, Nelson. *Ways of worldmaking*. Indianapolis: Hackett, 1978, 1992.

————— *Of mind and other matters*. Cambridge: Harvard U., 1984.

PUTNAM, Hilary. "Reflections on Goodman's *Ways of worldmaking*" In *The Journal of Philosophy*, v. 76/II. Novembro de 1979.

NOTAS

¹ "As meanings vanish in favor of certain relationships among terms, so facts vanish in favor of certain relationships among versions" *Ways of worldmaking*, pág. 93. Dá o exemplo do pôr-do-sol: as declarações de quais objetos do cenário se movem, e como (o sol se põe ou a terra gira etc.), evidenciam versões de mundo não coextensivas.

² *Ways of worldmaking*, cap. VI, pág 97.

³ *Ways of worldmaking*, págs. 7-17.

⁴ “*ex hōn dè he génesís estí tois ousi kai ten phtoràn eis tauta gínesthai katà tó khreón; didónai gar autà díken kai tísin allélois tes adikías katà tèn khronou táxin.*”

5 “Though we make worlds by making versions, we no more make a world by putting symbols together at random than a carpenter makes a chair by putting pieces of wood together at random. The multiple worlds I countenance are just actual worlds made by and answering to true or right versions. Worlds possible or impossible supposedly answering to false versions have no place in my philosophy.” *Ways of worldmaking*, pág. 94.

⁶ *Ways of worldmaking*, págs. 94-95. *Confrontar Of mind and other matters*, pág. 52.

⁷ *Ways of worldmaking*, pág. 92.

⁸ *Ways of worldmaking*, págs. 59-63.

O pensar na filosofia de Hannah Arendt: uma faculdade que distancia o homem da banalidade do mal.

Fábio Abreu dos Passos (Universidade Federal de São João Del - Rei).

Orientadora: Glória Maria Ferreira Ribeiro.

Faculdade do pensar é o que distingue o homem de qualquer outro ser vivente. Que nos faz “santos” ou “demônios” Que nos dá asas para nos aventurarmos por caminhos que nossa vã pequenez cognitiva não suporta, mas que, mesmo assim insiste em voar. Que “brinca” de querer conhecer os mistérios de Deus, da liberdade e da imortalidade da alma. Que quebra todas as regras e doutrinas convencionais. Que é desprezada, pois não produz resultados práticos que a “multidão” deseja ver, pois sua utilidade se encontra em si própria e que, contemporaneamente falando, está tão ausente das nossas mentes... Qual será este motivo? Será a conjuntura sócio-cultural na qual nos situamos, com sua velocidade eloqüente e seu “modo de ser” insignificamente descartável? Preguiça para efetuar, como diz Platão, “o diálogo silencioso do eu comigo mesmo”¹, que nos faz reconhecer nosso próprio eu, que às vezes nos parece tão distante e estranho?

Quando a alma pensa, não faz outra coisa senão discutir consigo mesma por meio de perguntas e respostas, afirmações e negações; e quando, mais cedo ou mais tarde, ou então de repente, decidi-se, assevera e não duvida mais, dizemos que ela chegou a uma opinião.²

Esta faculdade de pensar, uma das atividades do espírito humano, que se constitui como sendo um diálogo antecipado de mim com os outros, que não pensa “alguma coisa”, mas sobre “alguma coisa”, teria a capacidade de desfazer o mal, ou mais precisamente falando, “a banalização do mal” – fenômeno contemporâneo, fruto das entranhas do totalitarismo, regime que se caracteriza como sendo uma prática do Estado totalitário, vale dizer, do Estado que pretende controlar a vida dos seus

cidadãos, preenchendo totalmente todos os espaços da vida humana, massificando o indivíduo até que ele perca toda a sua condição humana.

A pergunta que agora lançamos no ar é: se a faculdade de pensar possui a capacidade de fazer com que o homem se abstenha de praticar o mal, será por nós desenvolvida ao longo deste trabalho em um processo dialeticamente progressivo, até que alcancemos uma possível resposta. Entretanto, por hora, fixaremos nossa atenção para melhor compreender quem foi a mulher Hannah Arendt, para depois, possuidores de algum conhecimento acerca de sua filosofia política, possamos retomar esta questão tão fundamental na obra desta filósofa.

Cientista política e vítima do racismo anti-semita, Hannah Arendt tornou-se um dos grandes nomes do pensamento político contemporâneo por seus estudos sobre os regimes totalitários e sua visão crítica da questão judaica. A liberdade, o abandono das tradições culturais e a administração tecnocrática da sociedade foram alguns de seus temas principais.

Nascida em Hannover, Alemanha, em 14 de outubro de 1906, Hannah Arendt doutorou-se em filosofia em 1928, na Universidade de Heidelberg, com a tese sobre *O amor em Santo Agostinho*. Com a chegada dos nazistas ao poder, em 1933, fugiu para Paris, onde trabalhou como assistente social, atendendo a refugiados judeus. Foi aluna de Karl Jaspers e Martin Heidegger e, em 1940, casou-se com o professor de história da arte Heinrich Bluecher. A ocupação da França pelos nazistas obrigou-a a novo exílio. Em 1941 partiu para os Estados Unidos da América. Naturalizou-se cidadã americana em 1951, ano em que publicou sua obra mais significativa, *Origins of Totalitarianism (Origens do Totalitarismo)*, pela qual tornou-se conhecida e respeitada nos meios intelectuais. Com *Eichmann em Jerusalém*, publicado no ano de 1963, suscitou muitas polêmicas ao denunciar o papel das lideranças judaicas no extermínio nazista da Segunda Guerra Mundial. Hannah Arendt descreve o fenômeno totalitário como uma forma de dominação própria da modernidade, baseada na organização burocrática das massas, no terror e na ideologia. Como exemplos cita os desdobramentos da utopia socialista em suas versões nazista e stalinista. Na raiz do totalitarismo situa o anti-semitismo moderno, manipulado como instrumento de poder, e o imperialismo surgido nos países europeus no século XIX. Nos ensaios sobre as revoluções francesa e americana destaca a importância da ação conjunta

como fonte de autoridade. Em *Between Past and Future (Entre o Passado e o Futuro)*, publicado em 1961, afirma que a palavra e a ação, para se converterem em política, requerem a existência de um espaço que permita o aparecimento da liberdade. Após vários anos de atividade docente na Universidade de Chicago e na New School for Social Research, em Nova York, Hannah Arendt morreu nesta cidade em 4 de dezembro de 1975, deixando inacabada sua última grande obra intitulada de “*A vida do espírito: o pensar o querer e o julgar*”, obra esta que, em sua primeira parte, servirá como texto base de nossa pesquisa.

Contextualizada a vida e a obra de Arendt, retomemos nossa discussão inicial, a qual norteia todo este trabalho.

Em 1961 Hannah Arendt vai a Jerusalém como correspondente do Jornal New York, a fim de assistir ao julgamento do processo do oficial nazista Adolf Eichmann, acusado de participação nas mortes de inúmeros judeus em campos de concentração. É a partir desse acontecimento que o pensamento filosófico de Arendt irá nortear-se para tentar compreender as atividades do espírito humano. Este encontro teve para ela o caráter de um espanto, que a fez se referir a Platão, para quem o início de toda filosofia é *thaumadzein*, o espanto maravilhoso em face de tudo o que é como é, tal qual diz o próprio Platão: “Pois do que o filósofo mais sofre é do espanto, pois não há outro início para a filosofia senão o espanto (...)”³

Para Arendt este espanto iniciador de toda filosofia possuiu a roupagem característica da “banalidade do mal”, sobre a forma de um acusado que se constituía como sendo um homem banal, sem grandes motivações ideológicas nem engajamento político, apenas um homem comum, com um comportamento que ela denominou de “vazio de pensamento”, a irreflexão caracteristicamente institucionalizada pelos regimes totalitários. Sobre este espanto, Hannah Arendt assim o descreve: Foi essa ausência de pensamento – uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de parar e pensar – que despertou meu interesse.⁴

Prosseguindo com sua reflexão introdutória acerca das razões motivadoras que fizeram com que ela se detivesse nesta pesquisa sobre a faculdade do pensar, especificamente contida na primeira parte de *A vida do espírito*, ela diz:

Foi, portanto, o julgamento de Eichmann que despertou meu interesse por esse tema. Mas, além disto, também essas questões morais que tem origem na experiência real e se chocam com a sabedoria de todas as épocas – não só com as várias respostas tradicionais que a “ética”, um ramo da filosofia, ofereceu para o problema do mal, também com as respostas muito mais amplas que a filosofia tem, prontas, para a questão menos urgente “O que é o pensar?” – renovaram em mim certas dúvidas.⁵

Partindo deste espanto, Arendt regressa ao caminho da filosofia propriamente dito, já ao findar de sua vida, com a obra *A vida do espírito*, que nos convida a refletir sobre a questão do pensar. Desta forma, a primeira parte desta obra intitula-se *O pensar*. Arendt é motivada a trilhar pelos tortuosos, perigosos e incertos caminhos que podem desvelar os mistérios da faculdade do pensar devido ao já referido fato que teria inúmeras repercussões em sua vida, ou seja, o caso Eichmann, uma figura que despertou a imaginação de Arendt, que aguardava deparar-se com a personificação do mal:

Aprendemos que o mal é algo demoníaco; sua encarnação é Satã, “um raio caído do céu” (Lucas 10:18), ou Lúcifer, o anjo decaído (“**O demônio também é um anjo**”, Unamuno), cujo pecado é o orgulho (“**orgulho como Lúcifer**”), isto é, aquela superbia de que só os melhores são capazes: eles não querem servir a Deus, mas ser como Ele.⁶

Mas, ao contrario, deparou-se com uma figura até de certa forma insignificante. O que se destacava em Eichmann era sua “extrema superficialidade e sua profunda incapacidade de pensar”, como nos diz Nádía Souki, em um de seus textos intitulado *Hannah Arendt e a banalidade do mal*⁷, ou seja, por trás de toda a carapaça monstruosa que caracterizou os agentes do sistema nazista, e especificamente Eichmann, o que Arendt percebera “era algo inteiramente negativo: sua irreflexão”⁸, a superficialidade do pensar. Neste sentido, em carta a Jaspers⁹, em 1951,

Hannah Arendt diz: “Eu não sei o que é o mal radical, mas sei que ele tem a ver com este fenômeno: a superfluidade dos homens enquanto homens” O homem Eichmann, desta forma, caracterizava o homem contemporâneo: autômato, “mais um” ingrediente e não “o” ingrediente na massa social formada pelos regimes totalitários. Desta forma, Nádia Souki assim o caracteriza:

Por mais extraordinário que fossem os atos, neste caso, o agente não era nem monstruoso, nem demoníaco; a única característica específica que se podia detectar em seu passado, bem como em seu comportamento durante o julgamento e o inquérito policial que o precedeu, afigurava-se como algo totalmente negativo: não se tratava de estupidez, mas de uma curiosa e bastante autêntica incapacidade de pensar.¹⁰

Esta incapacidade de pensar, detectada no modo de “ser” de Adolf Eichmann, é que irá suscitar em Arendt a determinação do conceito de “banalidade do mal”, que de forma alguma se configura como sendo uma tentativa de minimizar ou diminuir o sofrimento que passaram os judeus nos campos de concentração. O que ela pretendia era contextualizar esta nova modalidade de mal, que foi fecundada pelo regime totalitário. Neste sentido, “(...) o mal não possui nem profundidade nem dimensão demoníaca (...)” “(...) essa é sua ‘banalidade’ Somente o bem tem profundidade e pode ser radical”¹¹ Desta forma, a função da banalidade do mal é a de ocultar o verdadeiro sentido, o verdadeiro escândalo do mal.

Na perspectiva da abordagem da faculdade do pensar como atividade do espírito humano, especificamente na obra *A vida do espírito*, Arendt abre margem não só para um confronto, mas também para um diálogo com a “história da Filosofia” a respeito do pensar e com a obscura teoria acerca da distinção entre pensar e conhecer, ou seja, entre *Vernunft* “razão” e *Verstand* “intelecto” Este diálogo se faz, principalmente, com o filósofo Immanuel Kant (1724-1808), filósofo com quem ela manterá profundos e constantes diálogos e que, desta feita, não poderíamos deixar de mencioná-lo, pois toda esta filosofia de Arendt terá como pano de fundo as teorias kantianas. Neste sentido, ela tentará explicar a diferença que há

entre *Vernunft e Verstand*, inserindo-os em um contexto político-filosófico. Esta filósofa tenta dar um passo a mais nesta questão, pois como ela mesma diz:

Embora houvesse insistido nessa distinção, Kant estava ainda tão fortemente tolhido pelo enorme peso da tradição metafísica que não pôde afastar-se de seu tema tradicional, ou seja, daqueles tópicos que se podiam provar incognoscíveis; e embora justificasse a necessidade da razão pensar além dos limites do que pode ser conhecido, permaneceu inconsciente com relação ao fato de que a necessidade humana de refletir acompanha quase tudo o que acontece ao homem, tanto coisas que conhece como as que nunca poderá conhecer. Por tê-la justificado unicamente em termos dessas questões últimas, Kant não se deu conta inteiramente da medida em que havia liberado a razão, a habilidade de pensar.¹²

Hannah Arendt tentará compreender *Vernunft* “razão” e *Verstand* “intelecto” a partir do que ela tematizou como “falácias metafísicas”, como, por exemplo, aquela que Arendt considera a mais importante, que é o fato de interpretar o significado dentro do modelo da verdade, priorizando a verdade sobre o significado. Configura-se que o pensar se caracteriza como sendo uma necessidade urgente da razão de alçar vôos para além da cognoscibilidade, que servem de pistas para uma investigação acerca da faculdade de pensar.

Para que o homem possa readquirir sua condição humana, ele necessita “restabelecer o hábito” de pensar. A partir de agora, retomaremos a questão que no início desta pesquisa havíamos levantado, a fim de tentarmos respondê-la, ou seja, se o fato de pensar elimina as possibilidades de se cometer atos maléficis.

Para Arendt a pré-condição que libertará o homem da massificação totalitária, que no dizer de Souki tem por objetivo “eliminar a capacidade de distinguir a verdade da falsidade, a realidade da ficção, ou seja, abolir a capacidade de sentir em comum e pensar por si mesmo”,¹³ que extingue o “vazio de pensamento” que se constitui em uma experiência humana artificial, algo forjado pelas conseqüências... Conseqüências do fenômeno totalitário, pois a faculdade do pensar é uma atividade do espírito que está presente em todos nós. Deste modo:

O fato de que o estar só, enquanto dura a atividade do pensar, transforma a mera consciência de si – que provavelmente compartilhamos com os animais superiores – em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural. E é essa *dualidade* do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde.¹⁴

O fato de que o estar só, enquanto dura a atividade do pensar, transforma a mera consciência de si – que provavelmente compartilhamos com os animais superiores – em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural. E é essa *dualidade* do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde.¹⁵

Mas é necessário salientar, e aqui nós começamos a responder a nossa questão inicial, que o ato de pensar – que possui como ponto de partida e de abastecimento o senso comum, que no entendimento de Arendt constitui-se em um “sentido interno”, ou seja, em um “sexto sentido”, princípio que torna coeso os outros cinco sentidos – que o pensamento não produz resultados práticos que a “multidão” deseja ver, ele se caracteriza pela capacidade de quebrar todas as regras e doutrinas convencionais, de criar significado, que não pensa “alguma coisa”, mas sim “sobre alguma coisa”, mas que não deixa nada de tangível atrás de si, enfim, o pensamento constitui para si o seu próprio fim, sua própria utilidade. Neste sentido, como pode então o pensamento abster o homem de praticar atos maléficis, se a atividade do pensar não produz nenhum efeito? A resposta está no fato de que o pensamento abre as linhas iniciais para o julgar, neste sentido, “o juízo é o derivado do efeito libertador produzido pela faculdade do pensar. Ele realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências”¹⁶ Lembremos que as três faculdades: o pensar, o querer e o julgar, são atividades do espírito humano, são indissociáveis e estão em plena comunhão entre si para permitir ao homem a possibilidade da execução da natalidade, isto é, do ato de realizar, de começar o novo constantemente, pois isto faz parte da essencialidade humana.

Percebemos que o contrário da prática da faculdade do pensar inaugura uma nova modalidade de homem: o homem massa, sem figura, sem semblante, sem vontade e ação.

Disso resulta que a ausência de pensamento, ao proteger os indivíduos contra os perigos da investigação, ensina-os a aderir rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever em determinada época para uma determinada sociedade – essa ausência induz ao conformismo. Essas são contingências que obrigam o homem à não-pensar e, ao mesmo tempo, a se submeter.¹⁷

Esta submissão refere-se ao regime totalitário que produzia um tipo de contingência para o surgimento do fenômeno do “vazio de pensamento”. Esta contingência faz com que tudo esteja em movimento, em contínuo fluxo, desfazendo “quase” todas as possibilidades de instauração do “cenário” propício para a realização da faculdade do pensar, pois para realizá-la é necessário um “pare-e-pense” ou seja, é preciso saltar do mundo das aparências por um instante, sem, contudo, transcendê-lo, para poder compreendê-lo, criar significados de e sobre ele.

O resultado da prática da atividade do pensar pode ser assim descrito, como o fez Nádja Souki:

(...) o pensamento, reflexão sobre o significado das coisas, é uma condição necessária, mas não suficiente para se resistir ao mal; e somente em sua relação como juízo, que é uma faculdade própria, ele pode efetivar sua plena realização como capacidade de autonomia, sem contraposição ao conformismo de todos os tipos.¹⁸

Percebemos que a filosofia de Hannah Arendt está sempre permeada por elementos políticos, principalmente aqueles cujo pano de fundo está relacionado à tentativa de explicitação do totalitarismo. A discussão que propusemos se faz fecunda nos dias atuais, pois nuances deste regime ainda se fazem presentes, mesmo que encobertos por máscaras de cunho democrático que querem e necessitam iludir o espectador para se fazerem “existir” em todas as relações humanas, impedido-as de se realizarem em sua essencialidade.

A reflexão sobre o fenômeno da banalização do mal que se fomenta pela ausência da faculdade do pensar não possui de forma alguma características anacrônicas, pois atitudes causadas pela irreflexão fazem parte da história do homem e, provavelmente continuarão a fazer não de uma forma homogênea, pois ainda existem homens que sentem filosofia.

Bibliografia

- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. Sonia Orieta HEINRICH. São Paulo: Diagrama e Texto, 1983.
- _____. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.

NOTAS

¹ Platão, *Teeteto*, 190e, 191a.

² Idem.

³ Platão, *Teeteto*.

⁴ Arendt, *A vida do espírito*, p. 06.

⁵ Arendt, *A vida do espírito*, p. 07.

⁶ Idem.

⁷ *Extensão*, p. 53.

⁸ Idem.

⁹ Arendt, *Origens do totalitarismo*, p. 510.

¹⁰ Souki, *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, p. 92.

¹¹ Scholem, *Le procès Eichmann: un débat avec Hannah Arendt*, p. 228.

¹² Arendt, *A vida do espírito*, p. 13.

¹³ Souki, *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, p. 131.

¹⁴ Arendt, *A vida do espírito*: o pensar o querer e o julgar, p. 139.

¹⁵ Arendt, *A vida do espírito*: o pensar o querer e o julgar, p. 139.

¹⁶ Souki, *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, p. 131.

¹⁷ Souki, *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, p. 129.

¹⁸ Idem, p. 133.

Apropriação dos Mitos no Diálogo Êutifron

Flávio Clementino da Silva (UFMG)

Orientador: Prof. Marcelo Pimenta

“A Imaginação é mais importante do que o conhecimento”

EINSTEIN.

“Também o amante do mito é de algum modo filósofo”

ARISTÓTELES.

1 - Introdução

Geralmente quando nos referimos ao mito, principalmente na poesia, estamos nos remetendo, na maioria das vezes, a relatos que tratam de grandes feitos heróicos considerados freqüentemente como fundamento para uma determinada comunidade. Os mitos podem tratar dos mais diversos assuntos, desde “explicações” de fenômenos naturais até questões relativas à alma humana. São numerosos, variados, podem ser encontrados nas obras poéticas (epopéias, tragédias e comédias) e sofrem contínuas alterações pela imaginação popular, ao longo dos séculos. Eles são também extremamente utilizados pelos filósofos e constituem presença marcante na argumentação filosófica, em particular nos diálogos platônicos.

Segundo Droz, no seu livro *Os Mitos Platônicos*¹, podemos encontrar cinco diferentes formas², diferentes características, na utilização dos mitos no conjunto da obra platônica. Geralmente são utilizados de forma irônica ou, muitas das vezes, para serem criticados e servindo de “pano de fundo” para uma crítica à tradição grega. Assim sendo, verificamos uma atitude complexa e oscilante por parte de Platão em relação aos mitos.

Fato esse que justifica um estudo mais aprofundado de cada passagem separadamente e, nesse sentido, relacionando-a com o contexto da obra. Neste caso, tomaremos o diálogo *Êutifron* como base.

2 – O problema de Êutifron

Como sabemos, Platão foi, entre os gregos, um grande crítico da escrita, e no entanto, foi um dos que mais escreveu, o que parece ser contraditório; mas temos que observar que Platão opta por escrever na forma de diálogo, para manter uma proximidade maior com a tradição oral e, da mesma forma, com o gênero literário predominante na sua época, ou seja, a poesia trágica. Assim sendo, seus textos teriam uma proximidade com o modo no qual as discussões e argumentações eram feitas na sua época.

A maior parte dos diálogos de Platão traz Sócrates como principal personagem e um outro interlocutor que raramente aparece em destaque. Nesses textos, Sócrates direciona suas perguntas ao outro, ou outros interlocutores que são, mais cedo ou mais tarde, levados a cair em contradição. Nesses diálogos é sempre o interlocutor de Sócrates que aparece com um saber. É uma pessoa que sabe algo, tal como no diálogo *Éutifron*, por exemplo, no qual temos Éutifron (personagem), que afirma saber a opinião dos deuses sobre a piedade. É nesse ponto que veremos uma argumentação socrática no sentido de verificar a legitimidade da pretensão deste saber.

O que você faria se de repente se visse testemunhando um crime com vítima fatal? Provavelmente comunicaria às autoridades? E se o criminoso fosse um conhecido? Um parente próximo? As coisas se dificultariam um pouco. E se fosse seu pai? Aí sim a história mudaria seu rumo. E para complicar mais a situação vamos nos situar na época em que viveram Sócrates e seus discípulos, Atenas, final de Séc IV a.C. onde era de extrema importância para o cidadão a participação na política e nas coisas diretamente relacionadas à cidade. Impasse difícil de ser resolvido. Como denunciar uma pessoa que acaba de cometer um crime sendo essa pessoa seu pai? E como defendê-la, sabendo que dessa forma você estará agindo de forma contrária à lei?

Pois é exatamente esse o problema que enfrenta Éutifron, interlocutor de Sócrates.

É nesse diálogo que Sócrates toma conhecimento da acusação que Meleto, Anito e Lícon levantaram contra ele. Sócrates vai até o Pórtico para fazer um pré-depoimento onde se encontra com Éutifron, um adivinho que

pretende possuir alguns conhecimentos sobre os deuses, com quem inicia mais um de seus diálogos.

Embora o motivo que leva Sócrates até o Pórtico seja uma acusação, esse diálogo nada ou quase nada pode nos acrescentar a esse respeito ao tratarmos de fatos históricos, pois aqui não encontramos nenhuma referência histórica, muito menos datas. Porém, o assunto tratado está na raiz do problema em que se encontra Sócrates. Como nos é sabido, a acusação que o leva à pena capital é de *impiedade* e de *corromper os jovens da cidade*. E, nesse diálogo, embora termine em aporia, podemos perceber indicações sobre o que é ser piedoso na concepção socrática.

Êutifron acusa seu pai de ser culpado de um assassinato ocorrido na fazenda da família, onde um trabalhador, após uma briga, acaba sendo morto por outro escravo. Seu pai, ao saber do acontecido, amarra esse escravo e o joga dentro de uma vala até saber o que fazer com ele. Depois de ficar no frio e passar fome, acaba morrendo, crime pelo qual seu pai está sendo culpado.

Com certeza Êutifron tinha algumas obrigações que devia a seu pai simplesmente pelo fato de ser seu filho. No entanto, ele também devia obrigações à cidade enquanto cidadão e devia fazer justiça, mas o que fazer nessa ocasião? Seguir a justiça e levar seu pai ao julgamento ou deixar essa questão de lado por se tratar de seu pai? Com certeza, a relação afetiva entre Êutifron e o pai era mais forte do que a de Êutifron e o escravo, mas mesmo assim iria acusar seu pai sem hesitar.

2.1 – A dúvida de Sócrates e o saber de Eutífron

Na verdade, um filho acusar o pai de homicídio não era um ato comum. No entanto, Êutifron afirma estar agindo da melhor forma possível aos olhos dos deuses. Espantado com toda essa firmeza, Sócrates pergunta a Êutifron se ele não se importa em cometer algum tipo de crueldade contra seu pai, ao mover tal processo, como grande conhecedor da opinião dos deuses a respeito do que é ou não ser piedoso, e tem a seguinte resposta:

“... assim, Sócrates, eu não teria utilidade alguma e não me distinguiria dos mais comuns dos homens”³

Logo após essa afirmação, Sócrates inicia, com sua apurada argumentação, uma investida sobre o que é ser ímpio ou piedoso. E, logo no início, depara-se com as seguintes palavras de Êtífron:

“Digo que é piedoso isso mesmo que farei agora, pois em se tratando de homicídios, roubos, sacrilégios ou qualquer outro crime, a piedade impõe o castigo do culpado, seja este pai, mãe ou outra pessoa qualquer; não agir assim é ímpio”⁴

Agir assim, segundo Êtífron, é a melhor coisa possível a se fazer no momento, e não é em vão que diz tal coisa. Êtífron utiliza como base um dos elementos mais importantes presentes no texto para nós nesse momento. Ele refere-se a Cronos e a Zeus, pois ambos subjugaram seus respectivos pais para se verem livres de uma pena posterior.

2.2 - O mito – Cronos e Zeus

Como podemos observar no texto, Êtífron aponta para um episódio aparentemente incontestável. Ele relembra uma pequena parte das narrativas que Hesíodo nos apresenta em sua *Teogonia*⁵

Dos deuses primordiais, primeiro nasce Caos, depois Terra que, por sua vez, gera igual a si mesma, Céu. Do amor desses dois últimos nasce, dentre muitos outros, os Titãs, Oceano, Jápeto e Cronos. A cada momento que nasce um filho, Céu o obrigava a se esconder nas entranhas da terra, impedindo-o de vislumbrar a luz. Dessa forma se fez a cada um que nascia, sem saber que seu “reinado” estava prestes a se esfacelar.

Como de costume, Céu, ao fim de cada tarde, descia junto com a noite, ávido de amor para se envolver com a Terra, deitando-se sobre ela. Num desses dias, após a mãe Terra ter dado a Cronos, seu filho mais novo, uma foice, esst, com a ajuda de seus irmãos, pega seu pai de surpresa e o castra com apenas um golpe e, imediatamente, lança ao mar seu órgão genital juntamente com seu sêmen e seu sangue. Estava feita a vingança, iniciando-se assim a série de parricídios que terminaria apenas com Zeus.

Cronos, com medo de que seu fim fosse o mesmo de seu pai Céu, engole, logo após o nascimento, todos os filhos que sua mulher Réia lhe dava. Um belo dia, sua esposa o engana, trocando seu filho por uma pedra, salvando assim, aquele que lhe sucederia, Zeus, que, por sua vez, teve toda

sua criação na clandestinidade e, ao alcançar a maioria, desafia seu pai. Cronos é derrotado tal como este havia feito com o seu pai, Céu. Zeus, por sua vez, teria também seu poder ameaçado por um filho, mas foi um pouco mais precavido. Após se apaixonar por uma grande conhecedora dos segredos da *physis*, Métis, casa-se com ela, mas o casamento dura pouco tempo, pois Zeus, sabendo que essa mulher lhe daria um filho e que este dominaria todo o universo, acaba devorando-a juntamente com o filho que trazia no ventre. Transfere, assim, para si todo o conhecimento do bem e do mal que Métis possuía, livrando-se então na sucessão de gerações divinas.

2.3 – Platão contra o mito (Cronos e Zeus)

Alguns dos filhos, descontentes com as ações de seus pais, acabam por “julgá-los” e “condená-los”. O caso vivido por Êtífion no texto platônico é semelhante. Embora todos se mostrassem insatisfeitos com sua ação, ele apenas repete o que os deuses fizeram.

Seria passível de punição essa ação de Êtífion de querer punir seu pai assim como Zeus e Cronos fizeram? O que temos aqui é muito importante. Não é simplesmente uma apropriação argumentativa do mito, mas sim uma ação humana sendo espelho de uma ação divina. É o uso dos mitos para justificar a ação de um filho contra o próprio pai, uma imagem sendo utilizada para legitimar uma ação que é, aparentemente, incoerente.

Podemos ver claramente que o mito de Céu, Cronos e Zeus é empregado a fim de justificar a acusação que Êtífion faz contra seu pai, mas o fato de Platão, mesmo que indiretamente, criticar essa acusação, não significa, simplesmente, que não concorde com ela.

Como sabemos, Platão foi talvez o que mais se empenhou para tirar dos poetas a função de educadores.

“Platão, no começo do século IV, na *República*, incrimina a poesia em geral e Homero, investe não contra uma obra fixada num livro ou um texto escrito para filólogos, mas contra o fundador de uma *paidéia*, de um sistema cultural mais ou menos concebido como uma enciclopédia do saber coletivo, transmitido pela boca e pelo ouvido, executado musicalmente e memorizado com a ajuda de fórmulas ritmadas”⁶

2.4 – Platão contra o mito (contra o Poeta)

No entanto, uma crítica ao recurso do mito por parte de uma personagem pode ser entendida como uma crítica direta àquele que conta o mito. Podemos analisar o confronto direto entre Êtífron e Sócrates da seguinte forma: Êtífron pode ser visto como a pessoa que relembra o mito e tenta agir da mesma forma e Sócrates, como aquele que faz uma espécie de “revisão” da situação. Ele tem uma visão mais crítica, ou seja, coloca a impossibilidade de um filho julgar o próprio pai, contradizendo totalmente o que nos é ensinado pelo mito, ou seja, pelo poeta. É uma “guerra” travada pelo *lógos* – Sócrates – e o mito – Êtífron -, porém uma guerra nada sangrenta, digamos assim, pois Sócrates em momento algum ataca o mito de frente. Ele vai usar de toda a sua astúcia, toda a sua dialética, sempre fazendo seus debatedores caírem em contradições, provocando indignação e frustração em todas as pessoas.

Devemos seguir as leis dos deuses ou seguir as leis dos homens?

Pode-se ver Platão, mesmo que indiretamente, fazendo uma crítica às representações referentes aos deuses veiculadas pelos poetas. É uma proposta de uma nova visão do divino. Não a visão que os poetas oferecem ao narrar cenas nas quais os deuses nos enganam, são incestuosos, fazem brincadeiras e provocam desavenças entre os homens, mas sim deuses nos quais podemos confiar e que podem apenas ser fonte de coisas boas. Êtífron, ao justificar sua ação - acusar seu pai de assassinato - tendo em vista um exemplo divino, na verdade, está dando bases para Platão criar e sustentar sua crítica em relação ao uso que os poetas fazem dos deuses e ao resultado que essa visão deformada do divino pode causar na cidade. Como, por exemplo, um filho acusar seu próprio pai.

Para exemplificar melhor essa questão entre o divino e o homem podemos lembrar ainda o dilema vivido por Antígona, personagem de uma das tragédias de Sófocles, que se encaixa na situação vivida por Êtífron: a contraposição de leis divinas e dos homens. Antígona choca-se de frente com a lei promulgada por Creonte, atual rei de Tebas, sucessor de Édipo, que impede que ela faça as honras fúnebres para seu irmão, morto na guerra.

Édipo chega a ter quatro filhos: Polínicos, Etéocles, Antígona e Esmena. Ao saber de toda a sua história e depois de se sentir culpado pelo suicídio de Jocasta, viúva do rei Laio, Édipo fura seus próprios olhos e fica

em Tebas até que seus filhos possam partilhar de seu reino. Após uma briga entre os dois filhos de Édipo, Polínicos, o mais velho, acaba sendo expulso

da cidade e vai para Argos, cidade inimiga de Tebas, e deixa a cidade para seu irmão. Ao chegar em Argos, Polínees casa-se com a filha de Adrasto e comanda um exército para invadir Tebas a fim de tomar seu lugar por direito. Nessa guerra os dois irmãos acabam se matando, cabendo a Creonte, irmão de Jocasta, o lugar de rei de Tebas. Creonte, indignado com a traição de Polínice, impede que as honras fúnebres sejam feitas a ele e ordena que deixem o seu corpo ao tempo, para que sirva de comida para os animais e as aves.

É esse o conflito que Antígona enfrenta, um conflito entre lei natural e lei humana (interpretação de Hegel, *Estética* II 2.1). Qual delas, pergunto novamente, devemos aceitar e apoiar?

ANTÍGONA⁷

“...essas [leis] não [foi] Zeus [quem] as promulgou, nem a Justiça, que coabita com os deuses infernais, estabeleceu tais leis para os homens. E eu entendi que os teus éditos não tinham tal poder, que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos, não escritos, mas imutáveis, dos deuses. Porque esses não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram. Por causa das tuas leis, não queria eu ser castigada perante os deuses, por ter temido a decisão de um homem. Eu já sabia que havia de morrer um dia - como havia de ignorá-lo? - mesmo que não tivesse proclamado esse édito. E, se morrer antes do tempo, direi que isso é uma vantagem. Quem vive no meio de tantas calamidades, como eu, como não há de considerar a morte um benefício? E assim, é dor que nada vale tocar-me este destino. Se eu sofresse que o cadáver do filho morto da minha mãe ficasse insepulto, doer-me-ia. Isso, porém, não me causa dor. E se agora te parece que cometi um ato de loucura, talvez louco seja aquele que como tal me condena”⁸

Antígona acaba por fazer a mesma escolha feita por Êutifron. Independente das relações entre os homens e suas leis, o mais importante é seguir as leis divinas para, depois da vida, não ser castigado pelos deuses.

Antígona acaba por desrespeitar a lei promulgada por Creonte e paga com a vida esse desrespeito.

3 – Conclusão

Em termos cronológicos, a *República* de Platão é posterior ao diálogo *Eutífron*, mas se a cidade ideal pensada por Platão estivesse em vigor, nada disso teria ocorrido. Platão, ao fazer os esboços de sua cidade ideal e justa, servindo de contraste para a cidade real, diz ser necessário fazermos um tipo de “filtro”, uma censura a tudo aquilo que os poetas nos ensinam. Seguindo ele é necessário censurarmos os poetas quando

“... fazem uma descrição errônea da natureza dos deuses e dos heróis, à maneira do mau pintor, cujo trabalho em nada se parece com o original...””

Platão considera “a mais deslavada mentira no que diz respeito às atrocidades que Hesíodo atribui a Urano e a Cronos” (referindo-se ao mito). Esses mitos, ainda que verdadeiros, não deveriam ser contados com tanta leviandade. Existem mitos que, ao serem contados para jovens que ainda não possuem uma capacidade intelectual considerável, podem facilmente corrompe-los e criar problemas para a cidade. Um exemplo disso é a própria questão de Êutífron. Caso o mito de Cronos não fosse de nosso conhecimento, ele jamais teria bases divinas para acusar seu pai da forma como nos conta o diálogo. São esses os mitos e histórias contadas pelos poetas que Platão diz necessitar de um pouco mais da atenção daquele que pretende governar bem uma cidade.

Fazer uma distinção em Platão entre mito e *lógos* é um trabalho no mínimo frustrante, uma vez que podemos encontrar não uma distinção, mas sim uma constante mistura, ou seja, uma utilização racional do mito e uma presença constante da narrativa mítica no discurso racional. Podemos ver que é impossível extrair da filosofia de Platão a utilização dos mitos, uma vez que, ao necessitar de uma definição, uma indagação teórica, ele utiliza constantemente os mitos.

A utilização de mitos como recurso discursivo não é uma prática apenas platônica. No diálogo *Protágoras*, no qual temos como fundo de discussão se é ou não a virtude algo possível de ser ensinado⁹, é apresentado a Sócrates um mito mostrando que a virtude, assim como a política, é uma característica humana.¹⁰

Como podemos encontrar no *Éutifron*, e até mesmo no *Protágoras*, observamos uma utilização do mito como um recurso que interrompe a dialética e invoca um discurso conceitual que opera por imagens e apela à sensibilidade estética e religiosa.

O mito contém implicitamente uma concepção pedagógica. Ajuda na interpretação e na compreensão e, às vezes, é mais eficaz que a demonstração dialética e mais útil que o discurso sofisticado, uma vez que opera por imagens e consegue “atingir o espírito do homem” tal como diz Werner Jaeger, em sua *Paidéia*, ao se referir ao poder da poesia na antiguidade. Uma preocupação constante na filosofia de Platão é a questão da educação e podemos colocar como ápice dessa preocupação, n’*A República*, uma nova formulação da relação entre ética e política, na qual a moral individual está profundamente imbricada à natureza do regime político.

Bibliografia

- PLATÃO. *A República*. Universidade Federal do Pará. Belém, 1976. Trad. Carlos Alberto Nunes.
- PLATÃO. *Protágoras*. Ed. UFC. Fortaleza, 1986. Trad. Eleazar Magalhães Teixeira.
- PLATON. *Eutifron, O de la Piedad*. Ed Aguilar. Buenos Aires, 1963. Trad. José Antônio Miguez.
- PLATON. *Laches et Euthyphron*. GF-Flammarion. Paris, 1997. Introdução Tradução e Notas L. A. Dorion.
- DETIENNE, M. *A Invenção da Mitologia*. EdUnB. Brasília, 1992. Trad. André Telles.
- DROZ, G. *Os Mitos Platônicos*. Ed UnB. Brasília, 1997. Trad. M. A. R. Keineipp.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Ed. Martins Fontes. SP, 1979. Trad. Artur M. Parreira.

HESIODO. Teogonia: A Origem dos Deuses. 3° ed. Ed. Iluminuras. SP, 1995. Trad. Jaa Torrano.

SÓFOCLES. A Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona. 2° ed. Ed. JZE. RJ, 1991. Trad. Mário da Gama Kury.

NOTAS

¹Droz. Os Mitos Platônicos, 1997.

²O mito como forma, narrativa fictícia; rompe com a demonstração dialética; não é um método para procurar a verdade; possui um sentido escondido e é portador de uma mensagem; possui um sentido pedagógico.

³ Eutifron 5a

⁴ Eutifron 5e - 6a

⁵Hesiodo, Teogonia, (versos 155-190 <Céu e Cronos> e versos 455-490 <Zeus>).

⁶ Detienne. A Invenção da Mitologia, 1992 (pg. 48 cap. III).

⁷Referindo-se à proibição feita por Creonte

⁸Sófocles. A Trilogia Tebana (...), 1990 (versos 446-472).

⁹Protágoras, a princípio, aposta que sim, contrário a Sócrates que pensa que a virtude não pode ser ensinada

¹⁰ Protágoras 320c 322d

Sabedoria Prática na Ética a Nicômaco

Francisco Virgulino Alves de Oliveira (Bolsista PIBIC/CNPq/UFPB)

Orientador: Prof. Dr. Miguel Antonio do Nascimento

Trata-se de uma noção de sabedoria prática no livro VI da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Esta abordagem mostra a origem da sabedoria prática implicada num sentido ontológico.

Segundo Aristóteles, a alma humana possui disposições. Estas são tendências que o homem tem, tanto para agir bem ou não. Então, essas disposições podem ser transformadas em virtudes. Para isso, é necessário que exista um equilíbrio nas ações, pois estas estão sempre sujeitas ao jogo de excesso e de falta, e o meio-termo é o ponto que consiste em equilibrá-las e garanti-las enquanto virtudes. Atingir o meio-termo é uma atividade que requer a presença da reta razão, e é ela que garante o caráter de justiça no agir humano.

No capítulo 3 do livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles estabelece cinco disposições em virtude das quais a alma possui a verdade. São elas: a Arte, o Conhecimento Científico, a Sabedoria Prática, a Sabedoria Filosófica e a Razão Intuitiva. Em todas elas há algo em comum que as tornam verdadeiras. Este algo é a reta razão. Este tornar verdadeiro pode ser visto como a transformação de disposições em virtudes. Deste modo, podemos adiantar que a sabedoria prática, sendo uma das cinco disposições, possui reta razão.

Para Aristóteles, num sentido geral, o homem que é capaz de deliberar possui sabedoria prática. A deliberação refere-se às coisas que estão ao alcance do homem, e só se delibera sobre coisas variáveis ou acerca de ações que podem ser praticadas. A sabedoria prática diz respeito às ações e estas estão sempre sujeitas a variações. Disso fica evidente o objeto de que trata a sabedoria prática: ela trata de coisas que estão relacionadas à deliberação e que são, portanto, variáveis. Podemos ver isso no capítulo 7 do livro VI da *Ética a Nicômaco*, quando Aristóteles diz:

“A Sabedoria Prática, pelo contrário, versa sobre coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação; pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de Sabedoria Prática:

deliberar bem. Mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis...”¹

Assim, a sabedoria prática não pode ser conhecimento científico, pois este envolve demonstração e não pode haver demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis. Ela também não pode ser arte porque a arte se refere ao fazer, e agir e fazer são coisas de espécies diferentes. Segundo Aristóteles, a sabedoria prática deve ser uma capacidade verdadeira e racionante de agir com respeito aos bens humanos.

Na arte, a reta razão é denominada por Aristóteles a capacidade racionante de fazer. O artista, que utiliza a reta razão no seu trabalho, desempenha com perfeição aquilo que está fazendo. Também na sabedoria prática, essa forma perfeita aparece no tocante às ações. A capacidade racionante de agir e a capacidade racionante de fazer, embora sejam atividades diferentes, possuem algo em comum, a saber: a capacidade racionante. Esse algo em comum é a reta razão. É ela que está presente no agir e no fazer, bem como em outras atividades, conferindo grau de justeza, de verdade.

A sabedoria prática versa sobre o prático, ou seja, sobre as ações mutáveis. E, como a reta razão, ao ser utilizada nas ações, faz com que estas não caiam em vícios de excesso nem de falta, conferindo justeza e direcionando-as para a prática do bem, então podemos dizer que a sabedoria prática não é já o fundamento da reta razão. Portanto, é a reta razão que, estando presente no agir, o transforma de uma simples disposição em virtude. Podemos inferir também que o prático, apenas por ser prático, não pode ser sabedoria nem ser fundamento da reta razão. Porque o prático enquanto prático é variável. Desta forma, sendo a reta razão responsável pela transformação das disposições em virtudes, podemos dizer que o prático ganha o caráter de sabedoria quando ele recebe a reta razão na sua atividade, transformando aquilo que antes era uma simples disposição em virtude de fato. Deste modo, a sabedoria prática só pode ter seu fundamento na reta razão. A impossibilidade da sabedoria prática fundamentar a reta razão tem sua justificativa, em primeiro lugar, assentada no fato de que: se a reta razão qualifica o prático enquanto sabedoria, então esta sabedoria se apresenta enquanto atribuindo uma identidade ao prático e que, por sua vez, não pode ser evidente sem a razão, isto é, essa sabedoria não pode ser atribuída ao prático sem o uso da reta

razão. Em segundo lugar, o prático não pode, apenas enquanto prático, ser sabedoria, pois o variável não possui o poder de fundamentar algo justo e equilibrado. Isto posto, confirma-se aquilo que foi dito anteriormente, a saber: a reta razão é fundamento da sabedoria prática e que o inverso não poderia ser. De onde se infere que a origem da reta razão está em algo que não se esgota no prático. Descobrimo a origem da reta razão descobre-se também a origem da sabedoria prática, uma vez que quando o prático ganha sabedoria e se torna sabedoria prática, através da reta razão, ele passa a ser virtude. Mas a sabedoria prática é reta razão no que se refere ao agir no ajuste das coisas práticas. Pois, “não é apenas a disposição que concorda com a reta razão, mas a que implica a presença da reta razão, que é virtude: e a sabedoria prática é a reta razão no tocante a tais assuntos.”²

Descreveremos brevemente uma noção de reta razão, a fim de colaborar com a elucidação da sabedoria prática.

Segundo Aristóteles, todo homem, ao praticar uma ação, tem em mira um fim. Ele diz: “...toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, tem em mira um bem qualquer; e por isso foi dito com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem.”³

Podemos tratar desta passagem empregando a abordagem de Enrico Berti, no seu livro “*As Razões de Aristóteles*”⁴ Assim diz ele: “Falar de “bem”, entendido como fim do homem, significa falar de algo que é objeto de desejo, de tendência, por parte do homem, isto é, de algo que ainda não se realizou, mas que justamente por isso quer realizar-se e deve poder ser realizado, ou seja, é “praticável” e “deve praticar-se”

Esse bem é um bem enquanto meta ou uma finalidade que desejamos atingir. Quando desempenhamos bem uma função é porque estabelecemos antes de tudo esse bem enquanto meta. Consequentemente, quando exercitamos uma função, estamos praticando uma ação e esta está sempre sujeita ao jogo de excesso e de falta. Porém, o caminho para se chegar à concretização do bem enquanto fim, em toda ação, pressupõe uma boa orientação dos meios a fim de atingi-lo. Por isso é que a reta razão se apresenta enquanto orientadora desses meios, pois é ela que age nas ações como garantia de que estas não caiam no jogo de excesso e de falta. A reta razão mantém as ações num meio-termo. Este se caracteriza por ser algo equilibrado, nem excesso, nem falta. Podemos dizer também que a reta razão age de conformidade com o que é bom. É a reta razão que garante a percepção do que é justo e, portanto, do que é bom no agir humano; pois Aristóteles deixa claro que uma pessoa que pratica atos justos, participa de

coisas boas. Ele diz: “Os atos justos ocorrem entre pessoas que participam de coisas boas em si...”⁵ Pode-se perceber que o indivíduo, para desempenhar bem uma função de forma louvável, precisa ter o bem como meta. Perceber o bem e seguir os meios corretos para atingi-lo é uma atividade que somente será possível com a presença da reta razão, e toda função bem desempenhada pressupõe o bom uso da reta razão. Um bom médico, por exemplo, destaca-se dos demais pelo bom uso de sua função. É aquele que age sempre tentando aperfeiçoar o seu trabalho e assim atingir a perfeição. Mas isso só é possível porque antes de tudo ele atribuiu uma finalidade enquanto meta para sua atividade, e essa finalidade é o bem. A reta razão garante a visualização do bem, não permitindo que nos distanciemos ou o percamos de vista. Ela assegura tanto os meios para a realização dos fins quanto os fins enquanto propósito último.

Outro ponto que deve ser observado, tanto nos meios quanto nos fins, quando submetidos à reta razão, é a transformação em um estado de bondade. É característico das pessoas dotadas de sabedoria prática o deliberar bem. Assim diz Aristóteles: “Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom ...”⁶

Deliberar correto é deliberar com vistas a uma finalidade boa, pressupondo o uso da reta razão. Enrico Berti, no livro já referido, refere-se à deliberação da seguinte forma: “É necessário, com efeito, que a capacidade de deliberar retamente sobre os meios seja orientada por um fim bom, de outro modo não é *phronesis*, mas simples habilidade ou astúcia”⁷ O fim deve ser bom para que o prático ganhe sabedoria, tornando-se sabedoria prática.

Este princípio de bondade carrega uma afinidade bastante estreita com a reta razão. Isto posto, o bem por si e em particular se mostra naquilo que é justo e bom, sendo característica dos homens que agem com equidade o ser justo, pois o ser justo é típico daqueles que fazem bom uso da razão. Então, o homem bom contempla o bem, ou seja, o percebe e o atinge conforme a prática de atos guiados pelos ditames da reta razão. Isso somente é possibilitado devido à ação do bem, enquanto finalidade a ser atingida. O bem permite ao homem enxergar a distinção do que é bom e do que é mau no seu agir. O bem como fim está na reta razão. Assim, pode se dizer que o que na reta razão favorece a aplicação do que é reto é o bem como fim. E portanto, a reta razão fornece a sabedoria prática, a percepção do bem nas ações, uma vez que a reta razão aplica a retidão no prático,

trazendo sabedoria a este, ou seja, qualificando o prático enquanto sabedoria. A sabedoria prática é sabedoria porque as ações são submetidas a reta razão; sendo somente possível devido à existência de algo que apreende, tanto os primeiros princípios quanto os meios de chegar a eles. Esse algo não tem sua origem no prático. É uma percepção imediata que visualiza uma finalidade. Esta finalidade é o bem que é contemplado e ao mesmo tempo aplicado nas ações, conferindo verdades a estas. Essa percepção imediata é uma razão enquanto intuição. Ela apreende o que é essencial nas ações, mas também, ao mesmo tempo, apreende algo que não está no prático e que é superior a ele pelo seu grau de imutabilidade e perfeição. Este algo só pode ser contemplado. Esse caráter de imutabilidade e perfeição é característico do bem enquanto algo a ser atingido pelas ações. E uma vez que este bem direciona-se as disposições por intermédio da reta razão, estas se transformam em virtudes.

Podemos dizer agora que a reta razão tem sua origem em algo contemplativo, imutável e perfeito – o bem; mas o bem enquanto algo de divino. Ela parte do significado de bem e que este não pode ser algo como o prazer. A reta razão é o bem, mas é o bem que não se resume a uma coisa boa. Ela é o bem porque é uma base que me leva a distinguir o que há de bom do que há de mau nas ações praticadas, justo e injusto, certo e errado. Sendo assim, esse significado pode ser visto como ontológico, porque é o fim. Está sempre mostrando o verdadeiro nas coisas, e isso se apresenta quando se faz a separação do ser bom do ser mau. Apresenta-se sempre como algo que é sempre sendo.

Com esta noção preliminar de onde provém a gênese da reta razão chegamos também a uma compreensão preliminar da proveniência da sabedoria prática. A sua origem está vinculada a um significado de bem enquanto ontológico.

Bibliografia

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W Ross – São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1987
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1992

- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.
- ZINGANO, Marco. *Razão e sensação em Aristóteles*. Um ensaio sobre *De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos*. Tradução de Luis P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

NOTAS

¹ Aristóteles – *Ética a Nicômaco* – VI, 8 – 1141 b, 8 – 11

² Idem, VI 13- 1144 b, 25 – 27

³ Aristóteles – *Ética a Nicômaco* – I, 1 – 1094 a, 1 – 3

⁴ Enrico Berti, *As razões de Aristóteles*, p. 118

⁵ Aristóteles – *Ética a Nicômaco* – V. 9 – 1137 a, 26

⁶ Idem, VI, 5 – 1140 a, 26

⁷ Enrico Berti, *As razões de Aristóteles*, p. 154

Pax Romana ou Consciência e Cuidado

Giuliano Thomazini Casagrande (UNIMEP)

Orientador: Márcio Danelon

“(...) o peixe é quem menos sabe da água”¹

Neste texto, extrairemos conseqüências éticas de pensamentos em torno da consciência reflexiva, mostrando que esta, em última instância, é idêntica ao *cuidado*.

Podem ventos tão bons serem sentidos sem que sejam lembrados por isso?

Nietzsche, aquele que ensinara a querer o não-querido como um retorno do mesmo, exalta nas obras da romanidade o sereno arrojamento que tem como escopo a eternidade, mas que se dá a partir da afirmação de seu tempo, ao qual se une: “Pois os romanos eram os fortes e nobres, como jamais existiram mais fortes e nobres, e nem foram sonhados sequer: cada vestígio, cada inscrição deles encanta, se apenas se percebe *o que* escreve aquilo”² O Marquês de Sade não fala dos romanos de maneira muito diferente³ O que há de grandioso nos feitos do espírito romano é seu temerário voltar-se sobre si mesmo e seu desdobrar, sem esperar nenhuma justificação por parte do passado ou do porvir, mas atingindo sua consumação em seu *agora*. A morte de milhares de gladiadores ou feras num só dia, nos espetáculos realizados nos anfiteatros, que no caso das caçadas levaram à extinção dos leões da Mesopotâmia: isso é romano por excelência⁴ João, no “Apocalipse”, quando fala do velho mundo corrompido que se vai e é substituído por um novo, no fundo refere-se ao ocaso do mundo romano, ou seja, da totalidade do mundo de sua época, que desmoronava. A queda do Império Romano não representa seu fim, porquanto dera tudo de si que sua glória permitira, e atingira o máximo enquanto durara, contra o que o declínio nada significa. Para quem intencionasse restaurar as glórias do passado, seus vestígios não passariam de entulho sem importância. A história só pode servir de refúgio para os incapazes.

Nada exprime melhor uma existência malograda que o *querer-ser*, quando não se é. As coisas mais perfeitas surgem de inesperado, como um raio. Considerar-se-iam maus autores os que, *procurando* fazer de

determinada maneira, fizessem passar por outra uma matriz diversa ou já deficiente — as melhores produções nascem de uma vez só. À objeção de que os grandes artistas retocam, responde-se: sua obra aparece acabada já na idealização; todo o resto é consequência direta (a estátua de Michelangelo contida no bloco de mármore antes de ser esculpida). Na trilogia, cuja composição tivesse em vista a estrutura triádica, primeiramente tentando conferir algo de sublime à obra, o fazer se exauriria no próprio fazer. Tal procedimento é um condenável “hysteron próteron”. Assim, é em tal categoria que devemos colocar o falar afetado do pedante, que, segundo nossa investigação, figura como produto de um empenho do cuidado e, por conseguinte, do máximo de consciência, atingindo em determinados casos um nível doentio. Se, num ato, o cuidado é o oposto da naturalidade, resulta que a consciência é a inimiga da *pureza*, conspurcando tudo o que toca. A consciência age sobre aquilo que objetiva da mesma maneira que o raio de luz impressiona o filme fotográfico virgem no interior da câmara escura, alterando imediatamente e para sempre sua composição química. A consciência é, em sua essência, *corruptora*.

Descuidado é o momento não-reflexivo que toda reflexão possui, justamente o momento da veracidade, da *entrega total* e sem reservas a si mesmo, que escapa à auto-reflexão e a seu cuidado por ser a própria reflexão. Nenhuma reflexão se reflexiona a si mesma (o olho não pode se ver a si mesmo). Isso significa que até o cuidado é, sob certo aspecto, descuidado, pois não pode ser cuidado de si mesmo. O olho que se vê *descuida* do vedor. O descuido que habita a reflexão é o mesmo que se encontra na irreflexão original; só há uma mudança de nível, posto que a reflexão, que é cuidado, não consegue nunca dissipá-lo.

Descuidada é a afirmação do devir, mediante a abertura a sua espontaneidade essencial. E afirmação do devir é afirmação incondicional do nascimento e da morte, da criação e da destruição. O cuidado, justamente por *preservar*, opõe-se ao perecimento inerente ao devir, pondo as coisas a salvo da ação do tempo. Nada mais oposto ao devir que a conservação de ruínas, através de sua colocação em círculos isolados do processo global. Só o cuidado luta contra a extinção da chama.

O “index veri” de uma coisa ou ato é a propriedade de embeber-se somente de sua *imediatez*, e não se ver a si mesmo do lado de fora, o que elimina todo e qualquer olhar de través que lhe projete a menor sombra de dúvida — e com isso o querer-ser. Percebe-se aqui a distância abissal que estabelece a diferença entre o verdadeiro e o falso, submetendo à prova do

ouro os guerreiros de ouropel e colecionadores de cicatrizes e medalhas, que ao invés de leões, no fundo não passam de carneiros que querem ser poupados⁵ “Em algum lugar ainda passeiam leões,/ que, em seu vigor, *desconhecem* a impotência”⁶ [grifo meu], diz o poema de Rilke.

Mais vale à vela o fugaz, porém excessivo brilho, que a subsistência minguada; no entanto, tal subsistir é o máximo enquanto mínimo. No horizonte da experiência temporal radica-se a “irrevogabilidade do momento” presente na teoria leibniziana da unidade na multiplicidade. Leibniz assim a concebe:

Suponhamos, por exemplo, que alguém faça um dado número de pontos sobre o papel inteiramente ao acaso (...). Digo que é possível encontrar uma linha geométrica cuja noção seja constante e uniforme segundo uma certa regra, de maneira que esta linha passe por todos os pontos e na mesma ordem em que a mão os havia marcado.

E se alguém traçasse duma só vez uma linha que seria quer reta, quer círculo, quer doutra natureza, é possível encontrar uma noção ou regra ou equação comum a todos os pontos dessa linha, em virtude da qual essas mesmas mudanças devem acontecer. E não há, por exemplo, nenhum rosto cujo contorno não faça parte duma linha geométrica e não possa ser traçada duma assentada por um certo movimento regulado. Mas quando uma regra é muito composta, o que lhe é conforme passa por irregular⁷

Vive-se para frente, pois o já-vivido, o passado, foi um viver-para-frente em seu tempo, ou seja, todas as coisas preencheram o “plenum” em seu momento, do mesmo modo que sua rememoração no presente ocupa a totalidade do momento; as promessas não dizem respeito ao futuro, mas ao presente.

A essência do pensamento em seu processo, que se identifica com o devir, extrai da fórmula, segundo a qual a constante do devir é o próprio devir, sua rejeição aos seus momentos que se lhe afiguram estranhos. Sua fluência é traída pelas cristalizações que ocorrem em seu seio e não lhe pagam tributos. No entanto, um processo maior pode abrigar um momento cristalizado em seu interior, desde que este preste contas sobre sua

cristalização, fazendo-se integrar em uma totalidade que reconhece sua pretensão de autonomia, que é só relativa; um “império em um império” o é enquanto não se afirma como império, e não o é enquanto se afirma como império. O querer-ser é em virtude de seu modo de ser próprio, que é o do querer-ser.

Falar negativamente (e interiormente) da negatividade da negação pode, apesar de tudo, pressupor uma continuidade positiva *exterior*, uma vez que exteriormente a negação é *afirmação* de si mesma como negação, mas a negação nesse âmbito da supra-esfera é precisamente o *vazio*. Nega-se o próprio chão em que se pisa para negá-lo. Ao ser cabalmente negado, o Deus nietzscheano pressupõe um novo Deus — para ocupar o lugar vago que deixa — que, por estar além de todos os atributos de um Deus existente hoje, mais que com uma leve lembrança do Deus de Espinosa, se identifica com o vazio.

A queda do paraíso reside no nascimento da consciência do próprio paraíso perdido. De dentro do paraíso a vida é inconsciente de si própria enquanto tal, pois para se ter consciência do paraíso é preciso sair dele, do mesmo modo que, como diz Nietzsche, “Somente depois de teres deixado a cidade verás a que altura suas torres se elevam acima das casas”⁸ Este é o sentido profundo da frase de Proust: “os verdadeiros paraísos são os que perdemos”⁹ Um paraíso só é paraíso *para* um sujeito quando este abandona irremediavelmente a imanência do primeiro, caindo em desgraça. Consciência e interioridade são dois termos inconciliáveis; a condição do conhecimento é o distanciamento, é a exteriorização. Objetivar é, portanto, renunciar à *participação*. A separação é o preço do conhecimento. O sujeito tem que ser diferente do objeto para poder conhecê-lo, pois a relação entre o cognoscente e o conhecido seria impossível se fosse imediata, ou seja, se os dois pólos se fundissem numa unidade idêntica a si mesma.

Assim, o exame das relações intrínsecas entre a consciência reflexiva e a dimensão do cuidado permite-nos afirmar que a suprema felicidade reside no *esquecimento de si*.

Bibliografia

- CARCOPINO, Jérôme. *Roma no apogeu do império*. Trad.: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 8ª ed. Curitiba: Criar, 1986.

- LEIBNIZ, Gottfried W. *Obras escolhidas*. Trad.: António Borges Coelho. Lisboa: Livros Horizonte, [s.d.].
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed. São Paulo: Abril, 1983.
- . *Assim falou Zaratustra*. Trad.: Mário da Silva. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- . *Genealogia da moral*. Trad.: Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PROUST, Marcel. *O tempo redescoberto*. Trad.: Lúcia Miguel Pereira. 13ª ed. São Paulo: Globo, 1998.
- RILKE, Rainer M. *Sonetos a Orfeu e Elegias de Duíno*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1989.
- SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova*. Trad.: Augusto Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 1999.

NOTAS

¹ GOMES, *Crítica da razão tupiniquim*, p. 18.

² NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, p. 44.

³ SADE, *A filosofia na alcova*, p. 166.

⁴ Cf. CARCOPINO, *Roma no apogeu do império*, pp. 272-287.

⁵ Cf. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, pp. 247-251.

⁶ RILKE, *Sonetos a Orfeu e Elegias de Duíno*, p. 157.

⁷ LEIBNIZ, *Obras escolhidas*, p. 42-43.

⁸ NIETZSCHE, *Obras incompletas*, p. 150.

⁹ PROUST, *O tempo redescoberto*, p. 152.

A relação entre Função Sintética do Espírito e Conhecimento de Si a partir de Vico

(1) *Harley Juliano Mantovani*

(2) *Prof. Dr. Humberto Ap. de Oliveira Guido*¹

Na filosofia de Giambattista Vico, é tamanha a inerência entre idéias e símbolos, que podemos dizer que o pensamento é não apenas a união destes, mas também que é formado em bases lingüísticas pré-dadas, sejam mentais, sejam orais. Isto significa que devemos estar cientes que uma análise sobre o “conhecimento de si” (consciência) deve ter como sustentação e pressuposto uma análise sobre a linguagem. Por esta razão, veremos que é a linguagem o fator unificador da espécie humana, pois, apesar da diversidade de línguas, Vico constatou a existência de um vocabulário mental comum a todos os povos gentios, já que todos eles formularam provérbios semelhantes. Neste sentido, a linguagem como unidade sintética da variedade de culturas só é possível por ela ser uma criação da humanidade. Ou seja, a humanidade – enquanto ela mesma é formada historicamente pela mentalidade comum que está nela implícita - assegura-nos a compreensão unificadora.

Deste modo, segundo Isaiah Berlin, “(...) o uso e estrutura de uma linguagem devem ter necessariamente uma conexão ‘orgânica’ com determinados tipos de estrutura social e política, de religião, de direito, de vida econômica, de moralidade. (...)” (1982, p.57) Porque tudo isto constitui criação humana, logo, estas estruturas são perpassadas por uma uniformidade mental, são o desdobramento deste organismo humano em uma relação intersubjetiva – relação primeira entre os homens e entre eles e a natureza – que se manifesta no próprio ato criativo. Portanto, o objeto criado é mental e material² E quanto menos matéria que não depende da nossa criação for exigida em sua composição, mais verdadeiro ele será para os limites da capacidade criativa humana que, comparativamente à criação divina, é apenas “combinação”³ Por este motivo, são verdadeiras as criações dos homens necessárias à expressão da sociável natureza humana, como por exemplo, a linguagem, a literatura, as leis, as relações e instituições sociais, a cultura, enfim, tudo o que consiste no mundo civil

humano. Ou seja, a efetivação dessa natureza humana depende de *leis necessárias*, e tal efetivação ocorre por meio da expressividade dos feitos.

Em sua investigação sobre a mentalidade primigênia, Vico distingue uma capacidade sintética baseada nas relações de semelhança, a qual ele denominou de raciocínio tópico ou “ratio similis”. E neste estágio da racionalidade humana, essas relações de semelhança são necessárias, uma vez que o próprio espírito é quem produz as idéias elaboradas imaginativamente; logo, podemos dizer que, para a mente poética dos primeiros gentios, era a imaginação que sintetizava por meio da semelhança a multiplicidade sensível.

Sobre esta capacidade do espírito humano, Vico ainda disse que “sur le pouvoir de synthèse de l’imagination qui rapproche les choses éloignées et qui, dans cet acte de rassemblement, autorise l’esprit à franchir les ‘murailles’ du monde” (VICO, *Oratio I*, p.82.Cf. REMAUD, p.87). Conforme essas palavras, entendemos que não se pode mais falar unicamente da imaginação ou da fantasia, enquanto arte tópica ou sintetizadora, através da qual o conhecimento é possível; mas sim, elevarmos isto à totalidade do espírito (mente), que é por natureza unificador. Em outras palavras, “l’esprit (“mens”) est certes ‘anatomiste’, ou ‘dissequeur’, au sens où, n’étant pas en mesure de ‘comprendre’ tous les éléments de la nature, il ne fait que les diviser, mais grâce au pouvoir créateur de la synthèse, il peut pallier ce défaut de la science hamaine (le savoir humain demeure d’une certaine manière extérieur à son objet) et devenir, comme dit Vico, le ‘dieu de l’homme” (REMAUD, 1999, p.91) O poder criador da síntese pode remediar isto, porque é o homem que cria seu objeto, ele não recebe este passivamente. De tal forma que um está no outro indissolivelmente. A síntese simboliza a ausência de distinção empírica entre sujeito e objeto, apenas idealmente; mas nesse idealmente é onde ocorre as gêneses do conhecimento e da identidade que só se concretizaram pelo “ato criativo”. Logo, podemos dizer que o sujeito-ativo corresponde ao sujeito-cognoscente.

Nessa sua investigação, Vico estava preocupado em verificar as relações entre as formas em que são possíveis o conhecimento e a identidade pessoal. Neste sentido, porque as suas criações são produtos da sua atividade mental, o sujeito viquiano pode não apenas conhecer a si mesmo, como também se reconhecer participante ativo daquilo que lhe revela outrem: a humanidade. Ou seja, a idéia de síntese que se encontra na

gênese do ato criativo, por conseguinte, no princípio do objeto criado, é a própria gênese da identidade do sujeito enquanto criador⁴ Deste modo, Vico afirma “que la synthèse permet de découvrir, c’est-à-dire, une productivité fondamentale liée au champ de la connaissance de soi-même.” (REMAUD, op. cit. p.94) Assim, podemos dizer que o “nosce te ipsum” relaciona-se ao “ser” numa síntese primeira e produtiva; primeira à própria produção; o que pressupõe uma identidade entre a consciência e o ser. Sendo esta experiência originária (erlebnis), anterior à própria experiência, uma evidência apodítica que, segundo Husserl: “É o resultado da consciência da unidade sintética entre a mente e o objeto, a consciência da intuição que é a doadora da evidência originada pela presença ou posse do objeto, a vivência da coincidência entre intenção e objeto presente (...)” (GILES, 1975, p.140).

A capacidade sintética do espírito humano, como critério para o conhecimento, ocorre na expressividade dos feitos, a qual é o resultado da intencionalidade da consciência, que é também o sentido implícito presente e constitutivo do objeto criado enquanto registro cultural, o que nos permite falar de uma “compreensão imaginativa e histórica” A partir disso, podemos inferir que as criações dos homens são a objetivação da natureza humana, que deixa a evidência de si mesma, factual e espiritualmente, em seus produtos, cuja consequência mais importante é a formação de uma “consciência intencional ou histórica” Esta submete à reconstrução imaginativa os fatos histórico-culturais, ansiando identificar e compreender as intenções, doadoras de sentido, dos seus criadores, o que significa, em outros termos, penetrar na mentalidade destes criadores a partir das suas criações.

Isto se nos evidencia que os mitos e as fábulas primigênicas dos povos gentios são sumamente importantes, enquanto registro da mentalidade poética que lhes fora característica. Acrescentemos a isto que as mitologias são a relação original com o mundo, anterior à experiência e essencialmente antepredicativa, significando a primeira apreensão da realidade na qual reside a verdade do mito como expressão poética humana; donde resulta, que a poesia era uma forma de racionalização da natureza dando a esta sentido e paixão. O mito é mais uma vivência primitiva da mente do que uma experiência empírica; ou seja, ele expressa menos o contexto real do que a mentalidade dos seus criadores na relação com a realidade. O mito é a expressão de como as mentes se afetam nesta

relação e elaboram esta vivência, de tal forma que nesta expressão podemos encontrar uma identidade mental. E como fósseis da história do homem, as mitologias nos fornecem a concretude da mentalidade daqueles que as criaram.

É relevante notarmos que apesar do raciocínio embotado pelos sentidos, demonstrando uma ausência de abstração mental, o homem primevo, para conhecer, já fazia uso, não de forma consciente mas naturalmente, da supracitada capacidade de síntese pela semelhança, compondo poeticamente as fábulas e os mitos, tomados como “universais fantásticos”⁵ Um grande exemplo dessa capacidade, neste caso, da mente poética, que não apenas sintetizou toda a multiplicidade natural numa subjetivação humana, como também, e por isto, identificou ficção e realidade de tal modo que se tornaram indiscerníveis, é a fábula de Júpiter; “a maior de todas as fábulas”, como nos diz Vico. Pois, “tais homens tudo quanto viam imaginavam e até mesmo eles próprios faziam, acreditaram ser Júpiter. E a todo o universo de que se aperceberam assim como a todas as partes desse mesmo universo concederam o caráter entitativo de substância animada.” (VICO, op. cit., pp.79-80)

Considerando a uniformidade de idéias constatada por Vico entre os povos primitivos e isolados uns dos outros, os mitos são parte do que ele chamou “vocabulário mental”, pois todos esses povos tiveram os seus Júpiteres. Enquanto universal fantástico, Júpiter foi, para aquele homem cuja mente era significada corporalmente tamanha a sua imersão nos sentidos, a identidade universal e o criador de todas as coisas; logo, o unificador de toda a multiplicidade a partir de uma substancialização fictícia da natureza, a qual sente “paixões e afetos” e é a voz de Júpiter falando por sinais aos homens.

Todavia, na qualidade de mito, o próprio Júpiter foi uma criação dessa mente poética devido ao sentimento de necessidade de preservação da própria vida, sentimento este que foi a primeira forma de pensamento humano: uma certa cognição de algo divino que pudesse salvar os homens primitivos largados ao desamparo da natureza. E essa preservação da vida e ultrapassamento da barbárie primeira rumo à efetivação da natureza humana, que é a sociabilidade, só foi possível pela coerção de uma autoridade absoluta extensiva a todo o gênero humano que não parecesse fruto da vontade dos homens. Quanto a isto, segundo Isaiah Berlin: “Os

homens primitivos estavam submetidos a regras mais rígidas que as das sociedades avançadas, e somente podiam avançar se elas não lhes parecessem ter sido feitas por eles mesmos, mas fossem objetivas e absolutas, e estivessem dotadas da autoridade de alguma vasta sanção externa (...) Da mesma forma, eles anseiam ter leis e, assim, inventam entidades objetivas chamadas direito, justiça e vontade divina, para manter e preservar sua forma de vida.” (op. cit., p.66) De uma certa forma, é o senso comum da razão humana que os conduz à sociabilização.

Dessas entidades objetivas, a principal é a linguagem, não só a oral, mas também a muda e a hieroglífica, a intersubjetiva e a mental; abrangendo a totalidade das formas de expressão humana, como sendo as fábulas, os mitos, a literatura, as artes, as leis, a linguagem, enfim, os feitos humanos em geral. Portanto, é enquanto produto de mentes heróicas forjadas em uma forma poética

de linguagem que devemos ver Júpiter como uma espécie de “sujeito transcendental” – e não transcendente –, que simbolizou a negação da consciência do homem primevo, o que em parte explica as suas ações não deliberadas e imaginativas, ao invés de conscientes, uma vez que Júpiter foi posto por esse homem fora de si mesmo, equivocadamente.

Com isto podemos deduzir que as modificações mentais que levaram os homens do estágio de barbárie à civilização racional foram marcadas pela conscientização da transformação de Júpiter – exterior e distinto – em consciência transcendental. Em outros termos, este é o caminho da racionalidade: a “transformação” de um Júpiter subjetivo na própria subjetividade, ou seja, a interiorização da consciência, e não mais a sua negação. Assim, descobre-se a existência de um domínio transcendental da razão humana, no qual ela pensa puramente. Lembramos que, assim como acontecia em seu “estágio primitivo”, no qual ela se identificava com Júpiter, a consciência intencional, enquanto doadora original de sentido, continua sendo o fator de síntese da multiplicidade sensível, bem como a garantia da objetividade científica como intersubjetividade transcendental resultante do ato no qual ela visa a si mesma, ou reduz-se ao Eu transcendental.

Dartigues nos confirma que o homem, ao conhecer a si mesmo, conhece, de certa forma, a essência do humano, posto que “o transcendentalismo da fenomenologia consiste, dissemos, em fazer a exegese de si mesmo (*selbstauslegung*), isto é, em mostrar como toda

verdade formulada se enraíza na vida primitiva da consciência. Ora, o Si de que aqui se trata não é um sujeito particular; ele designa a subjetividade humana em sua essência (...) Neste sentido, Husserl admite que a História não é senão a realização na infinidade do tempo desta reflexão sobre si pela qual o homem procura descobrir seu próprio sentido.” (1992, pp.90-91). Dito de outro modo, a motivação oculta da História é a intencionalidade ou o sentido que a consciência dá a si mesma e ao mundo, caracterizando o homem como um sujeito-agente e objetivando a compreensão da manifestação concreta e espiritual da sociabilidade humana, a saber, seu mundo social e cultural.

Portanto, a função sintética do espírito é o próprio “si”; logo, é por meio das condições em que o homem adquire o verdadeiro conhecimento, como sujeito agente e consciente das suas ações, manifestando a si mesmo em suas criações, que ele pode se reconhecer e reconhecer outrem como “si” deixando, entre o seu legado para os seus sucessores, a possibilidade da compreensão histórica e imaginativa. Neste sentido, uma certa geração é sempre o resultado da que lhe precedeu. E se for feita a pergunta pela universalidade aqui implícita, diremos que em todos os momentos se trata do homem, da razão humana, desde a barbárie dos sentidos até o raciocínio abstrato.

Bibliografia

- BERLIN, I. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- DARTIGUES, A. *O que é fenomenologia?* São Paulo: Editora Moraes, 1992.
- GILES, T. R. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1975.
- HUSSERL, E. *Os Pensadores*. Vol. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- REMAUD, O. Vico et le Cartesianoisme. In: *Les Âmes*. Vol. 13. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- VICO, G. *Princípios de uma Ciência Nova*. Vol. XX. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

NOTAS

¹ (1) Acadêmico do Curso de Filosofia da UFU e bolsista do CNPq, (2) orientador da pesquisa com apoio do NEFIH, DEFIL e Grupo de Estudo da Filosofia social de G. Vico.

² O que em certo grau se assemelha à oposição noumeno e fenômeno feita por Kant. Este propõe que na medida em que faço uso do meu aparelho representacional modifico o objeto, o qual deixa de ser em-si e passa a ser fenômeno. Concernente à filosofia de Vico, isto pode ser acrescentado na justificação viquiana da obscuridade do mundo natural, uma vez que não temos acesso ao objeto-em-si, mas tão somente ao fenômeno ou factum como ponto de partida para a ciência; o que lhe dota de uma importância epistemológica essencial na filosofia de Vico. E segundo o princípio do verum-factum, nos conduz ao conhecimento verdadeiro. (Grifo nosso).

³ Quanto a esta capacidade de combinação Olivier Remaud diz que: “Dans la mesure où le vrai humain imite la productivité divine, il ne peut certes pas engendrer au même titre, mais il peut combiner. Or, combiner, c’est aussi se donner les moyens de produire des formes.” (1999, p.91)

⁴ Podemos entender melhor isto, lançando mão do princípio viquiano do verum-factum, o qual, a grosso modo, sintetizamos aqui. Este princípio diz que a verdade e o fato ou o verdadeiro e o feito se equivalem e um pode ser convertido no outro; ou seja, trata-se da passagem da percepção do certum para a compreensão do verum, de uma autoridade compartilhada pelo senso comum para a ciência. Neste sentido, a conversão do feito em verdade, converge para uma identidade pessoal do sujeito enquanto “ativo”, tornando possível e constituindo o conhecimento. Enquanto ele se reconhece em seu ato criativo, o sujeito produz ciência. Isto forçamos derivarmos deste princípio um caráter existencialista implícito na obra de Vico, dizendo que o sujeito não se reconhece, não possui identidade, ele leva uma vida angustiante - sem propósitos e sentido - se ele não faz uso, ou não efetiva a potencialidade criativa do espírito.

⁵ Uma vez que os poetas teólogos não foram capazes de formar os gêneros inteligíveis das coisas, de abstrai-los pelo raciocínio, eles formaram os gêneros fantásticos, que correspondem às fábulas, e consistem na identificação, por parte dos poetas teólogos, de uma significação unívoca na qual diferentes espécies e indivíduos se conformem e são agrupados, “(como Aquiles, uma idéia de valor, comum a todos os fortes; ou Ulisses, uma idéia de prudência, comum a todos os sábios)” (VICO, 1974, p.90) Ou seja, os poetas teólogos tomaram os sujeitos, ficticiamente, como universais fantásticos aos quais se podiam reduzir espécies e indivíduos que contivessem semelhanças entre si. Desta forma, para Vico, “Homero não era um indivíduo; os povos da Grécia eram, eles mesmos, Homero;

ele é a imaginação criativa e poética de todos os gregos."(Cf. Isaiah Berlin, op. cit., p.61) (Grifo nosso).

A relação entre o *universal* e o que é *por natureza* em Aristóteles

Igor Mota Morici (Bolsista do PAD/PROGRAD / UFMG)

Orientador: Fernando Rey Puente

I - Apresentação

Inicialmente, gostaria de deixar claro que o presente texto é fruto de uma primeira tentativa de formulação do problema do qual tratarei. Isso significa que este texto é limitado e que, possivelmente, tem falhas. Ademais, o pouco conhecimento que temos de Aristóteles não nos permite ir muito longe em interpretações neste momento. Dadas essas preliminares, prossigamos com nosso propósito.

O texto consiste em duas partes: a primeira é a formulação do problema propriamente dito; e a segunda é uma primeira inserção na investigação do problema.

II - Posição do problema

Ao apresentar um elenco de aporias com as quais a Filosofia deve lidar no livro III da obra *Metafísica*, Aristóteles pergunta se os princípios primeiros são universais ou particulares¹. A questão do Estagirita, de pronto, remete-nos claramente a um par conceitual acerca das coisas, a saber, o que é universal e o que é particular. Uma das etapas de nosso estudo consiste justamente em delinear o conceito de universal presente no livro VII da *Metafísica*. Contudo, para a presente discussão, basta-nos pensar o universal enquanto um "todos", isto é, algo tomado na totalidade de sua extensão, e o particular, portanto, enquanto um singular. Tendo em mente esse par conceitual, Aristóteles nos diz que a coisa concreta particular, enquanto um composto de matéria e forma, dada a sua singularidade, não é passível de definição. A definição, que é uma abstração da forma do composto pelo pensamento, é universal. Tal formulação já esboça uma proporção inversa² que há, em Aristóteles, entre o universal e o particular. A propósito disso, dirá o Estagirita:

"*deste círculo [aqui], isto é, um dos círculos particulares, seja inteligível ou sensível (por círculos inteligíveis*

entendo os matemáticos, e por sensíveis os de bronze ou madeira) dessas coisas não há definição. Conhecemo-las com a ajuda do pensamento intuitivo e dos sentidos; e quando saem desse estado atual, não sabemos ao certo se existem ou não; mas são sempre expressas e reconhecidas por meio da definição universal. A matéria, porém, não pode ser conhecida em si mesma."³

Assim, num primeiro momento, o universal parece ser uma abstração lógica da forma. E, nesse sentido, poderíamos dizer que o universal seria uma arbitrariedade lingüística. Pois não há, como nos diz Aristóteles em sua crítica a seu preceptor Platão, universal ontologicamente independente, ou seja, entes que existam em si. O mestre do Liceu sustenta que a única coisa que é ontologicamente separada é a substância primeira, cujo apanágio é uma "isto-idade"⁴, ou seja, a possibilidade de se apontá-la positivamente. O universal, portanto, não seria uma substância primeira. A respeito disso, o Estagirita diz que o universal não é um "isto" (algo "concretamente determinado"⁵) e sim um "qual", isto é, uma "qualidade". A essa altura do texto parece claro que o universal pertence apenas ao domínio do pensamento. Vamos reter esse ponto e voltar a ele após a introdução de um outro elemento na discussão, a saber, o que é *por natureza*.

O termo *por natureza* [*physei*], em Aristóteles, guarda um aspecto de anterioridade, na medida em que remete a algo anterior ao indivíduo particular gerado. Isso significa dizer que, quando "o homem é *por natureza* um animal político"⁶, a cidade é *anterior* ao homem por natureza e lhe é *posterior* por geração. Assim, quando se predica algo de uma espécie, tomada na totalidade de sua extensão, ou seja, universalmente, junto com o termo *por natureza*, parece-nos haver uma concretização daquele predicado universal. Isso pelo fato de todo indivíduo particular gerado conter o que lhe foi atribuído *por natureza*.

Aquilo, pois, que é *por natureza* parece assumir um estatuto de universalidade, na medida em que abarca uma totalidade. Totalidade esta que possui uma dimensão anterior à geração dos indivíduos particulares. Desse modo, o que é *por natureza*, em sua anterioridade e pertencimento ao que é particular, quando ocorre em uma proposição cuja extensão do sujeito é universal, pensamos que o universal, nesse momento, não é apenas um

"acidente" lingüístico. Mas é algo propiciado pelas coisas mesmas. Teria, então, o universal, uma dimensão metafísica e não estritamente lógica. E aqui, retomando o ponto em que paramos em relação ao universal, cabe-nos perguntar: até que ponto é pertinente conferir uma certa "isto-idade" ao universal sem, no entanto, incorrer na separação ontológica deste?

Deparamo-nos com comentadores que sustentam ser possível um "universal *tode ti*" (i.e. "completamente determinado")⁷ em Aristóteles. O propósito de nosso estudo é averiguar a plausibilidade dessa hipótese a partir do livro VII da *Metafísica* de Aristóteles.

A palavra grega *katholou*, que designa "universal" dá-nos ela mesma uma sugestão do que é o universal. A palavra pode ser decomposta em duas outras, a saber, *kata* e *holon*⁸, que, literalmente, é "segundo o todo/inteiro" Definição literal dada pela etimologia da palavra que nos insere na breve exposição que se segue, cujo intento é uma primeira abordagem do tema a que nos propomos investigar sem, claro, esgotá-lo, mas sim colocá-lo em movimento a partir deste primeiro passo.

III - Inteiro⁹

*"O todo sem a parte não é todo,
A parte sem o todo não é parte,
Mas se a parte o faz todo, sendo parte,
Não se diga, que é parte, sendo todo."
(Gregório de Matos)*

Como é sabido, o livro V da *Metafísica* é um léxico filosófico. O capítulo 26, que é doravante nosso objeto de estudo, define o termo *inteiro* [*holon*].

Pretendemos, em nossa breve análise, apontar para relações entre o *inteiro* e o termo *por natureza*. Há dois momentos desse capítulo nos quais ocorrem o termo *por natureza* [*physei*], que são 1023b 27 e 1023b 35. Interessa-nos, pois, explorar com maior proximidade o contexto conceitual que reveste a ocorrência desse termo, a partir de conceitos que aparecem nesse mesmo livro.

O Estagirita inicia o capítulo afirmando que "um inteiro significa aquilo a que não falta nenhuma das partes de que se diz que o constituem *por natureza*"¹⁰ Essa definição poderia ser ilustrada pela imagem de uma esfera de bronze, uma vez que a esfera é um todo cujas partes não são

faltantes. E conforme uma das definições de *parte* [méros], a saber, "os elementos da definição que explica uma coisa também são partes do todo"¹¹, as partes de uma esfera de bronze, enquanto um inteiro, incluem sua "redondeza", sua "rolabilidade" (isto é, sua capacidade de rolar), o bronze, etc. Com efeito, uma esfera sem tais partes não pode ser dita uma esfera enquanto um inteiro. Pois esfera de bronze sem bronze não é esfera, imagine-a sem "redondeza" No entanto, ao introduzir o termo *por natureza*, num primeiro momento, nossa imagem da esfera com fins de ilustração do conceito se revela improfícua. Porque o que é *por natureza* se opõe, geralmente, ao que é *artificial*, em Aristóteles. E, desse modo, a esfera de bronze se enquadra no que é artificial. A despeito disso, nosso exemplo se torna pertinente, na medida em que, conforme intentaremos mostrar, é possível entender o termo *por natureza* dizendo respeito à essência e não propriamente à natureza enquanto apenas causa motriz do *inteiro*.

O comentador W. David Ross diz que essa "primeira definição de *inteiro* é equivalente à primeira definição de *completo*" (ROSS, 1948:340), que é "daquilo fora do qual não é possível encontrar uma sequer de suas partes"¹² Assim, o trecho "não é possível" nos remete à noção de *necessidade*, segundo a qual algo "não pode ser de outro modo senão daquele que é"¹³ Dados esses conceitos, pensamos que um inteiro é aquilo cujas partes essenciais estão necessariamente presentes naquilo que essas partes configuram em conjunto. Eis explicitado o sentido que pensamos ter a primeira definição de *inteiro*.

A segunda definição que Aristóteles fornece para *inteiro* é "aquilo em que as partes que contém formam uma unidade; e isto em dois sentidos: ou (a) porque cada um dos conteúdos constitua uma unidade, ou (b) porque em seu conjunto a formem"¹⁴ Aqui, interessa-nos o sentido de (b), uma vez que nesse sentido "os inteiros por natureza são mais verdadeiramente inteiros do que aqueles artificiais" (ROSS, 1948:340). O fato de Aristóteles ao citar "por natureza" contrapô-lo ao que é "artificial" reforça aquilo que dissemos acima. Além disso, o Estagirita nos recorda o que disse analogamente em relação ao *um*¹⁵ ao dizer que "mais unas são as [coisas] contínuas por natureza do que as contínuas por arte" Mais adiante, prossegue Aristóteles, "são contínuas por sua própria natureza aquelas coisas que são unas não apenas pelo contato"¹⁶, isto é, não apenas por contigüidade. Certamente, essas duas últimas passagens fora de seus contextos são um tanto improfícuas. Contudo, a alusão que o Estagirita faz

à primeira delas, pensamos, solidifica nossa leitura acerca da definição primeira de *inteiro*, estabelecendo assim uma relação formal (i.e. de *forma* na acepção aristotélica do termo) entre *inteiro* [*holon*] e *por natureza* [*physei*]. A relação é formal na medida em que um inteiro o é, naquele primeiro sentido, em conformidade com sua essência, com aquilo que lhe imprime, digamos, sua inteireza, isto é, sua forma.

Bibliografia

Fontes primárias:

ARISTOTLE. *Metaphysics*. In: *The works of Aristotle*. Vol. I. Translated by W. D. Ross. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

Fontes secundárias:

GILL, Mary L. *Aristotle on Substance: the paradox of unity*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

LEAR, Jonathan. *Aristóteles. El deseo de comprender*. Versión española de Pilar de Castrillo Criado. Madrid: Alianza Universidad, 1994.

ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. Vol. I. London: Oxford university press, 1948.

NOTAS

¹ *Met.* III, 1003a 5 ss.

² Analogamente, essa proporção inversa aparece no processo cognitivo descrito pelo Estagirita no capítulo 1, do livro primeiro da *Metafísica* (980a ss.).

³ *Met.* VII, 1036a 1-9.

⁴ Traduzimos assim o termo usado por W. David Ross que é "*thisness*" (cf. *Met.* VII, 1030a 6).

⁵ Leonel Vallandro traduz "this" por "concretamente determinado" em sua tradução do inglês da *Metafísica* (tradução do inglês de W. D. Ross).

⁶ *Política* I, 1253a 3-4.

⁷ Cf. artigo de Marc Cohen, "Aristotle's *Metaphysics*", em *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, situada na Internet, no endereço: <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/>.

⁸ O termo grego *holon* pode ser traduzido tanto por “todo” como por “inteiro”. No item III deste texto, optamos pela segunda tradução.

⁹ Cf. *Met.* V, capítulo 26.

¹⁰ *Met.* V, 1023b 26-27. O grifo é nosso.

¹¹ *Met.* V, 1023b 22-24.

¹² *Met.* V, 1021b 12-13.

¹³ *Met.* V, 1015a 33.

¹⁴ *Met.* V, 1023b 27-29.

¹⁵ Cf. *Met.* V, 1016a 4.

¹⁶ *Met.* V, 1016a 6-7.

Rawls e Kant¹

Joviniano José Rezende Oliveira (bolsista do CNPq/ Universidade Federal de Uberlândia),

Orientador: Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella

Este trabalho apresenta uma breve comparação entre a ética de Kant, presente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e a teoria da justiça de Rawls, presente em seu tratado *Uma Teoria da Justiça*, tendo como chave de leitura a seção quarenta deste tratado.

A proposta de Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é investigar a idéia de uma boa vontade e os princípios *a priori* que a fundamentam, ressaltando como um objetivo básico da obra o de fixar o princípio supremo da moralidade (KANT, 1986, p. 19).

Kant inicia a primeira seção desta obra com uma afirmação abrupta e decisiva: “Neste mundo, e também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 1986, p. 21). Para determinar o princípio de uma boa vontade, Kant desvincula desta qualquer noção de utilidade, pois, segundo ele, a própria disposição natural que destina a Razão como nossa faculdade prática teria uma intenção mais alta que a felicidade, a de formar uma vontade que é boa em si mesma. Para esclarecer o conceito de “boa vontade”, Kant analisa o conceito de dever que, segundo ele, contém em si o de “boa vontade” Através desta análise, Kant formula as três proposições sobre o dever que o conduzirão ao princípio da moralidade. A primeira proposição consiste em dizer que: boa é a vontade que age por dever e não por inclinação. A segunda proposição afirma que o valor moral de uma ação não é encontrado na finalidade ou no objeto material, mas na regra racional que motiva a ação. A terceira proposição é: “ Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (KANT, 1986, p. 31). Ao eliminar da ação as inclinações e os objetos, restam, pois, dois fatores: a lei prática, princípio universal e objetivo do querer, e a máxima, isto é, o princípio subjetivo que motiva a ação por puro respeito à lei. Kant, ao desvencilhar a vontade dos estímulos que poderiam ser oriundos de qualquer lei, percebe que resta apenas uma lei universal das ações em geral, e esta lei certamente deve ser a única que pode servir como princípio da vontade: “ *devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também*

que a minha máxima se torne uma lei universal” (KANT, 1986, p. 33). Esta é a primeira apresentação do Imperativo Categórico de Kant, que será detalhadamente analisado na segunda seção desta mesma obra.

Kant dá início à segunda seção da *Fundamentação* tecendo um comentário acerca do procedimento utilizado por ele na primeira seção. Kant esclarece que, embora tenha extraído o conceito de dever do uso comum da razão, tal conceito não é empírico, pois é impossível encontrar na experiência uma ação conforme ao dever, fundamentada puramente na representação do dever, além disto, o valor moral das ações é atribuído aos princípios íntimos que são invisíveis. O conceito de dever, afirma Kant, é anterior à experiência dele: “ reside na idéia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*” (KANT, 1986, p. 41), pois somente assim, a moralidade pode ser concebida como regida por leis universais e necessárias, válidas para todo o ser racional em geral. E disto temos que a moralidade não deve ser fundamentada na natureza humana, mas na natureza racional em geral.

Para Kant, somente um ser racional é capaz de agir de acordo com princípios, isto é, somente ele é dotado de uma vontade, faculdade que o faz agir racionalmente independente das inclinações (cf. KANT, 1986, p. 47). No caso específico da natureza humana, a vontade não é, enquanto tal, conforme às leis objetivas práticas, por isso a relação que estas leis mantêm com a vontade é a de obrigação. Esses princípios objetivos obrigantes à imperfeição subjetiva são chamados de Imperativos, que se expressam, por sua vez, pelo verbo dever (KANT, 1986, p. 48).

Kant divide os imperativos em categóricos e hipotéticos. Os imperativos categóricos são aqueles que expressam ações necessariamente boas em si mesmas independente de qualquer finalidade ou intenção, por isso são incondicionados. Já os Imperativos hipotéticos expressam ações que são boas em vista de qualquer intenção seja esta possível ou real (cf. KANT, 1986, p. 51), logo, são condicionados pelas intenções desejadas. Segundo Kant, eles se diferenciam entre si pelos diferentes tipos de obrigação que impõem à vontade, pois os Imperativos hipotéticos ou são regras de destreza, ou conselho de prudência, já os Imperativos Categóricos são para a vontade mandamentos (leis) morais (KANT, 1986, p. 53). No tocante ao conteúdo, só compreendemos um imperativo hipotético quando nos é fornecida a sua condição; em contrapartida, por ser incondicionado, o conteúdo de um Imperativo Categórico é compreendido pela lei necessária que ele expressa (KANT, 1986, p. 58). A fórmula única do

Imperativo Categórico é esta: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1986, p. 59). Segundo ele, este é o cânone para os nossos julgamentos morais, pois, de acordo com este, as nossas máximas não devem contrariar a si mesmas, e devem obedecer à condição de serem queridas universalmente. Esta fórmula não pode ter sido extraída da experiência, pois esta não é fonte de necessidade e verdadeira universalidade, ela deve certamente ser buscada na razão prática pura, enquanto legisladora sobre o que deve acontecer sem a influência sensível (KANT, 1986, p. 66).

Tendo em vista que, pela própria definição, o Imperativo Categórico se opõe ao hipotético, certamente ele não deve se basear em fins relativos e subjetivos: em efeitos, mas em um fim que seja válido para todos os seres racionais independentemente de suas contingências, isto é, em algo que constitua um fim necessário e em si mesmo. De acordo com Kant, somente o homem, ou genericamente, o ser racional, existe como um *fim em si*, logo, o fundamento da moralidade é: “A natureza racional existe como fim em si” (KANT, 1986, p 69). Podemos dizer que a moralidade implica no respeito pelo homem, o qual, tanto nas ações direcionadas a si mesmo quanto nas em relação aos outros, deve agir sob a perspectiva de respeitar-se e respeitar aos outros como *fins em si* e nunca como um *meio*, isto é, coisas. Kant percebe que a objetividade de tal princípio reside na lei, mas subjetivamente, no ser racional, como *fim em si*; então, a condição para que a vontade concorde com a lei prática universal é: “a idéia de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal” (KANT, 1986, p. 72), isto é, uma vontade submetida à lei que fornece a si mesma, esta lei incondicionada escolhida pela vontade é chamada de Princípio de Autonomia; já os princípios condicionados, de princípios heterônimos.

Segundo Kant, o conceito de vontade racional legisladora universal nos remete ao conceito de um *Reino do Fins*, enquanto sistema de seres racionais ligados por leis comuns. Neste *Reino dos Fins*, tudo possui *preço* ou *dignidade*. Os seres racionais, afirma Kant, possuem apenas *dignidade*, pois não podem ser equiparados a nenhuma coisa, eles possuem um valor íntimo em si mesmos, e por isso os indivíduos não podem ser postos em cálculos econômicos, pois estariam sendo comparados às coisas e destituídos de sua dignidade, enfim, desrespeitados (KANT, 1986, p. 78). O fundamento desta dignidade humana é a Autonomia (KANT, 1986, p. 79), pois a dignidade consiste na capacidade da vontade ser legisladora universal e estar ao mesmo tempo submetida a esta lei, isto é, em ser

autônoma. (KANT, 1986, p. 85). Kant afirma que a autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade, pois através desta, a vontade escolhe para si máximas que podem ser queridas simultaneamente como lei universal (KANT, 1986, p. 85). Assim, a moralidade, para Kant, enquanto conceito universal, está ligada fundamentalmente à autonomia da vontade. No entanto, ele admite que tomar o Imperativo Categórico e a autonomia da vontade como princípios necessários só será possível através de uma crítica da razão prática pura.

Na terceira seção, o conceito de Liberdade, enquanto propriedade da vontade, é a causa da racionalidade dos seres vivos e a explicação da autonomia da vontade (KANT, 1986p. 93), pois a liberdade nada mais é do que a propriedade da vontade de ser lei para si mesma, assim, uma vontade livre é aquela que se submete a leis morais (KANT, 1986, p.94). Entretanto, Kant percebe um problema presente na natureza humana, pois o homem não é formado apenas pela racionalidade, ele é sempre influenciado pelos móveis sensíveis, e a moralidade só nos serve de lei enquanto seres racionais (KANT, 1986, p. 101). Será justamente a razão, através das idéias, que realizará a distinção entre mundo inteligível e mundo sensível. Ao percebermos tal diferença, sempre que nos pensamos livres, tomamos-nos como membros do mundo inteligível, logo, reconheceremos a moralidade, isto é, a autonomia da vontade passa a ser uma consequência (KANT, 1986, p. 104), pois a sensibilidade é a causa da heteronomia. Assim, os imperativos categóricos são possíveis apenas “ porque a idéia de liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível” (KANT, 1986, p. 104). Tomarmos o Imperativo Categórico como um dever (obrigação) advém do fato de sermos ao mesmo tempo membros do mundo sensível. Na nota final da *Fundamentação*, Kant nos adverte que a razão humana, pela sua finitude, não atinge a necessidade prática incondicionada do Imperativo Categórico, mas apenas a sua inconcebibilidade, isto é, o reconhece como um princípio limitador da razão humana.

Após esta breve exposição da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, passemos para a análise de aspectos kantianos de *Uma Teoria da Justiça* de Rawls, esforçando-nos sempre em estabelecer uma relação entre sua teoria e a de Kant.

Rawls, assim como Kant, inicia sua obra com uma afirmação forte e decisiva, que servirá de fundamento para todo o seu tratado: “ A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento.(...) Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na

justiça que nem mesmo o bem estar da sociedade como um todo pode ignorar. (...) Portanto numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais.” (RAWLS, 2000, p. 4) Para Rawls, estas são as nossas convicções intuitivas mais fortes sobre a primazia da justiça em relação às outras virtudes institucionais, como eficiência e coordenação. Percebemos que uma característica desta primazia é justamente a de garantir às pessoas o respeito que lhes é devido enquanto seres racionais, isto é, enquanto *fins em si* e que por esta característica nunca devem ser vistas como meios, mas como pessoas possuidoras de *dignidade* e não de *preço*. Podemos dizer assim que a influência de Kant em *Uma Teoria da Justiça* se faz sentir desde suas primeiras páginas, além do mais, o constante embate das idéias de Rawls com as utilitaristas faz da justiça como equidade (*justice as fairness*) uma teoria deontológica (RAWLS, 2000, p. 32).

Rawls deixa claro que o objeto da justiça é a estrutura básica da sociedade, logo, o tópico abordado por ele é o da justiça social (RAWLS, 2000, p. 7). Rawls se limitará à discussão dos princípios de justiça que deveriam regular uma sociedade-bem-ordenada (RAWLS, 2000, p. 9). Tal sociedade se caracteriza por ser regulada por uma concepção pública de justiça. Para isto, ele utiliza a noção de contrato social, que constituirá a principal idéia de sua teoria, a *justiça como equidade*, uma abstração do contratualismo, presente em Locke, Rousseau e Kant (RAWLS, 2000, p. 12).

Na *justiça como equidade*, os princípios de justiça social são objetos de um consenso original. Para chegar à escolha de tais princípios, Rawls realiza uma abstração do chamado estado de natureza das teorias contratualistas clássicas através da noção hipotética de *posição original* (*original position*). A *posição original* é caracterizada de forma a adotarmos determinada concepção de justiça, sendo a principal característica desta a noção de *véu de ignorância* (*veil of ignorance*). Devido a este véu os contraentes, pessoas livres e racionais, ignoram seu lugar na sociedade, sua sorte na distribuição de bens e dotes naturais, e até mesmo as particularidades de seu plano de vida e propensões psicológicas, como otimismo e pessimismo, enfim, elas não conhecem as contingências que podem colocá-las em oposição. Assim, elas se vêem como iguais. Para Rawls, “ A aplicação dos princípios deve proceder em termos das consequências gerais de seu reconhecimento público e aplicação universal,

supondo-se que todos obedecerão a eles” (RAWLS, 2000, p.149), o que se apresenta como uma condição para que o acordo seja unânime. Além disso, na *posição original*, os contraentes são tomados como mutuamente desinteressados, o que caracteriza acordos totalmente aceitos.

Percebemos então que a tarefa da *justiça como equidade* é a escolha dos princípios de justiça que seriam escolhidos na *posição original*. O problema no tocante à escolha do princípio de utilidade é facilmente resolvido, afirma Rawls, pois é incompatível com a concepção equitativa para vantagem mútua (RAWLS, 2000, p. 16). Para Rawls, na posição são escolhidos dois princípios de justiça: “ Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras pessoas. Segundo : as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável e (b) vinculadas a posição e cargos acessíveis a todos”(RAWLS, 2000, p. 64). Cabe ressaltar que um argumento de justificação deste procedimento adotado na posição original é o do *equilíbrio reflexivo*, que seria um estado em que admitimos através da reflexão que os princípios escolhidos na posição original coincidem com as nossas convicções mais fortes sobre justiça (Cf. RAWLS, 2000, p. 23), mas este não é o objeto específico de nosso trabalho, buscamos aqui esboçar algumas linhas gerais da teoria da justiça de Rawls.

Pois bem, depois desta breve exposição da proposta de Rawls, partamos para uma análise do que Rawls denomina na seção quarenta de *Uma Teoria da Justiça*, de *A interpretação kantiana da justiça como equidade*, e segundo ele, tal interpretação se baseia na noção de autonomia de Kant.

Primeiramente Rawls ressalta que Kant parte da idéia de que os princípios morais são objeto de uma escolha racional, e por isso, são aceitáveis por todos enquanto base de suas condutas na comunidade ética. Kant pressupõe que a legislação moral deveria ser aceita numa situação na qual os homens se caracterizam por serem iguais, racionais e livres. Para Rawls, a *posição original* é uma tentativa de interpretar essa noção de Kant (Cf. RAWLS, 2000, p. 276).

Kant acreditava, afirma Rawls, que uma pessoa é autônoma quando age de acordo com princípios escolhidos por ela enquanto ser racional, igual e livre, e não por causa de sua *posição social*, dotes naturais,

sociedade onde vive ou pretensões individuais, pois se assim o fosse, tais princípios não expressariam a autonomia, mas heteronomia. Na *posição original*, é o *véu de ignorância* que livra os contraentes de escolherem princípios heterônimos, pois as partes sabem apenas das circunstâncias que originam a necessidade de princípios de justiça. Se pressupormos a correção do argumento em defesa dos princípios, podemos dizer que as pessoas, ao agirem baseadas nesses princípios, agem de acordo com princípios que elas mesmas escolheriam na *posição original*. Assim, ao agirmos baseados em tais princípios, estaremos expressando nossa natureza de seres racionais, iguais e livres (Cf. RAWLS, 2000, p. 276).

Para relacionar sua argumentação em favor dos dois princípios, Rawls não pressupõe que as partes possuem objetivos particulares, mas apenas preferências por certas coisas racionalmente desejáveis, isto é, bens primários. Logo, a ação baseada nos princípios de justiça é analogamente baseada em Imperativos Categóricos, pois estes, ao contrário dos Imperativos hipotéticos, aplicam-se às pessoas enquanto seres racionais e independentes de seus objetivos particulares (Cf. RAWLS, 2000, p. 277).

Para Rawls o pressuposto do desinteresse mútuo é paralelo à noção de autonomia de Kant, pois permite a escolha livre de um sistema de objetivos, implementando a idéia de liberdade. Tal pressuposto fornece aos princípios escolhidos a característica de serem aplicados a todos os projetos racionais de vida, independente de seus conteúdos, fornecendo realismo e gerenciando as circunstâncias de justiça, além de estabelecer uma ligação com a idéia de autonomia de Kant (cf. RAWLS, 2000, p. p. 278, 279) Rawls ressalta que Sidgwick não compreendeu esta idéia de Kant, pois pensou que para este, tanto a vida de um santo quanto a de um canalha partem da escolha do eu noumênico sujeito às leis fenomênicas, pelo fato de Kant não explicar porque o canalha não expressa liberdade moral em sua vida. Rawls também admite tal carência na teoria de Kant. Para ele, esta é sanada com a concepção de *posição original*, pois os princípios escolhidos nessa são aplicados à prática. Rawls sugere que a *posição original* é semelhante ao ponto de vista do eu noumênico perante o mundo, pois os homens revelam sua liberdade e independência em relação às contingências naturais e sociais quando agem de acordo com os princípios escolhidos na *posição original* (Cf. RAWLS, 2000, p. p. 279, 280).

Rawls ressalta que o desejo de agir com justiça deriva do desejo de expressar plenamente nossa natureza de seres racionais, iguais e livres. Por isso, Kant se refere à vergonha e não à culpa ao tratar de nossa

incapacidade de agir segundo a lei. Para Rawls, o objetivo de Kant é justificar a idéia de Rousseau: liberdade é agir de acordo com a lei, que estabelecemos para nós mesmos. Segundo Rawls, tal idéia estabelece uma ética da auto – estima e do respeito mútuo (Cf. RAWLS, 2000,p. 181)

Para Rawls, a posição original corresponde a uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia e do imperativo categórico no interior de uma teoria empírica. Na *justiça como equidade*, tais noções deixam de ser transcendentais, pois a posição original nos permite estabelecer vínculos com as condições humanas. Rawls não nega ter se afastado em vários aspectos de Kant em sua teoria e por isso, fornece duas observações. Primeiramente, o pressuposto de que a escolha do ‘eu em si’ é uma escolha coletiva. Sendo assim, os princípios escolhidos devem ser aceitáveis para os outros seres em si, isto é, devem passar pelo consentimento de todos. Tal procedimento, segundo Rawls, não anula os interesses pessoais. Em segundo lugar, Rawls pressupõe que as partes sempre se encontram em uma situação social humana no mundo, e isto pressupõe fatos elementares acerca das pessoas e de seu lugar na natureza. A justiça como equidade se diferencia da teoria de Kant por ser uma teoria da justiça humana que não pretende abranger a todos os seres racionais, como as inteligências puras (Deus e os anjos) (Cf. RAWLS, 2000, p. 282).

Rawls finaliza dizendo que a sua intenção é interpretar a *justiça como equidade* e não a doutrina de Kant, pois a doutrina de Kant é marcada por dicotomias, como o necessário e o contingente, forma e conteúdo, razão e desejo, nômmenos e fenômenos. Para muitos, abandonar tais dicotomias, como foram entendidas por Kant, é descaracterizar a sua teoria, mas para Rawls, a concepção moral de Kant torna-se mais estruturalmente compreendida quando reformulada no âmbito de uma teoria empírica (Cf. RAWLS, 2000, p. p. 282, 283).

No prefácio de “Uma Teoria da Justiça”, Rawls afirmou que a sua teoria é altamente kantiana em sua natureza. A *justiça como equidade* é um esforço de se transferir as noções kantianas de Imperativo Categórico e autonomia para uma teoria social. A questão central da *justiça como equidade* é caracterizar a posição original de tal forma que os princípios escolhidos sejam aceitáveis por todos os indivíduos racionais, iguais e livres, por isto a necessidade do *véu de ignorância*. Na seção quarenta, percebemos que o *véu de ignorância* garante, na *posição original*, a escolha de princípios autônomos, isto é, que são escolhidos pelas pessoas independentes das contingências naturais e sociais. Desta forma, os

princípios de justiça escolhidos são análogos aos imperativos categóricos, pois são incondicionados e aceitáveis por qualquer indivíduo, por possuírem uma única condição de aplicabilidade: a natureza humana enquanto racional, igual e livre.

Bibliografia

- BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: UnB, 1984.
- BONELLA, Alcino E. Concepção de Justiça Política em Rawls. In: FELIPE, Sônia (org. introd.). *Justiça como Equidade*. Florianópolis: Insular, 1998.
- _____. *Justiça como Imparcialidade e Contratualismo*. Campinas: Unicamp (Tese de Doutorado), 2000.
- FOLSCHIED, D. WUNENBURGER. J.J. *Metodologia Filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- KANT, I. “De la relación ente teoría y práctica en el Derecho Político (Contra Hobbes)” In: *Teoría e Práctica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1986.
- _____. *Doutrina do Direito*. São Paulo: Ícone, 1993.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições Setenta, 1986.
- KUKATHAS, C. PETTIT, P. *Rawls: “Uma Teoria da Justiça” e seus críticos*. Lisboa: Gradiva, 1995.
- NEDEL, J. *A teoria ético política de John Rawls*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge – Massachussets: The Belknap Press of the Harvard University, (23° edição) 1997.
- ROUSSEAU, J.J. *Do Contrato Social*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NOTAS

¹ Comunicação apresentada no V Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da USP, em 23 a 27 de abril de 2001

A questão “Morte da Arte” nas *Preleções sobre Estética* de Hegel

Kátia Silva Araújo

Orientadora: Virgínia de Araújo Figueiredo

Para que fosse possível pensar a questão “Morte da Arte” nas *Preleções sobre Estética* de Hegel, primeiramente julguei necessária a compreensão do sistema realizado pelo filósofo, para que eu tivesse a oportunidade de entender quais motivos levaram vários autores a refletir sobre esta questão. Para tanto julguei necessário compreender porque o filósofo propõe o tema do fim da arte e além disso, o que o levou a propor tais afirmações.

O nome Estética atenta para a sensação de algo presente e é o ponto de encontro entre Espírito e natureza. O Espírito é sempre algo material que se exterioriza primeiro na linguagem, em que toda sua manifestação supõe o meio material, sensível. A arte em Hegel se refere à arte humana, na qual o filósofo desvaloriza o belo natural, deixando claro na Introdução do “*Cursos de Estética*” que o termo belo deve ser atribuído ao objeto artístico que já realizou sua passagem pelo espírito. Tal fato pode ser comprovado com a recusa do filósofo de se tratar a arte como imitação da natureza, submetendo o belo a um processo histórico, que é também um processo de desmaterialização progressiva, desde a arquitetura até a poesia e a aceitação da arte como expressão humana, no espírito humano. Esta é o Espírito posto em sua forma sensível, sendo esta superior à natureza, pois é parte do espírito. O belo natural é considerado no texto de Hegel como “hábito” de quem contempla ou como a intervenção de conhecimentos teóricos sobre o funcionamento interno do objeto natural. O Espírito, que pode ser definido como liberdade e espontaneidade livre, ou seja, como consciência individual, é parte do belo. Segundo Hegel, “o belo produzido pelo Espírito é o objeto, a criação do Espírito, e toda criação do Espírito é um objeto a que não se pode recusar dignidade” O Espírito concreto está presente no elemento material, pois necessita da matéria para expressar-se, para se deixar representar. Um bom exemplo para isto é percebido na pintura renascentista em que Deus entra no universo da representação. Deus pai precisa tornar-se outro, o Deus filho, para entrar na possibilidade da representação, o Deus outro, representado, presente em ambos e em todos nós. A figura divina emerge no espírito humano.

A partir dessas considerações feitas por Hegel é introduzido o tema da verdade da arte, que é o Espírito posto em sua forma sensível. O objetivo da arte é o de representar Deus, procuramos na arte a verdade que se dá com a revelação do divino. Para tanto, é feita uma comparação da arte com a história onde a obra de arte tem precedência sobre a realidade e outra comparação da arte com a religião. Nesta, a arte é insatisfatória, pois proporciona um paraíso a conta-gotas, não é eterna. A arte não proporciona mais a satisfação das necessidades espirituais, satisfaz a necessidade espiritual pontualmente, em momentos. Aqui se dá o ponto de partida para se pensar a questão da Morte da Arte, entretanto, é necessário entender primeiramente mais alguns aspectos do esquema feito por Hegel em sua introdução do “Cursos de Estética”

Hegel classifica de forma evolutiva, levando em consideração a historicidade da arte, as modalidades sucessivas de expressão artística, tratando as três relações da idéia com sua configuração. A idéia é o ponto de encontro da racionalidade e da verdade, onde a idéia Absoluta é a totalidade, arte como expressão da idéia, tanto quanto concreto, quanto realidade. A idéia é ao mesmo tempo realidade e espiritualidade. Dessa forma o filósofo divide a expressão artística da seguinte forma: simbólico, clássico e romântico. Nesses três momentos é exacerbada a imagem plástica de Deus. No simbólico “a Idéia ainda não encontrou a forma em si mesma e permanece assim apenas numa luta e aspiração por ela”¹ Essa forma de arte demonstra a totalidade do mundo e da vida, cuja intenção pretende demonstrar que existe um símbolo da totalidade. A arquitetura, que é a arte das proporções do espaço, é o melhor exemplo deste tipo de arte. Aqui se toma como referência as grandes culturas orientais da Índia, Pérsia e Egito.

No clássico há uma perfeita adequação entre forma e conteúdo. É caracterizado pelo perfil grego de idealização do corpo, perceptível na escultura. O corpo humano perfeito é a forma encontrada e a imagem adequada do deus, este concentrado em si mesmo. A escultura grega era um ato religioso, o culto às imagens satisfazia o sentimento religioso daquele povo. “A forma de arte romântica novamente suprime a completa unificação da Idéia com a sua realidade e se põe a si mesma, ainda que de um modo superior, atrás da diferença e da oposição dos dois lados que na forma de arte simbólica permaneciam insuperados”² Sendo assim, o concreto é em si a unidade da natureza humana e divina. Hegel postula que o conteúdo da arte romântica coincide com o cristianismo, e Deus é

considerado como absoluto no Espírito e na verdade, acima do Espírito. Assim, a arte romântica se ultrapassa, no seu interior e na sua forma artística. Os casos exemplares dessa forma de arte são a pintura, a poesia com o ideal de amor cristão e a música.

A partir da leitura da obra de Hegel, podemos perceber que toda ela já anuncia o problema da arte, o que significa pensar que toda a Estética pode ser vista como uma dissolução da arte. Aí se encontra a necessidade de se explicar o sistema seguido por Hegel no início da apresentação. Esse sistema, como vimos, se dividiu entre as artes simbólica, clássica e romântica através da idéia do Belo. A Morte da Arte está relacionada a uma questão sistemática, toda voltada para as concepções do mundo. Nesta filosofia sistemática de Hegel, a arte é o domínio do ideal, superior à natureza, que constitui a primeira manifestação do Espírito Absoluto, se exteriorizando na religião e conquistando na filosofia a sua completa e definida expressão. Os diferentes modos de arte são então os meios que o Espírito adota para vencer a matéria. Segundo Hegel, a arte é essencialmente um problema e o filósofo ainda completa que “os belos dias da arte grega assim como a época de ouro da Baixa Idade Média passaram”³ Hegel ainda afirma que “a arte também perdeu para nós a autêntica verdade e vitalidade e está relegada à nossa representação, o que torna impossível que ela afirme sua antiga necessidade na realidade efetiva e que ocupe seu lugar superior”⁴ Talvez aqui o filósofo demonstre que essa foi uma das características para que os tempos pós-renascentistas não fossem favoráveis à arte, submetendo-a, a partir de então, à cultura da reflexão, assim como o artista que se torna também um tipo reflexivo, a interrogar-se sobre o destino e o sentido de suas próprias criações. O artista que questiona a arte do seu tempo, perde a certeza da arte como algo incontestável, como faziam os gregos.

Para se pensar a questão da Morte da Arte em Hegel é preciso levar em conta outras instâncias, como são os casos da moral e da religião. A religião para Hegel destina-se à consciência dos interesses do Espírito. A arte se apresenta como um fenômeno da religião e toda esta esfera religiosa está relacionada à historicidade artística quando se fala em arte. Desde a arte simbólica até a arte romântica caracterizadas pelo filósofo é linear o conjunto arte-religião. Através da evolução histórica, evoluem também arte e religião no texto de Hegel, fato que pode ser percebido, pois o filósofo é um grande conhecedor da evolução histórica e religiosa no âmbito das

artes. A evolução da arte é conduzida pelo espírito e este se realiza por meio da representação interiorizada do sujeito pelo sentimento na religião, o que pode ser notado a partir da afirmação de Benedito Nunes ao falar sobre a Estética de Hegel: “O religioso mal se distingue do artístico nos mitos orientais, mas por outro lado, o artístico mal se distingue do religioso nas formas de artesanania grega. Tudo depende do momento de uma evolução conduzida pelo espírito, que rege as transformações de um no outro, e que na religião estética se faz artesão da obra de arte viva, criando a imagem dos deuses, no espaço e a dramática do culto, até alcançar a autonomia nos epos, na tragédia e na comédia” O deus representado na escultura grega é sereno, não se entrega ao privilégio das existências finitas. Com o cristianismo, a imagem de Deus é a encarnação, um Deus que sofre. Em ambos os casos há uma insuficiência, não é possível a existência de uma imagem definitiva de Deus, porque este não é definitivo, esta imagem é então, um conceito. Ao mesmo tempo que a arte cristã é extinta, a fé cristã não é mais uma potência. A arte não sendo mais sustentada por esta fé faz com que o artista se entregue a um mundo prosaico, fato que pode ser percebido claramente na poesia com o início do romantismo. A Morte da Arte em Hegel tem de ser pensada dentro de um processo histórico-dialético, que prevê uma certa evolução nas formas de manifestação do Espírito. Pode-se ter um exemplo desse modo de pensar progressivo e histórico de Hegel com a sua afirmação de que os deuses gregos foram criados pelos poetas, o que significa dizer que, a cada forma de manifestação do espírito para Hegel, corresponde a uma determinada época da história, e mais do que isso, que cada época excede e é predominante uma determinada forma de manifestação do espírito. Dessa forma a arte para o mundo grego foi a manifestação máxima que o espírito pôde alcançar.

Segundo o filósofo, toda a esfera religiosa quando diz respeito ao cristianismo, pode encontrar lugar na pintura, com idéias relativas ao céu e ao inferno, a história de Cristo, dos Apóstolos, dos santos, entre outros. Assim, o cristianismo ao espiritualizar totalmente o divino, torna a exterioridade sensível inadequada como expressão.

Levando-se em consideração a moral, deve-se enfatizar que Hegel levantou a questão do seguinte modo: “Dizer que o fim da arte está na moralização é formular uma definição vulgar, superficial, vaga, mas em todo caso, com algum sentido”⁵ Esta passagem como as citadas anteriormente, se encontra na introdução do “Cursos de Estética”, portanto

não foi tratada de forma específica pelo filósofo na introdução, entretanto, percebo nesta passagem a demonstração do filósofo de que há uma contrariedade. Para esta afirmação o filósofo faz o seguinte raciocínio: a questão do fim subentende um objeto, que parte do essencial e para servir fins morais, a obra de arte deve possuir um conteúdo moral. Quando consideramos um objeto do ponto de vista de sua natureza essencial, pensamos nas condições que nele intervêm. Se virmos no objeto uma determinação imanente ao próprio objeto, somos levados a considerar a obra em si e para si, segundo sua natureza e conceito. Assim se dá o fim supremo, quando a Idéia deve servir de referência à arte, que nela encontra seu fim e desenvolve-se na idéia de contrariedade. Tal idéia me leva a pensar que o grande parentesco entre a arte e a ética é que o espírito se manifesta na sua liberdade: no caso da ética, liberdade moral, e no caso da obra de arte, liberdade enquanto criador, na confecção da obra. A obra de arte, na medida em que se desvincula das formas clássicas, passa a se desligar do conteúdo moral nela contido. Penso que essa interpretação pode ser feita desta forma, pois a grande preocupação na arte passa a ser o aspecto social, onde os romancistas retratam suas lutas e vitórias dentro de um contexto histórico, ao contrário dos renascentistas mais preocupados em humanizar o divino.

É possível pensar o tema Morte da Arte, levando em consideração uma das formas da arte: a pintura. Hegel considerou desde a arquitetura até a poesia, como espécies de arte, sem diminuir o caráter de nenhuma delas, apesar de à poesia ter concedido algum privilégio. O filósofo escreveu um volume dedicado à arte romântica, onde se incluem pintura e música. Quais motivos me levaram a privilegiar a pintura ao invés da poesia quando o tema é a Morte da Arte? O primeiro motivo e o mais evidente é o aspecto religioso. É importante considerarmos o tipo de arte experimentado por Hegel e o tipo de pintura pelo qual o filósofo teve tanta paixão, para que possamos compreender a seguinte questão: Não teria o filósofo chegado ao tema da Morte da Arte como uma espécie de resultado de sua infelicidade? Pode parecer uma idéia muito pequena tratar a pintura dentro do contexto da Morte da Arte, pois este é um tema muito abrangente, que inclui todo o sistema estético hegeliano. Mas justamente por ser um sistema, toda a expressão artística que é nele incluída, deve ser levada em consideração, pois esse sistema não existiria se cada espécie de arte, da arquitetura até a poesia não representasse um ponto culminante para o seu respectivo modo de expressão artística.

De acordo com Hegel, “A primeira das artes românticas será a pintura dado que sua característica principal consiste na manifestação da interioridade em si concentrada, resulta que a figura espacial exterior não constitui já um meio de expressão inteiramente adequado a esta subjetividade interior do espírito”⁶ O filósofo direcionará como melhor exemplo para esta característica, a pintura que explora o tema religioso cristão, nesta o divino surge como um ser vivo e espiritual que se associa à comunidade e oferece a possibilidade de estabelecer entre si e a cada uma das pessoas, uma identidade e uma mediação espirituais. A pintura torna-se capaz de exprimir a vida e o movimento, reunindo a envoltura exterior, que era da competência da arquitetura e a forma espiritual representada pela escultura. Para o filósofo a pintura elevou seu grau de desenvolvimento no cristianismo da Idade Média e Moderna, entre os séculos XVI e XVII, onde a intimidade dos sentimentos, as felicidades e sofrimentos da alma abriram à arte profundidades que só a pintura era capaz de explorar e exprimir, e que foi à força de explorá-las e exprimi-las que ela conseguiu atingir perfeição nesta fase.

Hegel considera que a verdadeira pintura exige que o tema seja apreendido pela imaginação e representado por meio de figuras que se exteriorizam, de preferência exteriorizam os seus sentimentos em ações. O filósofo considera o Renascimento como uma das maiores manifestações de amor e sensibilidade através da pintura, pois esta engrandeceu o ser humano até o seu mais alto grau de religiosidade, onde a arte se engrandece através da religião. No Renascimento, a afinidade entre arte e religião, considerando-se que são ambas manifestações do espírito, foi elevada à sua mais alta potência. Entretanto, ao espiritualizar totalmente o divino, o cristianismo faz com que a exterioridade sensível se torne inadequada como expressão. Cada expressão, cada olhar de um menino Jesus, ou da representação do Cristo morto ou crucificado, é um exemplo de contemplação da alma. O Renascimento foi uma grande paixão do filósofo, a prova é que jamais hesitou em atribuir “perfeição” total às obras de pintores como Rafael, Leonardo da Vinci e Michelangelo. Dentre as obras destes pintores destacam-se: “A adoração dos Magos” de Leonardo da Vinci, obra inacabada; “A deposição de Cristo, de Rafael, cujo conteúdo é representado pela divindade humilhada na soberania e sabedoria infinitas. Tema este acessível à arte. A originalidade da concepção pode manifestar-se livremente neste conteúdo, sem cair no exagero e no fantástico. O Deus que sofre representa a dor que se revela como um sacrifício imenso,

provocado pelo sentimento da negatividade infinita, encarnado em uma figura humana, como sentimento subjetivo. “A sagrada família” de Michelangelo, classificada por Hegel como uma das grandes perfeições da pintura renascentista, “A Adoração da Santíssima Trindade”, de Dürer, pintor renascentista alemão muito citado por Hegel; “O retábulo do Cordeiro: Deus pai, a Virgem, o Batista”, do pintor renascentista holandês Van Eyck, onde em sua obra predomina a expressão de calma eterna, grandeza, poder, dignidade. Para Hegel estes pintores além de representarem a alma com perfeição, também possuíam técnicas brilhantes para a confecção das obras, tais como as cores, a luz e a composição.

Do Renascimento nasce a passagem para o Rococó, que se caracteriza pela arte de uma aristocracia e de uma alta burguesia; se caracterizando por algo novo, absolutamente diverso da renascença. O Renascimento que se caracteriza pela polaridade do rigorismo formal e do amorfismo naturalista é então substituído pelo antagonismo entre racionalismo e sentimentalismo, materialismo e espiritualismo, classicismo e romantismo. O epicurismo do rococó situa-se, pelo seu sensualismo e esteticismo, entre o estilo cerimonial do barroco e o emocionalismo do movimento pré-romântico, onde o tema favorito dos artistas passa a ser o nu feminino. Não teria essa separação entre arte e religião gerado um processo de infelicidade que levou Hegel a vaticinar a Morte da Arte? Para entendermos esta questão é necessário compreendermos a fase do Rococó, pois esta é o grande marco da difusão da renascença e ainda é necessário compreender o Romantismo que foi o momento experimentado por Hegel. Assim após o Rococó surge o naturalismo, classicismo, até chegar ao romantismo, que se caracterizou por assumir atitudes de caráter irracional e não dialético, assim é fácil perceber a evolução extraordinária pela qual passa a pintura, no sentido de uma ruptura com as concepções anteriores.

Todo o século XIX dependeu do romantismo. Os romancistas se caracterizavam pela consciência de seu passado histórico e então recorriam ao passado para perceber o futuro real. Para Hauser, “Os românticos reconheceram no cristianismo a grande linha divisória da história do Ocidente e descobriram a comum natureza romântica de todas as culturas individualistas, reflexivas, inquisitivas, derivadas do cristianismo”⁷ Dentre as várias obras de arte da fase romântica, destacam-se: “Anfíl atravessando os Alpes” de Turner, que trabalhava os sentimentos com muita dramaticidade; “Os fuzilamentos de três de maio de 1808”, de Goya, que aprendeu com sua própria doença a ter grande compaixão com o

sofrimento alheio; “A jangada do Medusa”, de Géricault, que sofreu grande influência de seu contemporâneo Delacroix com quem aprendeu a retratar a morte e “A liberdade guiando o povo”, de Delacroix, onde é representado um grande amor pela democracia.

Se pensarmos na questão arte-religião e estética da época, percebemos que há muitas diferenças com o período renascentista. Não teria Hegel, um apaixonado pela arte renascentista e desiludido com a arte de seu tempo, proposto a “fórmula” da morte da arte para dar vazão ou vingar-se de sua insatisfação ?

Conforme Arnold Hauser, “O romântico não se satisfaz em ser romântico, não se limita a querer retratar romanticamente a vida, quer adaptar a vida à arte e dá-se com prazer à ilusão de uma existência estético-utópica” O romântico quer se libertar da dialética e vê a obra de arte como uma descrição da realidade. A arte é considerada como auto-sugestão e ilusão cuja consciência o homem sempre tem. Aqui talvez exista mais um ponto de infelicidade, pois Hegel admite o problema do artista interrogar-se sobre o sentido e o destino de suas próprias criações. O artista, para Hegel, tornara-se inexoravelmente um tipo reflexivo, responsável portanto pelo destino da arte. Assumindo esse destino como um risco da condição do mundo em que vive, a arte se torna para o artista romântico problemática e angustiante. Segundo Benedito Nunes, o artista, já para Hegel, tinha deixado de ser um escravo da religião, para se tornar um escravo do capitalismo, já naquela época era forçado a produzir para o mercado, transformando sua obra em mercadoria. A pintura na fase romântica adquire uma forma reduzida, assim como sua questão também é reduzida a problemas técnicos e puramente formais. O assunto dos quadros perde o valor estético e o que se pinta passa a ser secundário, tornando-se importante a forma do que é pintado. Arnold Hauser faz uma comparação interessante dizendo que “nunca, até aí, um pé de couve e uma cabeça de Madona haviam sido considerados assuntos de igual valor artístico”

Pensando não apenas nesse desvincular da arte renascentista para o romântico, julgo necessário levar em consideração também o Renascimento comparado ao mundo grego. Sabendo que o Renascimento é um retorno às formas clássicas e ainda é um período, no qual o Espírito para se manifestar precisa ainda da arte, o momento “Morte da Arte” não seria o fim do mundo grego? Penso que para o Renascimento e para o mundo grego arte e religião se coincidem e dentro de um contexto histórico tanto religião quanto arte fizeram parte da formação social de um

povo, entretanto no mundo grego o conteúdo da religião é indissociável da representação artística e na forma de arte romântica, o conteúdo da religião cristã é revelado independentemente da arte. Como pensar em um deus impassível, eternamente feliz, sereno e jovem e em outro Deus, real, que sofre e morre? A arte sendo produto do Espírito, será um interior que procura exteriorizar-se, um sentido que quer tornar-se sensível.

No sentido ético, levando-se em consideração o mundo grego, é possível verificar que as culturas posteriores a este mundo foram insuficientes em relação à perfeição grega. Penso que a idealização de perfeição na pólis grega nos sentidos político, social e artístico, foram perdendo essas características. Características estas que foram apontadas por Hegel como essencial à arte. Entretanto, julgo que o fim da Renascença, cedendo lugar a uma prosaicização é o fator de maior importância no contexto Morte da Arte.

É importante enfatizar que Hegel foi um grande conhecedor da arte de seu tempo e que em hipótese nenhuma rechaçou o romantismo como forma artística, mas não podemos ignorar que foi justamente nesta fase que o divino deixou de ser fator de grande importância, o que me faz pensar que o Absoluto, já não é de fato o Deus cristão. Hegel não propõe de modo ingênuo que a arte acabou, mas sim que o sistema está relacionado à Morte da Arte e que esta última pode ser deduzida da própria necessidade do sistema. Sendo a arte manifestação do Espírito, esta cede lugar a outras manifestações superiores do Espírito, tais como a religião e a filosofia. A Morte da Arte é então sua ressurreição suprassumida nessas formas superiores do Espírito.

Bibliografia:

- BORNHEIM, Gerd. *Gênese e Metamorfose da Crítica. Caderno de Anais – Morte da Arte hoje* – Belo Horizonte. 1993.
- _____. *Páginas de Filosofia da Arte*. Ed: UAPÊ. R.J. 1998.
- DUARTE, Rodrigo. *Morte da Imortalidade – Adorno e Prognóstico Hegeliano da Morte da Arte. Caderno de Anais – Morte da Arte hoje* – Belo Horizonte. 1993.
- HAUSER, Arnold. *História Social da Literatura e da Arte*. Ed: MESTRE JOU. S.P. 1972. vol: 1.

- _____. *História Social da Literatura e da Arte*. Ed: MESTRE JOU. S.P. 1972. vol: 2.
- HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética - O Belo na Arte*. Ed: Martins Fontes. S.P. 1996. Trad: Orlando Vitorino.
- _____. *Cursos de Estética - Pintura e Música*. Guimarães & C. Editores. Lisboa 1974. Trad: Álvaro Ribeiro.
- _____. *Cursos de Estética - EDUSP. S.P.*. Trad: Marco Aurelio Werle. vol: 1.
- NUNES, Benedito. *Introdução à Filosofia da Arte*. Editora da Universidade de São Paulo. Coleção buriti. 1966.
- _____. *A Morte da Arte em Hegel. Caderno de Anais - Morte da Arte hoje - Belo Horizonte*. 1993.

NOTAS

-
- ¹ G. W. F. Hegel Curso de Estética. Edusp. Vol I pg 91 2º §
- ² G. W. F. Hegel Curso de Estética. Edusp. Vol I pg 93 4º §
- ³ G. W. F. Hegel Curso de Estética. Edusp Vol I pg 35 1º §
- ⁴ G. W. F. Hegel Curso de Estética. Edusp Vol I pg 35 2º §
- ⁵ G. W. F. Hegel Curso de Estética. Ed. Martins Fontes Vol I pg 72 4º §
- ⁶ G. W. F. Hegel Curso de Estética. Pintura e Música. Trad. Alvaro Ribeiro pg 14
- ⁷ HAUSER, Arnold. *História Social da Literatura e da Arte*. Ed: MESTRE JOU. S.P 1972. vol. 2.

A realidade social dos primeiros homens encontrada na ciência nova de Gianbattista Vico

Lúcio Flávio de Sousa Costa¹ (Universidade Federal de Uberlândia)²

Orientador: Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido.

O objetivo desta comunicação é evidenciar a capacidade criativa (*ingenium*) dos primeiros homens e a relação que a linguagem tem com a mente humana na formação da cultura, da moral, da jurisprudência e outras. Este objetivo nos colocará em condição de perceber a importância que tem as disciplinas humanas como contraposto à filosofia cartesiana ou racionalista.

A filosofia racionalista do século XVII -XVIII, caracterizada pelo pleno uso da razão, propunha a utilização de uma *linguagem matemática* e a negação do obscurantismo da consciência mítica. Para os filósofos da época, esta linguagem — com base na análise e dedução das ciências exatas, conduziram o homem a pautar-se numa segura obtenção de seus fins. A proposta de evidenciar a importância da *linguagem matemática* remete o homem a adotá-la com o objetivo de compreender melhor a realidade social existente nas relações sociais e os fenômenos da natureza.

Mas para isso, estes filósofos da época precisaram ignorar os estudos das disciplinas humanas, porque conduziam a várias interpretações no âmbito científico. Para eles, somente as duas ciências (Matemática e Geometria) permitiriam ao homem a não multiplicidade de interpretações, mas, uma descrição fiel dos objetos.

Este período, conhecido como século das luzes, evidencia filósofos como Bacon, Hobbes, Descartes, Locke, Hume, Rousseau e outros, que posteriormente influenciaram Durkheim e Comte na construção de uma ordem social pautada por uma regularidade do mundo natural, e que desprezaram a natureza humana e a realidade social nos moldes da razão natural.

Percebe-se também no século das luzes o surgimento de uma outra vertente, contrária à concepção racional hegemônica desta época, Giambattista Vico (1668 – 1744), filósofo italiano, nascido na cidade de Nápoles, chegou em contraposto ao afirmar que as disciplinas humanas não

estavam sendo pesquisadas adequadamente pelos doutos, negligenciando a importância dos instrumentos criados pelos homens (a linguagem, a moral, as leis e as obras de arte), como construção do mundo civil e da história. Vico então, com a obra intitulada *Princípios de (uma) Ciência Nova, acerca da natureza comum das nações*, mais conhecida como *Ciência Nova*, visualiza assim a necessidade de estudar especialmente os instrumentos do mundo civil e o movimento da história.

Para Vico, o movimento da história é cíclico, e a propagação de todas as nações pautou-se em seus inícios, progressos, estados, decadências e fins. Esta concepção do movimento da história é confirmada na teoria *corsi-ricorsi*³ mediante a qual levou Vico a recusar o estudo do mundo natural, porque este, diz o autor, nada poderia ser entendido, mas apenas descrito.

A desconfiança da possibilidade de conhecimento do mundo natural conduziu Vico a buscar a inteligibilidade dos instrumentos deixados pelos primeiros homens, ou seja, o modo como se davam no ato de criar, os quais narravam de uma forma poética (*linguagem poética*) os acontecimentos sociais. Foi a partir desta narrativa-poética que se manifestou em Vico o interesse de compreender o estado da mente dos primeiros homens como forma de emancipação do estado de natureza (solitário). Nele (o estado mental) é percebido, segundo o autor, diferentemente do que pensavam os filósofos, a via que possibilitou aos primeiros homens a construção da realidade social.

Estas narrativas mostram a antropomorfização do mundo natural, homem-natureza, como possibilidade de cognição dos primeiros homens. A forma como se dava a cognição impediu que estes homens continuassem errantes na floresta —conduzindo-os a uma ordem humana. A vida de selvagem, contada por fábulas (*consciência mítica*), permitiu a Vico evidenciar a trama social e o estado animalesco que viviam os primeiros homens.

Para Vico, a *linguagem poética* teve seu papel importantíssimo na constituição da realidade social, pois proporcionou uma relação mais efetiva destes homens rústicos com a natureza, não de dominação sujeito-objeto, mas de harmonia, como se fosse uma relação de pronome pessoal Eu-Tu. Essa relação, própria dos primeiros homens, permitiu ao autor perceber a impossibilidade da razão abstrata (ou representações

conceituais) em domar as paixões fervorosas destes homens que eram puros sentidos.

A passagem do estado solitário para o social só foi possível com a potencialidade da *linguagem poética* de transpor as próprias vontades,⁴ traduzida numa idéia de divindade, a qual provocou nos primeiros homens um temor de si mesmos — causado pelo seu próprio não-saber.

O uso da natureza conduziu em fins cognitivos os primeiros homens a transformação dos fenômenos da natureza numa realidade social, como por exemplo, Júpiter como deus céu, Cibele como deus terra, Netuno como deus mar e outros. Isto porque a mente humana aprisionada num corpo está impossibilitada pela capacidade cognitiva humana em modificar-se por si mesma. Esta condição da mente humana pode ser mais bem compreendida na forma como Vico a tratou no aforismo abaixo:

A mente humana inclina-se, naturalmente, mediante os sentidos, a fazer-se visível no corpo, e, com muita dificuldade, por meio da reflexão, a entender-se a si própria.

Esta dignidade fornece-nos o universal princípio da etimologia em todas as línguas, nas quais os vocábulos são transpostos dos corpos e das propriedades dos corpos para a significação das coisas da mente e do espírito. (1974; p. 50)

A mente humana, sob o uso da *linguagem poética*, incorporou a limitação do corpo, transpondo sob a forma de fábulas a partir de duas faculdades: *fantasia* e *engenuim* — fundamento do *senso comum*⁵, lançar-se para o mundo natural servindo aos primeiros homens como espelho para o conhecimento de si e da realidade social que criaram. Esta condição cognitiva dos primeiros homens, diz Vico, os impedia de enganar o outro, pois estes eram tão simplórios que criavam estas fábulas justamente do desconhecimento de si mesmos, e, por isso, forjavam para si as criações fabulosas, provocadas pelos fenômenos naturais que os instigavam.

Para Vico, a linguagem se dá na construção do mundo civil, enquanto realização da atividade que os homens visam efetivar. E por isso, o autor define a linguagem como social, na medida em que a consciência

que percebe algo na imediatidade daquilo que é percebido, ou seja, que é transformado em objeto de cognição social.

A crítica de Vico fundou-se nesta recusa dos filósofos racionalistas em não quererem adentrar na constituição do mundo civil, argumentando que as fábulas não tinham um caráter de racionalidade. Para o autor, as fábulas constatarem as condições reais do estado mental destes primeiros homens, e por isso, não poderiam ser ignoradas.

As relações sociais fundamentadas neste modo de cognição humana permitiram a Vico dividir o desenvolvimento histórico por três idades: dos deuses, dos heróis e dos homens, as quais se caracterizam por sua natureza humana, por sua linguagem, por seu governo e por sua jurisprudência.

As duas primeiras idades caracterizaram-se por uma *linguagem poética* e a última por uma *linguagem reflexiva* ou *reservada*. A diversidade lingüística não impediu Vico de constatar que todas as nações originaram-se de estrutura comum (*uniformidade de idéias*), porque todas tiveram uma fala muda ou por sinais, uma fala metafórica ou simbólica e, finalmente, cultivam uma fala articulada ou convencional. O caráter específico da língua visto por Vico pode ser percebido na citação abaixo:

(...) as duas fontes de toda locução poética: a indigência das falas e a necessidade de expressar-se e de se fazer entender. (1974: p. 26)

A cognição humana se dá na estrutura da linguagem que é social. As relações sociais correspondem, por isso, ao estado mental, a uma procura em efetivar sob dois direitos naturais, dito por Vico: *necessidade* e *utilidade* que conduziriam os homens no mundo civil a seguir um modo de vida voltado para socialização.

Nesta busca de concretizar por intermédio da capacidade cognitiva a socialização é percebido como os homens destinam no âmbito social o acesso ao entendimento daqueles que a constituem. A impossibilidade de realizar estes dois direitos fundamentais, que conduzem também à manutenção do mundo civil causaria, segundo Vico, o retorno aos estados iniciais de bestas-feras, não da forma como os primeiros homens experimentaram⁶, mas como uma forma racional refinada, que envenena a confiança mútua indispensável para a sociedade humana.

E por fim, para Vico, a pretensão dos filósofos racionalistas de transformar a *linguagem matemática* em único meio de obtenção da verdade e determinação da realidade social mostra uma recusa em visualizar a capacidade criativa do homem (*ingenium*) — em seus momentos históricos, como formas possíveis de entendimento da realidade, e conseqüentemente o poder de transformá-la. Esta condição proposta pelos racionalistas leva, diz o autor, para uma consciência estéril, na medida em que torna inviáveis os próprios instrumentos utilizados pela cognição humana ao conhecimento de si.

A intransigência em adotar o modelo dos racionalistas encontra-se no uso da *linguagem matemática* como forma independente de quem a cria, isto é, do homem. Para Vico, a *linguagem matemática* é rigorosa justamente porque foi criada pelo homem e não o inverso. Embora a dimensão desta linguagem consiga descrever os fenômenos naturais sob um caráter universalizador, quando a mesma é posta para os regimentos do mundo civil, não obtém os resultados esperados. Pois o que se vê é uma multiplicidade de costumes sociais, inviáveis para a adequação dos ditames universalistas das ciências exatas.

E por isso, Vico sentiu a necessidade de relacionar a Filologia (que lida com o arbítrio humano) e a Filosofia (que lida com a verdade), dita como uma nova arte crítica. Esta visaria vitalizar as disciplinas humanas e suprir as arbitrariedades no que se refere ao estudo do mundo civil, impedindo que se adequem indevidamente à mesma decodificação das ciências exatas ao mundo natural. A tentativa de Vico ajuíza-se para que não haja a desqualificação dos estágios de desenvolvimento humano no contexto da realidade social e nem a recusa da compreensão do processo cognitivo do homem no desenvolvimento histórico.

Bibliografia

- BERLIN, I. *Vico e Herder*. Brasília: Ed. UNB, 1982.
- DESCARTES, René. Discurso do Método. In: *Textos escolhidos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999, pp. 35-100.
- . *Meditações*. In: *Textos escolhidos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999, pp. 249-334.

- GRASSI, Ernesto. *Humanismo y Marxismo, crítica de la independización de la ciencia*. Madri: Editorial Gredos, 1977.
- GUIDO, Humberto Aparecido de Oliveira. “Vico e Horkheimer: a idéia de barbárie”, In: Educação e Filosofia, Uberlândia: Ed. UFU, ano 12 (24), pp. 273-295, jul. /dez. 1998.
- KOSÍK, Karel. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1963.
- ROSSI, Paolo. *Os Sinais do Tempo: história da Terra e história das nações de Hooke a Vico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-estar na Modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- TAGLIACOZZO, Giorgio (comp.). *Vico y Marx, afinidades y contrastes*. México (DF): Fondo de Cultura Económica, 1990.
- VICO, Giambattista. *Princípi di Scienza Nuova*. Milano Napoli: Arnoldo Mondadori, 1992.
- *Princípios de (uma) Ciência Nova; acerca da natureza comum das nações*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- *De l'antique sagesse de l'italie*. Paris: Flammarion, 1993. Traduit par Jules Michelet, 1835.

NOTAS

¹ Bolsista (CNPq-PIBIC) — participante do Grupo de Estudo da Filosofia Social de G. Vico.

² Departamento de Filosofia (FAFCS).

³ VICO, Giambattista. Os princípios de (uma) “Ciência Nova”, In: Os Pensadores, p. 51.

⁴ VICO, Giambattista. Os princípios de (uma) “Ciência Nova” In: Os Pensadores, p. 35. “Esta dignidade prova a existência da providência divina, sendo ela uma divina mente legisladora, que os faria viver como bestas-feras enclausurados na solidão, faz resultarem as ordens civis que os façam viver em sociedade”

⁵ VICO, Giambattista. Os princípios de (uma) “Ciência Nova” In: Os Pensadores, p. 36. “o senso comum é um juízo despido de qualquer reflexão, comumente experimentado por toda uma ordem, por toda uma nação ou por todo o gênero humano”

⁶ Obs. Esta natureza dos primeiros homens é vista por Vico como benevolente, acolhedora, pois foi dela que se pode constituir a realidade social entre os nobres e os fâmulos — a princípio como uma constituição de *Sócios*. Diferente dos homens que usam a linguagem reflexiva, pois estes individualizam suas ações, tornando-se críticos com uma sutileza racional maldosa.

Música e Mito na Época Trágica dos Gregos

Márcio José Silveira Lima (Bolsista CNPq / Universidade de São Paulo)

Orientadora: Profa. Dra. Scarlett Marton

“La musique est le refuge des âmes ulcérées par le bonheur.”
(Cioran)

A leitura de Nietzsche, feita no *Ecce Homo* de *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*, nos diz que este seu primeiro livro chamou a atenção para o que nele havia de secundário e não a questão principal: a relação entre pessimismo e helenismo. Ora, se há entre helenismo e pessimismo alguma relação, esta é mediada pelos dois “impulsos” sobejamente trabalhados no livro, a saber: o apolíneo e o dionisíaco. Além desse universo mítico e artístico, o pessimismo é tido pelo filósofo como preceptivo, a partir da visão segundo a qual a existência sempre se afigura com seus aspectos terríveis. Entretanto, diferente de outros povos que acharam saídas para esse horror apenas em “elevação moral, santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor”, o grego “conhecia e sentia os pavores e sustos da existência: simplesmente para poder viver, tinha de estender à frente deles a resplandecente miragem dos habitantes do Olimpo”(GT/NT §3). Assim, este mundo olímpico fora o suporte em que se apoiou a arte grega. Ademais, fora numa concepção artística que o homem heleno espelhou sua existência.

Esta concepção, além de ter sido um espelho artístico no qual se via o grego, foi também elevada por Nietzsche em sucessões históricas dos princípios apolíneo e dionisíaco. Tomado do próprio mundo dos deuses, Apolo e Dioniso são também metáforas que, inspiradas na excelência dos deuses, desvelariam os modos próprios de ser de um dado período histórico. Assim, Apolo, o deus da individuação e das belas formas e, Dioniso, o deus do êxtase e da embriaguez, denotariam as formas em relevo daqueles momentos. Entrementes, esse dois princípios não são um sucedâneo de forma que um suprima o outro, uma vez que eles estão sempre imbricados e em estreita dependência, estando um apenas mais obducto quando ao outro é dado irromper do solo da cultura. Ora, dado os

dois princípios como impulsos artísticos e históricos, a tarefa de Nietzsche seria, então, a de mostrar como, em sua época trágica, a música dionisíaca dos gregos fez ressurgir de dentro de si o mundo apolíneo do *epos* homérico.

Mas, antes desse acontecimento singular na vida do povo grego, nosso autor lança mão da hipótese segundo a qual o dionisíaco e apolíneo se sucederam em quatro momentos: primeiro, com o mundo pré-homérico da tironomaquia, o qual, visto aos olhos posteriores dos homens homéricos, seria o período bárbaro dionisíaco. O segundo seria o próprio período homérico, vivido sob os auspícios de Apolo, aquele que “exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento” (*GT/NT* § 4). Todavia, por sob esses preceitos do deus das medidas sempre jaziam as agruras e o sofrimento humano e, com isso, Apolo, que permanece sempre em vigília a fim de conter o dionisíaco, cede a este a passagem para que ele irrompa, pois “o ‘titânico’ e o ‘Bárbaro’ eram, no fim das contas, precisamente uma necessidade tal como o apolíneo! E agora imaginemos como nesse mundo construído sobre a aparência e o comedimento, e artificialmente represado, irrompeu o deus extático do festejo dionisíaco em sonâncias mágicas cada vez mais fascinantes, como nestas todo o desmesurado da natureza em prazer, dor e conhecimento, até o grito estridente, devia tornar-se sonoro” (*Idem, Ibidem*). Se aqui uma vez mais o elemento bárbaro dionisíaco supera o apolíneo, este, por seu turno, irá resistir contra a força titânica do dionisíaco com a cultura dórica. Após esses quatro períodos de lutas entre os dois princípios, irá seguir-se à cultura dórica a tragédia ática que é, enfim, a união dos impulsos.

Lançado este olhar na história grega como sendo o imbricamento dos princípios apolíneo e dionisíaco, cumpre agora aproximarmo-nos do modo pelo qual Nietzsche os caracteriza através da arte, bem como a maneira como eles se expressam na natureza humana. No primeiro caso, eles são mormente representados pela escultura e *epos* homérico e pela música respectivamente. Apolo, sendo o deus das formas e linhas, daria ao homem o seu princípio de individuação no qual se conhece os próprios limites; e, Dioniso, o deus do êxtase e da embriaguez, possibilitaria romper com esse princípio e que “graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só” (*Idem* § 1).

Nesta esfera, Nietzsche considera esse manifestar como uma atividade artística da própria natureza sem que, com isso, haja nenhuma mediação humana; esta dar-se-ia apenas naquele âmbito do homem como um artista imitador. Atingimos agora o cerne da questão, ou seja, a maneira pela qual os artistas imitadores criam uma alegoria dos impulsos apolíneo e dionisíaco em sua arte. Mas, para tanto, é necessário termos em mente aquela afirmação de Nietzsche, segundo quem foi peremptório para o surgimento dessa arte o pessimismo. Ora, esse pessimismo deve ser visto como o estado no qual o homem sente o horror diante do mundo das coisas e este justamente possibilita, outrossim, aquela imitação alegórica da natureza que outra coisa não é senão a manifestação artística como uma espécie de transfiguração desse horror.

Se os primórdios da manifestação artística se teriam encetado pela imitação daqueles dois impulsos, o propósito de Nietzsche é, então, o de explicar como eles se unem para dar origem à tragédia. Para esse seu labor, o filósofo tem de ir duplamente de encontro à tradição: primeiro, mostrar que a tragédia não estava apenas assentada no princípio apolíneo e; segundo, apontar que o elemento dionisíaco expresso pela música chegou à tragédia através de uma arte sempre malbaratada: a poesia lírica. Com efeito, a poesia lírica, enquanto obra nascente da subjetividade do artista, não é tida como uma obra grandiosa, pois “exigimos em cada gênero e nível da arte, primeiro e acima de tudo, a submissão do subjetivo, a libertação das malhas do ‘eu’ e o emudecimento de toda apetência e vontade individuais, sim, uma vez que sem objetividade, sem pura contemplação desinteressada, jamais podemos crer na mais ligeira produção verdadeiramente artística” (*Idem* § 5). Elegendo Arquíloco como o artista subjetivo que, ao lado de Homero, teria contribuído para o nascimento da tragédia, nosso autor terá de mostrar a maneira pela qual aquele, malgrado sua poesia lírica, não se enveredou única e exclusivamente nas “malhas do eu”

Valendo-se de uma afirmação de Schiller acerca da própria criação poética deste, Nietzsche oferece a primeira explicação para a poesia lírica. Segundo o poeta romântico, o sentimento primeiro se lhe aparecia sem objeto determinado, apenas como uma disposição musical que só depois se transformaria numa idéia poética. Pois bem, a música, como arte do não representável e na qual as imagens não podem ser vistas como nas demais artes apolíneas, é a que se apresenta de forma primeira ao poeta lírico, e

esse, como modo próprio de seu poetar, a transformava em palavras e metáforas. Na medida em que continha dentro de si o impulso dionisíaco da música, o poeta lírico não mais estava preso apenas à sua subjetividade, mas seu estro brotava bem dali de onde os limites do eu não podem ser apreendidos. Agora, Nietzsche, indo ao encontro dos estudiosos, diz que Arquiloco fora o responsável por introduzir na literatura, no mundo do epos, a canção popular. Nota-se que o filósofo justifica o ato já apontado pelos eruditos a partir dos pressupostos de sua estética.

Nesse novo modo artístico de manifestar tem-se “a linguagem empenhada ao máximo em *imitar a música*: daí começar com Arquiloco um novo universo da poesia, que contradiz o homérico em sua raiz mais profunda. Com isso assinalamos a única relação possível entre poesia e música, palavra e som: a palavra, a imagem, o conceito buscam uma expressão análoga à música e sofrem agora o poder da música” (*idem* § 6). Porquanto traz em sua expressão poética as palavras e os conceitos, Arquiloco, o artista lírico, é o primeiro a unir os princípios dionisíaco e apolíneo em sua arte. Se Nietzsche havia iniciado sua investigação no sentido contrário à tradição, vemos agora que ele promove uma reviravolta em relação a ela, pois ele não apenas mostra que a lírica não era uma sub-arte, como também lhe reconhece a responsabilidade por ter juntado em si as condições formais para o surgimento da tragédia.

Até aqui estivemos atento à maneira como, num âmbito puramente estético, foi possível o nascimento da tragédia; é preciso, pois, estender esse alcance até a importância desse acontecimento para o grego. No estádio primevo de sua vida cultural, no qual ainda está preso aos elementos bárbaro e dionisíaco, ou, mesmo no mundo em que já se atingiu formas e contornos mais bem limitados, o homem está sempre em contato com os escolhos mundanos. Nietzsche considera essa desdita a que o homem está exposto própria da vida. Vimos como ele lançava uma luz sobre a história dos gregos, ou seja, como o povo heleno superou esse perigo através de sua arte mítica. Sendo o período dionisíaco o mais próximo a este estado primevo do homem grego, a arte criada pela cultura só pode primeiramente ter sido a música. Destarte, quando o filósofo detém-se na verdadeira origem da tragédia, é nos primórdios dos servidores de Dioniso que ele encontra uma explicação, e esses servidores eram aqueles que formavam o coro de Sátiros: “Com esse coro consola-se o heleno profundo, e apto unicamente ao mais pesado sofrimento, que

penetrou com olhar afiado até o fundo da terrível tendência ao aniquilamento que move a assim chamada história universal, assim como viu o horror da natureza, e está em perigo de aspirar por uma negação budista da existência. Salva-o a arte, e pela arte salva-o para si... a vida.” (*Idem* §7).

Esses sátiros, tanto quanto os pastores idílicos, são aqueles homens nos quais os traços da natureza estavam ainda inviolados e que, por isso, representavam “(Para o homem) a expressão de suas mais altas e mais fortes emoções” (*Idem* § 8). Por conta dessa proximidade com o estado humano natural, o sátiro, através de sua arte corista, retrata a natureza como ela é, ou seja, é na própria natureza que o corista dionisíaco busca as metáforas de sua arte: estas não são frutos de um cérebro inventivo. Através dessa criação, os sátiros formavam a turba de servidores entusiastas de Dioniso. Esse coro satírico teria sido, com o passar do tempo, responsável pela constituição do coro trágico.

Na cultura homérica, na qual o mundo das imagens míticas passaram a ter mais relevância, ocorreu um comedimento desses “impulsos naturais” em que se assentavam a cultura e arte corista do homem grego primitivo e, por conta disso, os servidores de Dioniso teriam sido relegados à marginalidade. Ora, se o coro trágico superava o horror da existência cantando os sofrimentos de Dioniso, com a arte apolínea essa transfiguração não tinha a mesma força, pois, somente aquela tradição do coro de sátiros, através de seus ditirambos, mantinha ainda a força de sua arte através de seus cantos e hinos: “As virgens que, com ramos de loureiro na mão, se dirigem solenemente ao templo de Apolo e, no ensejo, entoam cânticos processionários, continuam sendo o que são e conservam os seus nomes civis: o coro ditirâmico é um coro de transformados, para quem o passado civil, a posição social estão inteiramente esquecidos; tornaram-se servidores intemporais de seu deus, vivendo fora do tempo e de todas as esferas sociais” (*Idem* §8). Numa época em que o impulso dionisíaco já foi sobejamente cerceado pelos apolíneos, a arte já não exerce a mesma força, salvo para aquela turba de servidores de Dioniso; entretentes, estes já não são mais a totalidade, mas apenas a menor parte.

Se os dois impulsos precisam um do outro, mesmo quando um irrompe com mais força deixando ao outro viver à margem, então eles tiveram o mesmo desfecho dado à poesia por Arquíloco: uniram-se a fim de compor uma mesma arte. Ora, sabemos já que, para o grego, esta é vital.

Não tendo a mesma apelação diante do mundo cultural grego apolíneo, os ditirambos dionísíacos inevitavelmente sofreram influências dos preceitos apolíneos em seu modo próprio de ser. Vejamos como isso ocorre. Sempre fora próprio do coro de sátiros prestar homenagens aos sofrimentos de Dioniso. Neste sentido, apenas danças e canções faziam parte do repertório do coro; no mundo em que as formas apolíneas já haviam demarcado os contornos do indivíduo, essas homenagens a Dioniso mudam. Se antes o deus era apenas cantado, agora sente-se a necessidade de ele próprio – o deus – ter sua presença nos festejos. Com isso, os servidores que antes apenas formavam o coro, desdobram-se no coro e nos servidores. Estes agora são responsáveis pela representação do deus, enquanto o coro seria seu interlocutor. Todavia, não se deve confundir essa divisão entre coro e servidores tal como ocorre no teatro moderno, pois neste temos o público e os atores; no drama grego, todos, em verdade, são efetivos integrantes da encenação: “tudo era somente um grande e sublime coro de sátiros bailando e cantando ou daqueles que se faziam representar através desses sátiros” (*Idem, Ibidem*).

Se, por um lado, há a necessidade do coro de ver as homenagens a Dioniso serem descarregadas em imagens apolíneas através da presença do deus, por outro, não obstante ser o sofrimento do deus a estar sendo celebrado, as aparições na tragédia grega poderiam se dar através de qualquer herói ou deus do universo mítico: “agora Dioniso não fala mais através de forças, mas como herói épico, quase com a linguagem de Homero” (*Idem, Ibidem*). Com efeito, Nietzsche vale-se de duas grandes tragédias antigas para corroborar sua hipótese. Tanto no Édipo de Sófocles quanto no Prometeu de Ésquilo temos a presença de um herói e um deus, mas ambos desvelam com suas agruras a desdita de Dioniso. Mas, à medida que Nietzsche tem em Ésquilo o mais alto representante da época trágica grega, a nós outros interessa a análise do filósofo acerca do Prometeu esquiliano.

Prometeu é o titã que rouba o fogo do deuses para dar aos homens e por isso é condenado por Zeus, o deus soberano, a ficar acorrentado e ter o fígado constantemente comido por um abutre. Sim, constantemente, pois seu fígado regenerava para outra vez ser destruído. Mas Prometeu também conhece o segredo do oráculo que diz que Zeus terá um filho com uma mortal e este lhe tomará o lugar máximo do Olimpo. Ora, o sofrimento a que foi condenado Prometeu é apenas a máscara de Dioniso, bem como o

espelhamento da própria condição humana. Assim, pois, acerca da tragédia esquiliana, Nietzsche afirma: “A desventura na essência das coisas – que o contemplativo ariano não está propenso a afastar capciosamente –, a contradição no âmago do mundo se lhe revela como uma confusão de mundos diversos, por exemplo, de um mundo divino e um mundo humano, dos quais cada um, como indivíduo, está certo, mas, como mundo singular ao lado de outro, tem de sofrer por sua individuação” (*Idem*, § 9).

Dessa forma, enquanto indivíduo, o titã é obrigado a ver seu sofrimento renovar-se a cada dia. Contudo, vemos no drama de Ésquilo que Prometeu jamais se rende às investidas de Zeus; ao longo da tragédia, nos diálogos com o coro das Oceânides, o condenado mostra-se até mesmo imponente diante do mundo dos deuses. Ora, e por que isso acontece? Porque Prometeu conhece o segredo que pode levar à ruína o deus soberano, e este tem de reconciliar-se com o titã, libertando-o de seu castigo em troca daquele segredo; com isso, Prometeu é, por fim, libertado por Hércules. Ora, o ensinamento do mito de Prometeu para o grego, aos olhos de Nietzsche, revela toda a relação do heleno com a arte e a vida, pois em seu princípio apolíneo da individuação, assim como Prometeu, o homem está exposto ao sofrimento, mas, por outro lado, o pessimismo a que está exposto não o faz sucumbir: tal como o titã, o homem grego não se entrega, na medida que ele sabe os segredos que lhe conduzirão ao caminho que esgueira desse sofrimento salvando-o do pessimismo. Sabemos já como Prometeu livra-se de seu castigo: “Qual força foi essa que libertou Prometeu de seu abutre e transformou o mito em veículo da sabedoria dionisíaca? A força hercúlea da música.” (*Idem*, §10). Com efeito, a força dionisíaca também livra o grego dos horrores que eles têm diante de si.

Se antes os dois impulsos eram espelhados nas artes, mas cada qual separado e estando presente nas artes individuais que melhor lhes refletissem, agora elas se unem e “nos termos desse entendimento devemos compreender a tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre em um mundo de imagens apolíneo” (*Idem*, § 8). Por conta dessa união, Nietzsche considera a tragédia como sendo o auge daquela relação dos gregos com a arte, na medida em que esta lhe serviu sempre como antídoto contra o pessimismo a que estavam sujeitos. Entretanto, a tragédia grega não teve uma vida longa. Havia quem não concordasse com todo esse estado de coisas no qual se assentava o drama, e isso, segundo Nietzsche

foi suficiente para a tragédia sucumbir não como as demais artes de morte natural, mas por suicídio.

Mas quem teriam sido esses antípodas do drama esquiliano? Sócrates e Eurípedes. Este, banindo o elemento dionisíaco da tragédia, cada vez mais diminuía a participação do coro, dando às personagens individuais uma importância superior, fazendo, pois, que apenas o elemento apolíneo interessasse ao drama. Essa concepção poética de Eurípedes estava fundada na filosofia socrática segundo a qual “ tudo deve ser inteligível para ser belo” e , portanto, “só o sábio é virtuoso” Partindo dessas premissas, Eurípedes não poderia concordar com os dramas de Ésquilo, uma vez que, neles, o elemento musical e da embriaguez dionisíaco davam à tragédia o seu caráter singular. Não obstante a atuação de Eurípedes, é a Sócrates que Nietzsche confere a responsabilidade por ter disseminado o germe da destruição da tragédia: “a palavra mais penetrante desse culto novo e inaudito ao saber e ao entendimento, foi Sócrates quem a disse, quando constatou ser o único que confessava *nada saber*, enquanto, em sua perambulação crítica por Atenas, visitando os grandes estadistas, oradores, poetas e artistas, encontrava por toda parte a fantasia do saber. Com espanto reconheceu que todas aquelas celebridades não tinham um entendimento correto e seguro nem mesmo sobre sua profissão e a exerciam apenas por instinto. ‘Apenas por instinto’ (...) para onde dirige seu olhar inquisidor, lá ele vê a falta de entendimento e a força da ilusão, e conclui dessa falta que tudo o que existe é intrinsecamente pervertido e repudiável. A partir desse único ponto acreditava Sócrates ter de corrigir a existência.” (*Idem*, §13).

Condenando todo o modo de vida dos gregos, Sócrates dizia ser preciso corrigir a vida instintiva deles. Foi a partir das teorias socráticas que Eurípedes também condenou o modo de ser das tragédias até então feitas na Grécia: elas apenas desvelavam a vida instintiva sem que o grego tivesse a exata medida racional de seus atos e isso apenas mostrava, segundo a filosofia de Sócrates, que elas também deveriam ser corrigidas, pois nunca “diziam a verdade”, delas só participando quem não tivesse muito entendimento. Assim, levadas, através de Eurípedes, para dentro da tragédia, as concepções socráticas acabaram por dirimir o drama grego. Ora, mas como vimos, a arte grega representava o espelhamento da cultura, e esta mesma arte o grego com ela se havia desde há muito tempo até encontrar sua expressão mais vital na tragédia. Com isso, Nietzsche chega a

conclusão que, lançando mão de elementos que questionavam todo o modo de vida de seu povo, Sócrates poria fim aos princípios vitais nos quais até então se assentavam a cultura grega.

Bibliografia

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

_____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. de J. Guinsgurg. São Paulo, Companhia das Letras. 1999.

Indução e Hipótese de Francis Bacon¹

Márcio Secco (PIBIC/CNPQ / Universidade Federal de Santa Catarina)

Orientador: Prof. Dr. Alberto Cupani

A meu juízo é um erro atribuir a Bacon o ensinamento de que seu método indutivo pode levar a hipóteses ou conjecturas: a indução baconiana leva a conhecimentos seguros, não a conjecturas.

Popper²

O método indutivo de Bacon contém falhas por não dar suficiente importância à hipótese. Ele esperava que a simples disposição ordenada dos dados tornaria óbvia a hipótese correta, mas isto raramente se dá.

Russel³

Será nosso intento neste artigo discutir o que foi, e continua sendo para a grande maioria daqueles que não tomam conhecimento das idéias baconianas senão por referências como as acima citadas, a mais disseminada interpretação da filosofia da ciência baconiana. O fato de estar intimamente ligada a uma lógica indutiva, o que rendeu a Bacon a alcunha de indutivista, aliado à crença de que a indução caracteriza-se por ser um método simples de generalização a partir de fatos particulares, sem espaço para testes posteriores das conclusões, fez com que a teoria da ciência baconiana caísse numa espécie de esquecimento voluntário, diante das afirmações de que esta seria composta de regras cuja aplicação seria impossível, ou ainda, completamente ineficaz na busca do conhecimento científico, uma vez que não abriria espaço para hipóteses. Mesmo aqueles que parecem ter compreendido que a indução baconiana não é meramente enumerativa, aparentemente sobre-valorizaram aquilo que nosso autor afirmou ser uma das partes importantes de seu método, qual seja: a *citação perante o intelecto*⁴. Nos oporemos àqueles que pretendem reduzir a ciência baconiana ao método das tábuas, usando para tanto um exemplo dado por Bacon, na formulação de hipóteses, onde não há menção às tábuas, além do que, dificilmente se poderia imaginar o papel de tábuas naquele tipo de investigação.

Pretendemos aqui combater esta imagem amplamente disseminada na comunidade filosófica. Para tanto, escolhemos começar pela distinção que faz Bacon entre duas formas de se fazer “filosofia” qual seja, as *antecipações da mente* e a *interpretação da natureza*. Ambas, segundo Bacon, procedem por vias indutivas. Contudo, diferenciam-se enormemente quando as analisamos com mais cuidado.

Segundo Bacon, existem apenas duas formas de investigação da realidade: uma que parte das sensações, saltando diretamente aos axiomas mais gerais, considerando-os como “verdades inamovíveis” e como fontes de descoberta da verdade de “axiomas intermediários”, ou seja, funcionam como princípios da ciência; outra que segue gradualmente da observação de fatos particulares para axiomas médios, que vão aos poucos ascendendo até chegar à “máxima generalidade”, quando então alcançam o status de princípios. Em outras palavras, esta segunda via caracteriza-se por uma abstração de axiomas por graus de generalidade. À primeira via, Bacon denomina “*antecipações da mente*”, e à segunda, que considera ser a correta, “*interpretação da natureza*”

A crítica que Bacon faz às *antecipações* baseia-se em duas falhas que nota neste método de abstração de axiomas. O fato de serem postulados como verdadeiros, ou seja, como princípios da ciência, não obstante sua fraca base empírica; e o fato de que a amplitude destes axiomas se restringe aos poucos fatos dos quais foram abstraídos, não indicando novos experimentos, emperrando assim o progresso da ciência e impedindo sua revisão com base na refutação das previsões que deveriam proporcionar. Estas duas críticas aparecem claramente no aforismo XXV do Livro I do *Novum Organum*:

“Os axiomas ora em uso decorrem de experiência rasa e estreita e a partir de poucos fatos particulares, que ocorrem com frequência; e estão adstritos à sua extensão. Daí não espantar que não levem a novos fatos particulares. Assim, se acaso alguma instância não antes advertida ou cogitada se apresenta, graças a alguma distinção frívola procura-se salvar o axioma, quando o mais verdadeiro seria corrigi-lo.”

O que percebemos, portanto, é que Bacon rejeita as antecipações, não pela escassez dos fatos particulares que lhe dão origem, mas sim pela natureza dos axiomas. Pois apesar de serem abstraídos de poucos casos, seu alcance restringe-se a estes casos, não dando origem a nenhuma previsão que possa pôr em dúvida sua certeza e, mesmo que algum caso novo, antes desconhecido, contradiga o axioma, procura-se salvá-lo através de distinções.

Peter Urbach (1982) sintetiza bem a crítica baconiana às antecipações. Segundo ele, “o que Bacon objetou nas *antecipações* foi sua recusa em admitir teorias refutáveis por evidência empírica”⁵ Em outras palavras, não é pelo fato de serem inferidas de um pequeno número de observações que as proposições da antecipação da mente são rejeitadas, mas por não serem passíveis de testes empíricos após serem inferidas. O aforismo CVI do Livro I do *Novum Organum* ao que nos parece apóia esta interpretação:

“Na constituição de axiomas por meio dessa indução [interpretação da natureza], é necessário que se proceda a um exame ou prova: deve-se verificar se o axioma que se constitui é adequado e está na exata medida dos fatos particulares de que foi extraído, se não os excede em amplitude e latitude, se é confirmado pela designação de novos fatos particulares que, por seu turno, irão servir como uma espécie de garantia. Dessa forma, de um lado, será evitado que se fique adstrito aos fatos particulares já conhecidos; de outro, que se cinja a sombras ou formas abstratas em lugar de coisas sólidas e determinadas na sua matéria.”

Assim sendo, este tipo de axioma, tirado da experiência, parece ter um caráter provisório, e sua escalada rumo à maior generalidade está permeada de experimentos que podem falseá-lo ou verifica-lo. Em outras palavras, estes axiomas passam por testes de resistência, de forma que só chegam ao patamar de máxima generalidade após terem sido verificados em todos os experimentos aos quais foram expostos. E Bacon, no aforismo XVIII do Livro I do *Novum Organum*, afirma, “de fato, é manifesto, pelo que já se disse, que mesmo apenas uma só instância que contradiga destrói qualquer conjectura sobre a forma.”

O que percebemos, diante do exposto, são duas características

daqueles enunciados a que Bacon chama axiomas. Estas duas características são a generalização a partir de particulares e um caráter provisório da proposição generalizada. Estas são justamente as duas principais características de enunciados considerados hipotéticos⁶ Mas o mais importante é, para que possamos apoiar melhor aquilo que dizemos, perceber se os passos do método baconiano realmente estão organizados com vistas à formulação de hipóteses.

Bacon descreve seu método – na parte informativa – como consistindo, primeiro, de uma *citação perante o intelecto*, no qual se formulariam as tábuas com as diversas *instâncias* relacionadas à natureza simples, cuja *forma* se pretende investigar. Deve-se, então, após uma cuidadosa análise dos casos apresentados, fazer uma *primeira vindima*, que consiste em uma proposição generalizada a partir daqueles casos, e que deve indicar novos experimentos⁷, testes pelos quais o axioma deverá passar, e após ser testado poderá ascender rumo a uma maior generalidade, ou ser refutado. Após vários testes, o axioma, se “verificado”, atinge uma generalidade tal que se torna um *princípio*. Destes princípios devem ser tiradas conseqüências que ordenem e indiquem novos experimentos. Segundo Bacon,

“O nosso plano e o nosso verdadeiro procedimento – como já o dissemos muitas vezes e de bom grado o repetimos – consiste em não extrair obras de obras e experimentos de experimentos, como fazem os artífices. Pretendemos deduzir das obras e experimentos as causas e os axiomas e depois, das causas e princípios, novas obras e experimentos, como cumpre aos legítimos interpretes da natureza.” (*Novum Organum*, Livro I, af. CXVII)

A partir desta passagem podemos passar a analisar a real necessidade de se fazer uma *citação perante o intelecto* para se poder formular uma hipótese. O fato de Bacon afirmar que um princípio deve ser de tal forma que dele possamos tirar conseqüências, que deverão orientar novos experimentos, parece indicar, na verdade, um modo pelo qual se pode obter hipóteses sem que para isso tenhamos que recorrer à observação direta como único meio de obter proposições gerais testáveis.

Para tratarmos desta parte nos apoiaremos nos exemplos dados por Bacon ao explicar o que denominou de *instâncias cruciais*. Segundo

Bacon, estas instâncias são experiências capazes de decidir entre duas hipóteses existentes para a explicação de um fenômeno, indicando qual é a incorreta.

Bacon escolhe como exemplo para explicar o que quer dizer com instâncias cruciais, o movimento de fluxo e refluxo das marés. Segundo Bacon,

“Esse movimento necessariamente é provocado por uma das seguintes causas: [1]ou pelo movimento da água de um lugar para outro, como acontece quando se agita uma vasilha, [2]ou pela subida e descida da água a partir do fundo, como acontece com a água fervente, que sobe borbulhando e depois se acalma. O problema reside em se relacionar o fluxo e o refluxo a uma dessas causas.”⁸

Ora, até aqui, em princípio, nada há de novo em relação ao que antes foi dito. Trata-se de testar duas hipóteses, para saber qual delas é falsa, para após decidir qual delas permanece como explicação razoável do fenômeno que está sendo investigado. Contudo, apesar de levar em conta estas duas hipóteses como tendo preferência na indicação e ordenação dos experimentos, Bacon enumera uma terceira conjectura, que não difere apenas na explicação das marés, mas entra em desacordo com a teoria astronômica na qual inserem-se as duas primeiras hipóteses. Ou seja, Bacon enumera uma hipótese que não é resultado da observação direta do fenômeno, mas sim uma dedução da teoria heliocêntrica, que caso se mostre uma boa explicação, não apenas explicaria o movimento das marés, como também obrigaria uma mudança da teoria que explica o movimento dos planetas, ou seja, provocaria a refutação da teoria geocêntrica. Bacon afirma, ao considerar as duas primeiras conjecturas, que “esta seria a solução, considerando-se a terra como imóvel” E então, formula uma nova hipótese a partir da teoria heliocêntrica:

“...[3]mas se a terra gira, poderia ocorrer, devido à desigualdade do movimento de velocidade e de aceleração da terra e das águas do

mar, que isso provocasse violenta agitação das águas, que seriam arremessadas para o alto, produzindo o fluxo; e que depois, caindo, abandonadas a si mesmas, ocasionariam o refluxo.”⁹

O fato de Bacon escolher as primeiras hipóteses para serem testadas justifica-se pelo fato de que a teoria geocêntrica era ainda aceita como explicação dos fenômenos astronômicos. O simples fato de mencionar a terceira hipótese revela a disposição de Bacon em não fugir do conflito entre as duas teorias, mas ao contrário, indicar os meios pelos quais estas poderiam ser submetidas a testes.

Bacon, contudo, toma a terceira hipótese como uma possibilidade, que deve ser lembrada, mas deixada de lado enquanto se puder deduzir das teorias vigentes conjecturas que expliquem o caso analisado. É o que vemos na passagem seguinte, onde Bacon escolhe a hipótese 2 para ser testada, sem alegar o motivo, apesar de ser claramente a mais conforme ao conhecimento aceito na época.

“Deparamo-nos, então, com uma trifurcação. É necessário que este movimento, graças ao qual as águas sobem e descem, sem o concurso do impulso das águas de outro mar, ocorra de uma dessas três maneiras seguintes. Que tal quantidade de água surja das entranhas da terra e para elas de novo se recolha; ou que não haja qualquer quantidade maior de água, mas que as mesmas águas, sem aumentar a sua quantidade, dilatam-se ou rarifiquem-se a ponto de ocupar maior espaço e dimensão, e depois se contraíam para o volume inicial; ou que não haja aumento nem de quantidade nem de extensão, mas que as mesmas águas(...) subam e depois desçam em razão de uma força magnética que as atrai para o alto e por simpatia. Assim, deixando de lado os dois primeiros movimentos, vamos restringir a questão (...) a este último movimento, procurando investigar se há a elevação por consenso, simpatia ou força magnética.”¹⁰

Ora, o caso acima citado nos parece ser um forte indício de uma forma de concepção de hipóteses alternativa ao método das tábuas. As hipóteses, vistas como conseqüências de princípios ou teorias vigentes, aparecem como parte importante no método baconiano, pois uma ciência

que dependesse apenas da indução normalmente atribuída a Bacon seria certamente muito pobre, além de não se justificar a insistência, por parte de nosso autor, na pesquisa com vistas à concepção de *princípios* para a ciência. Estes não significariam nenhum ganho na pesquisa.

Neste artigo procuramos lançar um olhar sobre a teoria baconiana, iniciando um enfoque que se opõe à interpretação tradicional, representada pela citação, no início do texto, de uma passagem de Popper e outra de Russel. Não temos, contudo, a pretensão de que este artigo possa representar uma demonstração definitiva da posição defendida. Para tanto, seria necessário um trabalho com uma extensão muito maior do que a que caberia neste momento, bem como uma análise mais profunda que, outrossim, pretendemos levar a cabo em breve.

Bibliografia

- BACON, F. (1978) *Novum Organum* (trad. de José Aluysio Reis de Andrade). São Paulo: ed. Abril Cultural.
- POPPER, K. (1972) *Conjecturas e Refutações* (trad. de Sérgio Bath). Brasília: ed. Universidade de Brasília.
- RUSSEL, B. (1982) *História da Filosofia Ocidental* – Tomo III (trad. de Brenno Silveira). Brasília: ed. Universidade de Brasília.
- URBACH, P. (1982) *Bacon as a Precursor to Popper*, British journal for the philosophy of science, XXXIII, 113-132.

NOTAS

1

* Visando evitar mal entendidos, adotamos uma definição de Hipótese que pensamos ser a mais consensual dentre as existentes. "... toda generalização é uma hipótese; a hipótese tem, então, um papel necessário que nunca ninguém contestou. Mas ela deve ser, o mais cedo possível e o mais frequentemente possível, submetida à verificação. É evidente que, se ela não passa nessa prova, deve ser abandonada. É o que é feito em geral, mas, algumas vezes, a contragosto."(Poincaré, H.)

² Conjecturas e Refutações (1982), p. 42

³ História da Filosofia Ocidental – Tomo III (1982), p. 66

⁴ As citações perante o intelecto constituem-se da formulação das famosas *tábuas de instâncias*, que não são mais que a coleta dos dados referentes ao escrutínio das naturezas simples, das quais Bacon acreditava poder obter uma primeira hipótese, resultado não de uma observação ao acaso, mas ordenada e com vistas à descoberta da *forma* de uma certa natureza simples.

⁵ Peter Urbach (1982) p. 116.

⁶ Vide nota 1.

⁷ “Mas a verdadeira ordem da experiência, ao contrário, começa por, primeiro, acender o archote e, depois, com o archote mostrar o caminho, começando por uma experiência ordenada e medida – nunca vaga e errática –, dela deduzindo os axiomas e, dos axiomas, enfim, estabelecendo novos experimentos.” (*Novum Organum*, Livro I, af. LXXXII)

⁸ idem – Livro II, af. XXXVI, p.167

⁹ ibidem, p.168

¹⁰ ibid. p.169

Consciência e Sujeito em Sartre

Paola Gentile Jacobelis (Bolsista PIBIC/CNPQ / USP)

Orientador: Franklin Leopoldo e Silva

As reflexões que se seguem tiveram como ponto de partida a leitura de um artigo de Michel Kail denominado “A consciência não é sujeito: para um materialismo autêntico”¹ Neste texto, o autor defende que “a filosofia de Sartre é uma filosofia da consciência que não é em nada suportada por uma filosofia do sujeito”², entendendo por essa última uma filosofia fundada em um conceito de sujeito substancializado, ou seja, já determinado e interiorizado.

Para tratar a questão da consciência e do sujeito em Sartre buscarei, com as limitações que impõe a brevidade desta exposição, acompanhar o desenvolvimento desta “filosofia da consciência” tomando por base dois textos centrais em que ela está tematizada: *A transcendência do Ego*³ e *O Ser e o Nada*⁴, pois entendo que neste último ela se mostra mais complexa.

O que faz com que a noção de consciência, e até mesmo a de sujeito que aparecerá na segunda obra, possa ser considerada tão diferente daquela do sujeito por assim dizer “clássico”?

É certo que Sartre nunca pôs em questão uma certa unidade real do “sujeito” no tempo e sua individualização, o que fica claro na seguinte passagem de *A Transcendência do Ego*: “Crê-se ordinariamente que a existência de um Eu transcendental se justifica pela *necessidade* de unidade e de individualidade da consciência. (...) Ora é certo que a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a este Eu unificador e individualizante. Com efeito, a consciência define-se pela intencionalidade, ela transcende-se a si mesma, ela unifica-se escapando-se”⁵ Michel Kail caracteriza inclusive o “projeto” sartriano, que ele diz herdado do espiritualismo, da seguinte maneira: assegurar *consistência* e *dinamismo* a um sujeito para escapar da dispersão empirista (radical) sem se entregar ao esquema substancialista.

Há um ponto principal dessa negação do sujeito substancial por Sartre que perpassa os dois textos de que vamos falar; trata-se do conceito de consciência intencional. O conceito de *intencionalidade*,

tomado de Husserl, no entender de Sartre, purifica a consciência de todos os seus *conteúdos*, fazendo dela uma relação direta e *não cognitiva* com as coisas, ou melhor, com o mundo, e, acima de tudo, afirmando a sua *irreflexibilidade* primeira, ou seja, o caráter não reflexivo de sua relação primordial com o mundo. Dessa forma, a consciência, além de não ter conteúdo algum, está totalmente voltada para fora, para o mundo, não tendo também primeiramente consigo mesma nenhuma relação de conhecimento. Aqui é preciso, a meu ver, deixar claro o vocabulário sartriano. Para Sartre, uma consciência não é nunca inconsciente, seria até uma contradição que o fosse, ela é o tempo todo consciente de si, sendo isso a lei mesma de sua existência, mas ser consciente não pode ser confundido de forma alguma com ter conhecimento, o que ele expressa dizendo que a consciência é consciência sempre de alguma coisa e, *ao mesmo tempo*, consciência não tética (de) si; este último *de*, que ele coloca entre parênteses, só permanecendo aí por uma exigência da gramática. Dessa forma, Sartre acaba também com uma das figuras principais do substancialismo: a dualidade entre interior e exterior.

Pode-se começar a entender por aqui porque essa consciência “não é sujeito”: existindo da maneira que descrevemos acima, o ser da consciência coincide com seu aparecer, ou seja, ao contrário do objeto que aparece à consciência que é captado por perfis, a consciência é, como denomina Sartre, *translúcida* porque sempre consciente de si, porque ela é um nada; ou seja, cada momento da consciência é apreendido de uma só vez, não fica nada obscuro na consciência.

Mesmo mantendo esse caráter essencial que permite que possamos afirmar para os dois textos a inexistência de um sujeito substancial, muitas coisas mudam de um texto para o outro, mudanças que se dão em torno de uma mudança de perspectiva em relação à fenomenologia, e o conseqüente afastamento de Husserl, que não tematizarei aqui, e que só cito para justificar a emergência de nossos conceitos em *O Ser e o Nada*. Mudanças que acredito serem responsáveis pelo já citado aparecimento do termo sujeito nesta última obra, por exemplo. Luiz Damon Santos Moutinho, na conclusão de sua tese de mestrado, que trata da transformação da obra sartriana neste período, escreve sobre isso: “Evidentemente, há uma distância longa que deve ser superada; em *Essai*, trata-se de uma consciência instantânea; em *L'Être e Neant*, a nadificação implica em

‘dispersão de si’, o que significa, entre outras coisas, ser temporal, tridimensional no tempo.”⁶

Entendo, então, que no primeiro texto, *A Transcendência do Ego*, a consciência aparece em contraposição clara a um sujeito caracterizado pelo Eu, ou melhor, pelo Ego (este último é caracterizado por Sartre como a junção das funções gramaticais de “Je”, “Eu”, e “Moi”, “Mim”), que é o objeto da psicologia, sendo, então, esta consciência essencialmente impessoal. Assim, esse Ego seria, antes de tudo, um transcendente, um objeto *para* a consciência, pois se daria por “facetar” Tal objeto, no entanto, ao contrário do objeto espaço-temporal, só aparece à *reflexão*, e mesmo assim a um tipo de reflexão, a reflexão impura, pois para Sartre é possível também uma reflexão pura, desprovida de Ego e mais fiel à realidade da consciência. Essa unidade do Ego é que se opõe inteiramente àquela unidade imanente disponível à fenomenologia, que se dá neste momento da obra sartriana pelo “fluxo de consciência” husserliano, que faz com que a consciência presente retenha seu passado e assim por diante.

Portanto, é a própria reflexão que *engendra* um Ego criador de estados e ações inexistentes na consciência pré-reflexiva e que estende seus direitos de atuação para além do efetivamente vivido. Ou, em outras palavras, é essa reflexão impura que *cria* a ilusão substancialista de um sujeito com qualidades (que, para Sartre é a unidade dos estados) e interioridade que age e sente a partir desse pressuposto já dado. É por isso que Sartre diz na *Transcendência do Ego* que “é em termos exclusivamente mágicos que se deve falar das relações do eu com a consciência”⁷, eles são coisas completamente diferentes.

A mudança de perspectiva dessa obra para *O Ser e o Nada* tem como um de seus pontos fundamentais o fato de que neste último texto, Sartre empreenderá uma “ontologia fenomenológica”, na qual a realidade será dividida em dois “tipos” de ser, o ser-em-si e o ser-para-si, que se diferenciam pela presença do nada no segundo deles. Esse nada que se insere no seio do ser será responsável por uma mudança radical da estrutura do ser, pois se o ser-em-si é definido pela identidade, ele “é o que é”, o ser-para-si será definido como o *não idêntico*, como o contraditório, o ser que “é o que não é e não é o que é”; o que comprova a que distância estamos daquele sujeito da filosofia clássica.

Vemos também que, se na *Transcendência do Ego* de alguma forma podia-se dizer que a consciência era nada, em *O Ser e o Nada* a

consciência é a consequência da inserção do nada no ser, ou melhor, a consciência *nadifica* o ser, já que o nada, não sendo, não pode se nadificar a si próprio. Assim, entendo que o ser-para-si, resultante da nadificação, é chamado por Sartre de sujeito, mas espero ter deixado claro que ele é a consciência, que na perspectiva de uma ontologia se modificará um pouco.

Uma primeira modificação importante para meu propósito é aquela apontada por Damon na citação que fizemos de sua tese, a noção de temporalidade que Sartre possui aqui. Damon opunha uma consciência instantânea no primeiro texto à uma tridimensionalidade no tempo no segundo. Acredito que possamos mostrar essa diferença a propósito do modo como é entendida a ação nos dois textos.

Na *Transcendência do Ego* a ação será uma das produções do Ego, e isso lá se justifica mostrando que a ação também é transcendente. E é transcendente porque “não é simplesmente a unidade noemática de uma corrente de consciência: é também uma realização concreta” mais ainda porque ela “pede tempo para se consumir”, “tem articulações, momentos” e “A esses momentos correspondem consciências concretas ativas e a reflexão que se dirige sobre as consciências apreende a ação total, numa intuição que a dá como unidade transcendente das consciências ativas”⁸

Ora, em *O Ser e o Nada* a ação, assim como a temporalidade em que está inscrita, é *intencional*, mais ainda, a ação será intencional por ser temporal. Para Sartre, para se efetuar uma ação é preciso motivos e um fim e é por causa desse fim que ela pode ser chamada intencional, que aqui coincide com finalista. Ou seja, a consciência intencional também significa consciência projetada para o futuro, mas esse projeto para o futuro não exclui o passado. Como já dissemos, Sartre não exclui os motivos de uma ação, mas tais motivos só são possíveis em vistas de um fim já determinado. A ação se dará assim, para ele, de maneira inversa a como ela se dá para os deterministas: não há primeiro motivos absolutos que levariam inevitavelmente, ou causariam, uma ação que alcançaria um fim, ao contrário, primeiramente há um fim em vista do qual o motivo da ação é determinado. É assim, inclusive, que aparece o tema da liberdade na obra sartriana. A consciência, por ser nada, está de certa forma banida do mundo, não pode estar inscrita em suas relações causais.

Aquela indefinição do sujeito, o nada que o separa dele mesmo, é que Sartre chama de liberdade. Kail diz: “A liberdade não poderia mais ser desde então uma *qualidade do sujeito*”⁹, pois o s ujeito primeiramente não

tem qualidade alguma, nem a título de ser humano, pois supor uma natureza humana seria já determinar cada indivíduo da espécie, cada consciência. A liberdade a que estamos condenados é esta indeterminação que faz com que seja necessário que nos escolhamos e que sejamos responsáveis por isso.

Com efeito, nem o passado, que é a única “dimensão” temporal que de alguma forma dá o ser da consciência, pois tudo que posso dizer que sou pertence ao passado, nem a situação que é a condição dada em que a consciência é lançada no mundo serão limitantes dessa liberdade, pois é a consciência que escolherá o *sentido* deles. Uma consciência que primeiramente nada é, e é lançada no mundo, “interpreta” tal mundo, por exemplo, como resistente ou favorável a seus fins, o mundo não tem um sentido por ele mesmo, aliás ele só é constituído como mundo pela consciência.

Uma apresentação sucinta do que mostrei até aqui pode ser encontrada em um texto posterior ao *Ser e o Nada*, que mantém de maneira geral as teses presentes neste, *O existencialismo é um humanismo*¹⁰ Neste texto, Sartre caracteriza o modo de ser do sujeito no existencialismo pela fórmula “a existência precede a essência”, explicando a significação de tal “fórmula” assim: “Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber. O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz”¹¹

Mas há um outro conceito primordial presente aí para definir a consciência, o conceito de projeto. Esse “fazer-se” pode ser identificado com um projetar-se, sendo o projeto que faço de mim mesmo o *sentido* das minhas ações.

Assim, pode parecer que o projeto, sendo o sentido das minhas ações, e, de certa forma, uma unidade que subjaz as ações, retornamos em *O Ser e o Nada* àquilo que era negado junto com o Ego em *A transcendência do Ego*, mas isso não ocorre. Não ocorre porque o projeto não é transcendente, o projeto é imanente, ele é o sentido das minhas ações, mas não é nem anterior nem posterior a elas no tempo, ele é o sentido no

momento em que as ações se realizam, na medida em que elas oferecem uma certa coerência; é por isso inclusive que ele não é definitivo, ele pode ser mudado no decorrer de uma vida. Isso está explicitado em *O existencialismo é um humanismo* da seguinte maneira: “o homem será antes de mais o que tiver projetado ser. Não o que ele quiser ser. Porque o que entendemos vulgarmente por querer é uma decisão consciente, e que, para a maior parte de nós, é posterior àquilo que ele próprio se fez”¹² Também não se pode entender com isso que tal projeto seja inconsciente, mas que como sentido, coerência das ações ele não é tematizado, não é conhecido.

É muito interessante notar, então, que na *Transcendência do Ego* o Ego era o objeto da psicologia, tal ciência é substituída em *O Ser e o Nada* por uma psicanálise existencial que busca encontrar, ou seja, esclarecer, exatamente o projeto do indivíduo, que só poderá ser apreendido da perspectiva do para-outro (mas não mais propriamente como objeto); e que apesar da sugestão presente no termo psicanálise, a psicanálise existencial se diferencia da freudiana principalmente por não considerar esse projeto como um inconsciente.

Eis, então, de maneira extremamente geral, concretizada, a meu ver, a crítica ao sujeito empreendida por Sartre. A consciência, nada absoluto, espontaneidade pura, escolhe a si mesma no meio do mundo, projeta-se para o futuro, escolhendo-se em seus possíveis, é somente aquilo que ela faz, enquanto é consciência é somente uma síntese instável; só alcança a identidade de um sujeito com a morte, quando não é mais, quando se acaba como consciência, quando acaba a distância de si que define o para-si, e o ser-para-si-para-outro, só continua a existir em seu ser-para-outro carregado por outro para-si, e passa a ser só passado.

NOTAS

¹ KAIL, Michel. “La conscience n’est pas sujet: pour un matérialisme authentique” in *Revue Philosophique* nº 3, 1996.

² *Op. cit.*, p.339

³ SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego*. Tradução e introdução de Pedro M. S. Alves, Edições Colibri, 1994 (escrito em 1934 e publicado em 1937)

⁴ SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução e notas de Paulo Perdigão, Petrópolis, Vozes, 1997. (Publicado em 1943)

⁵ *Op. cit.*, p.47

⁶ *Op. cit.*, p.177

⁷ *Op. cit.*, p.63

⁸ *Op. cit.*, p.63

⁹ *Op. cit.*, p.347

¹⁰ SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução e notas de Vergílio Ferreira, in Coleção *Os Pensadores*. (publicado em 1946)

¹¹ *Op. cit.*, p.12

¹² *Idem, ibidem.*, p.12

Mito, Dominação e Trabalho na Dialética do Esclarecimento

Patrick Oliveira Costa

Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*, desenvolvem uma reflexão fundamental sobre vários aspectos de nossa sociedade e sua história, em especial sobre a transformação da razão emancipadora em racionalidade instrumental, o que, num primeiro momento, pode conferir sentido ao título desta obra.

O que os autores detectam nessa reflexão, a partir da história de nossa sociedade e do pensamento ocidental, é a transformação da razão em um instrumento a serviço da ordem existente, ordem do capital, que imprime violência aos homens na medida em que lhes extingue a consciência. É curioso, pois o objetivo inicial do esclarecimento, da razão, era totalmente outro: libertar os homens por meio do saber.

No entanto, essa razão é utilizada como um instrumento que possui a função de criar novos instrumentos, novas formas de manutenção da ordem existente – a ordem da dominação. É usada tanto para o fabrico de ferramentas no sentido literal do termo, para a exploração visível e física dos indivíduos nas fábricas, quanto para a parturição da enxurrada de diversões assépticas que idiotiza as pessoas – o mais claro sintoma da regressão que ela sofreu, se é que um dia chegou a progredir na direção de seu impulso inicial, como veremos adiante.

Adorno e Horkheimer desenvolvem sua reflexão a partir do presente, no qual a razão já se autodissolveu e a Terra entrou em um estado crítico de barbárie: o momento da Segunda Guerra Mundial¹. Esse presente vivido por eles, essa época terrível, os levou à reflexão sobre o esclarecimento e a uma conclusão, que já podemos, em parte, adiantar: já é bastante antigo, ou melhor, arcaico, esse mover-se dialético do pensar.

De um modo geral, pode-se caracterizar a *dialética do esclarecimento* como um mover-se do pensamento (genuinamente ocidental) na direção daquilo que nega os mitos, que se faz sob a tentativa de destruição destes, o que culmina num retorno ainda mais violento àquilo que se negou. É uma *dialética*, porque, em um dos seus aspectos, deveria livrar os homens da barbárie, mas, ao contrário deste impulso inicial, recai inevitavelmente nela: é como se o destino mítico, que com o

esclarecimento se tentou aniquilar, exercesse seu poder punitivo com ainda mais potência, agindo como a instância que nunca foi realmente destruída.

Nesta perspectiva é que se pensa a dialética do esclarecimento na *Odisséia* de Homero (especificamente no duodécimo canto, o do encontro de Ulisses com as sereias) enquanto um dos mais precoces e representativos testemunhos da civilização ocidental, a chamada proto-história da subjetividade, jornada que a humanidade precisou efetuar para a passagem da natureza à cultura, da submissão ao domínio da natureza. Uma das marcas mais importantes que Adorno e Horkheimer nos indicam para a compreensão do esclarecimento é a idéia de dominação da natureza: o esclarecimento, em um momento inicial, surge como a necessidade que os homens possuem de se livrar do domínio do natural – a libertação dos homens através da dominação da natureza é o objetivo do esclarecimento, desde as suas configurações mais primitivas.

Em todo ritual mágico, por exemplo, há uma representação dos acontecimentos (o que já aponta para o conceito) bem como do processo a ser influenciado pela magia: acreditava-se que, através da imitação, poder-se-ia influenciar a natureza. Mas o esclarecimento quer uma natureza desencantada, apenas quantificada, isenta de qualidades, na direção de algo que se calcula. Como dizem os autores, "o que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens" (ADORNO, HORKHEIMER. 1985, p. 22).

Esclarece Rodrigo Duarte: "aqui destaca-se a tese de que os mitos, à medida em que apresentem tentativas de esclarecer o mundo aos primitivos habitantes da terra, exercitam já um pouco de esclarecimento" (DUARTE, 1993, p. 59). É esse esclarecimento, que nega violentamente os mitos e que, ao fazê-lo, nega a si mesmo reproduzindo a barbárie que outrora tentara ocultar.

O mito pretendia relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar e explicar. A partir da coleção dos mitos e de seu registro, essa tendência adquiriu um reforço, deixando o estado de mero relato para a entrada no sentido de uma doutrina. O que era tradição oral agora passa a ser escrita, o que facilita essa tendência. Um dos motivos que leva os autores a retomar Homero na explicação da dialética do esclarecimento é a sua atitude com relação aos mitos: o espírito homérico, a partir do momento em que organiza as narrativas dispersas da tradição popular, entra em contradição com eles. Segundo os autores,

“cantar a ira de Aquiles e as aventuras de Ulisses já é uma estilização nostálgica daquilo que já não se deixa mais cantar, e o herói das aventuras revela-se precisamente como um protótipo do indivíduo burguês, cujo conceito tem origem naquela afirmação unitária que encontra seu modelo mais antigo no herói errante.” (ADORNO, HORKHEIMER, p. 53)

Segundo os autores, na epopéia homérica é, metaforicamente, descrita a jornada de construção da subjetividade a partir da negação de tudo o que é mítico. Essa construção é realizada sob a pena de mutilar a individualidade daquele que se propõe a realizá-la, pois o princípio do esclarecimento é o da autoconservação, e o seu horror mítico tem por objetivo o mito. O esclarecimento descobre os mitos não só em conceitos e palavras que se apresentem sob o signo da obscuridade, mas "em toda manifestação humana que não se situe no quadro teleológico da autoconservação" (Ibidem, p. 41). O eu, a idéia de sujeito, constituiu, "sublimado num sujeito transcendental ou lógico" (Idem.), o referencial da razão, a sua instância legisladora.

De acordo com as palavras de Márcia Tiburi,

“(...) o impulso à auto-conservação nasce do medo mítico de perder o próprio eu, do medo da morte, da destruição, presentes tanto no tempo mítico quanto no tempo ilustrado. O eu ameaçado no esclarecimento se recolhe em si, tornando-se valor máximo para si mesmo; tudo o que é outro representa o ameaçador e precisa ser eliminado.”

Segundo Adorno e Horkheimer, quem se abandona à vida sem relação racional com a autoconservação realiza um retorno à pré-história; "o instinto enquanto tal seria tão mítico quanto a superstição; servir a um Deus não postulado pelo eu, tão insano quanto o alcoolismo." (Ibidem, p. 41). O sujeito é o ponto de referência na idéia de autoconservação. Por isso, como afirmam os autores, o progresso iluminista, com sua irrefreável violência, reservou o mesmo destino para a adoração e para a queda do ser imediato: a maldição, a mesma maldição que recai sobre aquele que, esquecido de si, se abandona tanto ao pensamento quanto ao prazer, o que representa, em última instância, o medo da dissolução do eu constituído

historicamente através da violência e a efetivação desse processo no não-respeito à regra da coisificação do humano.

No entanto, como foi dito anteriormente, a *Aufklärung* é caracterizada pela compulsiva negação de tudo aquilo que se apresenta como sendo mítico, ou como sendo outro. Nesse processo, processo esclarecedor, até o sujeito transcendental, que, como vimos anteriormente, representa um elemento fundamental na idéia de autoconservação, é suprimido como a última reminiscência da subjetividade e é substituído pelos mecanismos de controle. Os indivíduos alienados têm que se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica.

A pena que os sujeitos esclarecidos pagam pela violência dirigida contra si mesmos é a seguinte: o progresso técnico, durante o qual o sujeito passou por um processo de coisificação após a total eliminação de sua consciência, está, de fato, livre da diversidade de sentidos do pensamento mítico, mas também de toda significação em geral, pois a razão tornou-se mais um aparelho administrador da aparelhagem econômica que tudo engloba: "ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos" (Ibidem, p. 42).

Para a civilização, a vida em seu estado natural puro (a vida propriamente animal e vegetativa) era encarada como perigo absoluto. Os comportamentos mimético, mítico e metafísico foram, um após outro, considerados como etapas já superadas, de modo que a idéia de a eles retornar estava fundamentalmente associada ao pavor incontido de retornar à mera natureza da qual havia se alienado com esforço hercúleo (ou odisséico) – esse caráter de esforço inigualável aplicado no processo de emancipação é que justamente infunde medo, pois a lembrança dos tempos idos em que podemos citar tanto o nomadismo quanto os estados pré-patriarcais, foram extirpados da consciência dos homens sob as penas mais terríveis: "o espírito esclarecido substituiu a roda e o fogo pelo estigma que produziu em toda irracionalidade, já que esta leva à ruína" (Ibidem, p. 42)

De acordo com Adorno e Horkheimer, se o ideal burguês não visa a natureza amorfa, mas a virtude do meio, os pares de oposição como a promiscuidade e a ascese, a abundância e a fome, tornam-se idênticos na medida em que se apresentam como potências da dissolução do ideal de autoconservação. Ao tornar a vida condicionada a cumprir as exigências de sua conservação, a minoria que sob seu jugo traz o poder garante a perpetuação do todo:

"De Homero aos tempos modernos, o espírito quer navegar entre a Cila da regressão à simples reprodução e a Caribde da satisfação desenfreada; ele sempre desconfiou de outra estrela-guia que não fosse a do mal menor." (Ibidem., p. 43).

De Homero aos tempos modernos, sem dúvida. Desde *Homero*, com Ulisses, em sua saga de retorno ao lar, em sua saga de constituição de uma identidade de pessoa, de uma unidade de herói, obtendo auxílio dos deuses, entre eles, Circe, mas tentando, ao mesmo tempo, ser independente a partir de sua astúcia.

Circe, não por acaso a divindade do retorno ao estado de animalidade, aquela que transformou os tripulantes da nau em porcos e à qual Ulisses resistiu, após adverti-lo do episódio futuro com as Sereias, o previne de Cila e Caribde. Cila, imortal, tem doze pés, todos disformes. Tem seis pescoços e sobre cada um uma terrível cabeça, com três filas de dentes cada, que devora todos aqueles que passam diante da sua caverna.

Caribde, o perigoso turbilhão, provavelmente no estreito de Messina, que três vezes por dia engole água e tudo o que está nela, encontra-se diante da caverna de Cila. Para escapar a um, os navegantes acabam por cair no outro. Mas Ulisses não pode perecer. Segundo Circe, o melhor caminho é o do meio, o de evitar tanto um quanto outro, pois ambos não podem ser destruídos.

É, portanto, preferível a Ulisses, se algum mal tiver de ocorrer, que este perca alguns homens para Cila, pois a nau precisa chegar a Ítaca; a subjetividade tem de passar da natureza à cultura; o sujeito precisa dominar a natureza. O mal menor seria, então, evitar ser tragado por Caribde e manter a vida de Ulisses juntamente com a nau inteira. Este é, pois, o princípio de autoconservação, aquele que opta pelo mal menor. Sacrifica-se uma parte para que o todo consiga avançar, avançar na direção do progresso que tanto se almeja.

O sacrifício realizado pelo esclarecimento afeta diretamente a singularidade daqueles que o executam, afeta diretamente seus interesses particulares, seus desejos. Os autores da *Dialética do Esclarecimento* perceberam com sagacidade extrema que o prazer, sob a pressão milenar do trabalho, aprendeu a odiar a si mesmo, vulgar e mutilado no processo de

emancipação totalitária² O prazer aprendeu a desprezar a si mesmo – não devemos esquecer que ele permanece preso à autoconservação, para a qual o educara a razão deposta de seu ideal crítico.

Márcia Tiburi, ao comentar, em *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*, a interferência do pensamento de Freud no do citado autor, afirma que os dois partilham de uma concepção comum de civilização. De acordo com a autora, ambos compreendem esta última como repressora da natureza que contém a felicidade humana, e esta repressão pode abrir espaço para o retorno dessa natureza:

“Para Freud a história do homem é a história de sua repressão, da luta da razão contra a não-razão, aquela reprimindo esta e formando o inconsciente. O inconsciente freudiano seria o reduto do princípio de prazer não realizado, que permanece nele enquanto força latente prestes a explodir, a retornar. A noção de “retorno do reprimido” presente em Freud e Adorno representa sob certo aspecto a verdade da civilização, o que ela precisou eliminar para projetar-se, mas que permanece guardado e atuando de modo não-explicito.” (TIBURI, 1995, p. 35)

De acordo com os autores, nos momentos cruciais da civilização ocidental, tais como a transição à religião olímpica, ao renascimento, à reforma e ao próprio ateísmo burguês, em todas as vezes que os povos e camadas sociais recalçavam o mito, o medo da natureza não compreendida e ameaçadora tornava-se a necessidade de domínio da natureza interna e externa, ou até mesmo fazia deste domínio o fim absoluto da vida (o esclarecimento que tem horror ao mito não quer fazer dos homens senhores absolutos da terra?) – a essência do esclarecimento é, pois, a alternativa que torna inevitável a dominação, pois os homens, nesse percurso do medo angustiante do desconhecido natural, no próprio trajeto de constituição do eu, tiveram que escolher entre submeter-se à natureza, ou submeter a natureza a si:

"com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado

pela dominação, o trabalho humano tendeu a se afastar do mito, voltando a cair sob seu influxo, levado pela mesma dominação." (Ibidem, p. 43).

Essas palavras de Adorno e Horkheimer nos levam precisamente ao núcleo da dialética do esclarecimento, na medida em que percebemos que no próprio mito existe o impulso de dominação da natureza e do trabalho humano, e que o esclarecimento, que se fez duro o suficiente para destruir os mitos, a ele retorna. Neste momento, é necessário compreendermos a análise realizada por Adorno e Horkheimer do canto doze da *Odisséia*, de Homero, a fim de nos situarmos melhor na discussão a respeito do entrelaçamento entre mito, dominação e trabalho.

Como dito anteriormente, a cada vez que a civilização realiza o processo de negação violenta dos mitos, o medo do desconhecido natural gera a necessidade de dominação da natureza. E, a partir disso, podemos dizer que a dominação da natureza se tornou a finalidade, o *telos* da própria existência. No entanto, como dizem os autores, o trabalho humano, que tende pela dominação a se afastar do mito, volta a ele levado pela mesma dominação. Na *Dialética do Esclarecimento*, vemos exposta a idéia de que há um entrelaçamento entre mito, dominação e trabalho, e a idéia de que esse entrelaçamento encontra-se já registrado em uma das narrativas de Homero – a *Odisséia*.

O canto doze dessa obra relata o encontro de Ulisses com as sereias. De acordo com os autores, a sedução por elas exercida é a de se deixar perder no que se foi, no que passou, ou seja, no estado de natureza, na própria volta a esse estado pelo prazer, pois o que elas prometem é, sobremaneira, prazer sexual e a perda da unidade do casco da nau subjetiva nas rochas pontiagudas desse prazer – não podemos perder de vista que o prazer, para a civilização que se constrói sobre a sua negação, representa a dissolução da subjetividade. Ulisses, como a civilização, emancipara-se com o sofrimento; ele, precisamente nos perigos mortais pelos quais teve que passar no confronto com a natureza, deu gradativamente espaço e consistência à unidade de sua própria vida e à sua identidade de pessoa. É curioso, porque só se confrontando com a Natureza, entregando-se a ela, o herói consegue dar espaço para a construção da sua identidade.

Um dos elementos importantes para compreendermos a constante tentativa de negação dos mitos na própria epopéia é a concepção de tempo

que o herói adquire durante a sua jornada. Ulisses, que ainda tem muito de mito em si, já se desprende dessa forma (mítica) de pensar, quando passa a enxergar a divisão dos domínios do tempo, isto é, passado, presente e futuro. O passado é o outrora mítico por ele vivido, do qual tenta, o tempo inteiro, se emancipar. O presente é o do conflito constante com a natureza, na tentativa de se desprender totalmente. O futuro é o seguro retorno à Ítaca, o desfecho da jornada de passagem da natureza à cultura.

Como dito anteriormente, para Ulisses já se separam os domínios do tempo – ele não pode voltar ao que passou. Calipso³ é o que passou. Circe⁴ é o que passou. No entanto, as Sereias sabem o que ele passou, elas sabem o passado, o passado mítico, ainda tão próximo do herói. O que ele deixou para trás está no mundo das sombras: "o eu está tão próximo do mito de outrora, de cujo seio se arrancou, que o próprio passado por ele vivido se transforma por ele num outrora mítico" (Ibidem, p. 44) – não podemos perder de vista que Ulisses é tomado alegoricamente como a "civilização", e que passa a enxergar o passado por ele vivido através de uma ordenação fixa do tempo, entendendo que o que ficou para trás não pode ser retomado, pois se configura como o passado.

Não perdendo de vista que Ulisses, na *Odisséia*, é o representante da ordem patriarcal, que se reforça juntamente com a construção da sua identidade, na medida em que o seu objetivo é retomar o seu reinado, o canto das Sereias ameaça a ordem patriarcal com a sua promessa de prazer e a iminência do retorno ao estado de natureza, de animalidade. A retomada da soberania de Ítaca está comprometida. Mas o soberano tem que voltar. O sujeito que é, ao mesmo tempo, pai de Telêmaco, é também filho de Laertes e, principalmente, esposo de Penélope e rei de Ítaca.

O herói, que tenta, através do sofrimento, se emancipar da natureza, é a alegoria da civilização, a proto-história da subjetividade, para Adorno e Horkheimer. Com isso, deve-se atentar para o fato de ele ainda não se ter libertado completamente dessa natureza, e de dela se utilizar para prosseguir em sua viagem. Por exemplo, do perigo das sereias, Ulisses fora advertido por Circe, a divindade da conversão ao estado animal, à qual resistiu, e em troca disso, recebeu mais forças para resistir a outras potências da dissolução⁵

Para Adorno e Horkheimer, o caminho da civilização é o da obediência e do trabalho sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, beleza ausente de poder. Como em Ulisses esse caminho

ainda está sendo traçado, faz-se necessário que ele transforme o canto mortal das sereias - que ainda exerce poder sobre os homens na medida em que ele pode destruí-los com a promessa de um prazer efetivo, de uma felicidade - em beleza já "inofensiva", algo que não exerce poder sobre os homens, algo que não pode destruí-los. Ele, em sua astúcia, conhece apenas duas possibilidades. A primeira é a prescrita aos companheiros, a de se deixarem tapar os ouvidos com cera e remar sem consciência com todas as forças de seus músculos, pois quem deseja superar a provação não deve prestar atenção ao chamado do passado irrecuperável, e a única maneira é não ouvi-lo. Ora, os trabalhadores devem ter os olhos à frente e esquecer o que foi posto de lado (o estado natural é aquilo que ficou no passado); os trabalhadores não devem se distrair um só instante, o que nos leva a pensar que eles exercem o mesmo papel que os operários nas fábricas, a partir da argumentação de Adorno e Horkheimer.

Essa foi a primeira possibilidade. A segunda é a que Ulisses reservou para si. Ulisses, o senhor que obriga os outros a trabalharem em seu benefício, uma maioria destituída de consciência que trabalha em prol de um (alienado do trabalho) que a comanda. Ulisses, quanto mais aumentava a sedução, se deixava mais fortemente amarrar: quanto mais exercia seu poder sobre os homens, mais se tornava prisioneiro.

Ulisses é, desse modo, como a burguesia, que quanto mais recusava para si a felicidade, tanto mais aumentava o seu poderio. Tanto o opressor quanto o oprimido não conseguem escapar a seu papel social. O canto das sereias transforma-se em mero objeto de contemplação, na medida em que aqueles que lidariam com elas diretamente não se apercebem disso (os remadores) e aquele que tem consciência (Ulisses) está privado desse contato direto. É a privação da felicidade que se mascara como arte, para dar aos homens a falsa sensação de estarem realizando por outras vias seus desejos reprimidos.

É como se ele assistisse a um concerto, e seus gritos, os aplausos dos burgueses freqüentadores de concertos como um brado cheio de entusiasmo de libertação impossível. A fruição estética e o trabalho manual se separam na despedida do mundo pré-histórico. O patrimônio cultural relaciona-se diretamente com o trabalho comandado, e ambos estão baseados na compulsão à dominação social da natureza.

As medidas tomadas por Ulisses antes do encontro com as Sereias pressagiam de forma alegórica a dialética do esclarecimento. Desse modo,

podemos afirmar que a substitutibilidade é a medida da dominação e o mais poderoso é aquele que se faz substituir na maior parte das atividades, que isso representa um veículo de regressão, pois estar excluído do trabalho significa mutilação, tanto dos desempregados quanto dos chefes:

"Ulisses é substituído no trabalho. Assim não pode ceder à tentação de se abandonar, assim também acaba por renunciar enquanto proprietário a participar do trabalho e, por fim, até mesmo a dirigi-lo, enquanto os companheiros, apesar de toda a proximidade às coisas, não podem desfrutar do trabalho, pois este se efetua sob coação, com os sentidos fechados à força. O servo permanece subjugado no corpo e na alma, o senhor regride." (Ibidem, p. 46)

Nenhuma dominação em toda a história conseguiu escapar a isso, ao fato de que, quanto mais se avança no que diz respeito às formas de dominação, regride-se a estágios antropologicamente mais primitivos, pois a "persistência da dominação determina, com a facilitação técnica da existência, a fixação do instinto através de uma repressão mais forte" (Ibidem, p. 46), em que a fantasia atrofia-se, num movimento curioso que mostra os atrasados não como inverdade (visto que o avanço da dominação é também regressão: o único que "progride" é a própria dominação).

Senhor e servo regridem, "a maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão" (Idem), e isto se percebe até mesmo na divisão entre sentidos e intelecto, na medida em que este se separa daquele para submetê-lo, pois esta separação acaba por prejudicar a ambos. Quando o pensamento se limita à organização e à administração, desde Ulisses aos diretores-gerais das empresas multinacionais, inclui também aquela limitação que a eles se apresenta, tão logo não se trate mais da manipulação dos pequenos; o espírito se torna, agora, de fato, o aparelho da dominação e do autodomínio, como havia suposto a filosofia burguesa. No entanto, "os ouvidos moucos, que é o que sobrou aos dóceis proletários, desde os tempos míticos, não superam em nada a imobilidade do senhor." (Ibidem, p. 47)

Nesse sentido, quanto mais sofisticada for a maneira utilizada (social, econômica e cientificamente falando) para dominar o corpo, mais pobres serão as experiências por ele vividas. Aquele comentário do início do texto de que o esclarecimento precisa de uma natureza sem qualidades é agora transportado do mundo da ciência para o da experiência dos povos e

tende "a assemelhá-los ao mundo dos anfíbios" (Ibid., ibid.). Quer dizer, a regressão das massas que se comenta no texto de Adorno e Horkheimer é justamente a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos (ouvidos obstruídos com a cera mítica de Ulisses), ou de poder tocar o intocado com as próprias mãos (Ulisses está atado ao mastro), o que denota, na verdade, uma nova forma de ofuscamento que substitui as formas míticas superadas, mas não é muito diferente delas.

Essa forma de ofuscamento, essa exploração do trabalho guiada por toda uma lógica (que, para a parte que a criou não possui qualquer necessidade), é necessária apenas para aqueles a quem ela se impõe, atrela os indivíduos a um compasso determinado, desde os remadores de Ulisses até os trabalhadores das fábricas nos dias de hoje.

Bibliografia

- ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M., *Dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.
- DUARTE, R., *Mimesis e Racionalidade. A concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*, São Paulo, Loyola, 1993.
- _____, *Adornos, Nove Ensaios Sobre O Filósofo Frankfurtiano*. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 1997.
- GAGNEBIN, J-M., "Homero na Dialética do Esclarecimento", *Boletim do CPA*, Unicamp, IFCH, Ano II, n.º 4, jul./dez. 1997.
- GHIRARDELLI, P., *O corpo de Ulisses. Modernidade e Materialismo em Adorno e Horkheimer*, São Paulo, Escuta, 1996.
- HOMERO, *Ilíada*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, s/d.
- _____, *Odisséia*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, s/d.
- TIBURI, Márcia, *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

NOTAS.

¹ "O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que saber por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se

afundando numa nova espécie de barbárie.” (Adorno, T. W. Horkheimer, M. 1985, p. 11).

² Quando Telêmaco procura Menelau para pedir notícias de seu pai, este realizaria, tal como um Aedo, um trabalho de rememoração e narração. Contando o episódio no qual os Aqueus se esconderam no cavalo de madeira, o único a resistir às palavras de Helena, que imitava a voz de suas esposas em um apelo sexual, o único com o coração duro o suficiente para resistir-lhe é Ulisses.

³ A jornada de retorno ao lar de Ulisses se inicia com a saída da ilha de Calipso. Essa ilha, a ilha de Ogígia, representa para o herói uma época em que todos os seus desejos eram saciados sem a necessidade do trabalho. Quando ele opta por retornar à Ítaca, está também disposto a enfrentar a obrigação do trabalho enquanto manutenção da sua existência, e a possibilidade de dominação do trabalho alheio, como visto no canto doze.

⁴ Circe é a deusa do retorno ao estado de animalidade, que se encontra, de acordo com o relato de Homero, na ilha de Eéia. Ela representa a regressão, na medida em que pode oferecer aos homens o prazer do esquecimento – esquecimento do objetivo da jornada pelo Mediterrâneo em direção a Ítaca.

⁵ Devemos assinalar novamente a célebre afirmação que está presente em “O Conceito de Esclarecimento”: “o que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens” (Adorno, T. W. Horkheimer, M. 1985, p. 22).

Fascismo como paranóia na *Dialética do Esclarecimento*

Paulo Bruno Rosa Gomes (Bolsista do CNPq / Universidade Federal do Pará)

Orientador: Ernani Pinheiro Chaves

Tendo o propósito de elucidar a lógica da relação entre a concepção freudiana sobre a *paranóia* e o diagnóstico crítico de Theodor Wiesengrund Adorno e Max Horkheimer no que concerne à “enfermidade social” caracterizada pelo *anti-semitismo* fascista, o presente texto recorre, fundamentalmente, às teses expostas na IV parte da *Dialética do Esclarecimento* (1947), obra de co-autoria dos referidos críticos frankfurtianos.

Cabe ainda se ressaltar que a III seção do famoso estudo clínico *O Caso de Schreber* (1911), no qual Sigmund Freud diagnosticara como sendo um caso de *dementia paranoides* a enfermidade que acometera o Dr. em direito Daniel Paul Schreber, e intitulada “Sobre o mecanismo da paranóia”, fornece elementos substanciais para a elucidação dos processos psíquicos envolvidos no desenlace da afecção (considerada, nesse período, *neuropsicótica*) conhecida como *paranóia*.

Dito isto, na IV parte da *Dialética do Esclarecimento* (DE), cujo título é “Elementos do Anti-Semitismo: Limites do esclarecimento”, Adorno e Horkheimer investigam a questão da “paranóia fascista” de uma forma precisa e muito detalhada. Desse modo, ao longo desta argumentação, procurar-se-á elencar o que, de maneira prática, diz respeito ao desenlace dessa “neuropsicose social”, e, sobretudo, ao conceito de *falsa projeção* aí introduzido por eles.

Nesse sentido, o “delírio fascista”, segundo Adorno e Horkheimer, apresenta uma estrutura muito peculiar, porém, como tal, é também determinado pelos mesmos mecanismos envolvidos na produção do distúrbio paranóico. Assim, a aproximação entre a enfermidade de Schreber e a calamidade social expressa pelo fascismo não é fortuita. Na sua análise do anti-semitismo, os autores levantam dados que permitem, de fato, que se verifique de que maneira se encontram dispostos o mecanismo da formação de sintomas (a *projeção*) e os mecanismos repressivos (a *fixação*, a

repressão propriamente dita e o retorno do reprimido, ou seja, o próprio delírio) da paranóia. Também não se pode deixar de considerar ainda o papel decisivo exercido aí pela *teoria do narcisismo*, bem como pelo conceito de *regressão*.

Ressalta-se ainda que Adorno e Horkheimer têm, nesse momento, a perfeita noção do que representava o perigo dessa “patologia coletiva”, pois ambos também foram vítimas da perseguição nazista. No entanto, segundo se constata no percurso por eles traçado ao longo de sua análise do anti-semitismo fascista, pode-se ainda assegurar que toda e qualquer forma de autoritarismo se constitui em um projeto de dominação política que tem uma finalidade intrínseca, e, a qualquer custo, dissimulada: interferir “na economia psíquica das pessoas, com o objetivo de desindividualizá-las ao máximo”¹

E é justamente pelo fato de mobilizar elementos que dizem respeito à “economia psíquica das pessoas” que se torna possível empreender um estudo dessa natureza, qual seja, um estudo que se encontra intimamente ligado ao da *teoria da libido* freudiana. Dada a contundência desse argumento, eles puderam, de fato, afirmar que quanto maior é a força coercitiva impressa nessa interferência sobre os instintos da massa desindividualizada, maiores são as chances dessa massa, na ânsia de imitar o comportamento do opressor — imitação essa que aqui corresponde ao conceito adorniano de *mimese* —, descarregar sua angústia sobre todos aqueles que incitam, de um modo ou de outro, os seus desejos reprimidos pela violência dessa coerção.

Assim, não é por acaso que toda forma de totalitarismo, como se vê mais explicitamente no fascismo, consegue a adesão de uma parcela significativa dessa massa para que possa exercer essa mesma violência: através do pacto selado entre dominadores e dominados, faz-se sempre necessária a presença do objeto no qual se possa “corporificar” o desafeto, isto é, aquele que traga consigo as marcas da angústia próprias daqueles que as vivenciam de fato.

Dentro desse contexto, por outro lado, pode-se admitir que o esclarecimento também mobiliza o mecanismo da formação do sintoma fundamental da paranóia, a projeção. Como se sabe, no sentido propriamente psicanalítico, a projeção é o mecanismo pelo qual o sujeito expulsa de si e localiza no exterior — pessoa ou coisa — qualidades,

sentimentos, desejos que não aceita em si mesmo. É um mecanismo de defesa que se encontra, particularmente, na paranóia, mas também no pensamento normal.

Tanto para Freud quanto para Adorno e Horkheimer, o aspecto normal da projeção consiste na tendência a procurar no mundo exterior a origem da sensação de desprazer. Para os referidos autores, o organismo é submetido a duas formas de excitação, geradoras de desprazer: as que vêm do exterior, e podem ser evitadas pela fuga, e as que vêm do interior, e contra as quais não existe, no início, uma proteção eficaz. A projeção aparece assim como o meio de defesa original contra excitações internas excessivamente intensas, pelo qual o sujeito desloca tais excitações para o exterior, o que lhe permite defender-se pela fuga.

O anti-semitismo, segundo Adorno e Horkheimer, baseia-se em uma deformação do processo projetivo, a falsa projeção. Diz-se ainda que o anti-semitismo é o reverso da *mimese genuína*, isto é, aquela que encontra sua melhor expressão na imitação da natureza que é proporcionada pelo mito. A pura e simples mimese expressa pelo impulso mítico que fora, violentamente, recalcado pela civilização esclarecida, constituiu-se em um fator determinante para a eclosão da patologia anti-semítica.

É por isso que Adorno e Horkheimer afirmam que, através da mimese, o mundo exterior se torna “o modelo ao qual o interior se ajusta, o estranho tornando-se o familiar”, enquanto que a falsa projeção “transpõe o interior prestes a saltar para o exterior e caracteriza o mais familiar como algo de hostil”² Assim, o anti-semita atribui à sua vítima os impulsos próprios, condenados pelo “superego de uma cultura da dominação”: pode-se dizer que, segundo eles, os racistas (*die Völkischen*), prisioneiros de uma ordem sócio-econômica extremamente expropriadora como é o caso da contemporânea “sociedade da técnica”, e “que não se satisfazem nem econômica nem sexualmente, têm um ódio sem fim; não admitem nenhum relaxamento, porque não conhecem nenhuma satisfação”³

Tal como se percebe na análise de Freud a respeito do caso de Schreber, os autores confirmam o ponto de vista de que o paranóico não tem mais liberdade para escolher o seu próprio objeto de satisfação, e, desse modo, passa a obedecer às *leis de sua doença*. E é isso que determina a forma final assumida pelo delírio, onde, no que se refere ao fascismo, o

sistema alucinatório torna-se a norma racional do mundo, e, também, onde qualquer “desvio” é tomado como algo insuportável, ou até mesmo como algo aparentado à própria e ameaçadora “neurose”, a qual, de acordo com a DE, já acometera o próprio fascismo.

Sem perder de vista a referida análise freudiana, e graças ao papel desempenhado pelo *esquecimento* da natureza que precisou ser, violentamente dominada, recalcada, nos primórdios da civilização, Adorno e Horkheimer denunciam o fato de que os “mesmos impulsos sexuais que a raça humana reprimiu souberam se conservar e se impor num sistema diabólico, tanto dentro dos indivíduos, quanto dos povos, na metamorfose imaginária do mundo ambiente”⁴ É justamente de um tal sistema que a ordem totalitária retira toda a energia necessária para a manutenção do seu *status quo*. Assim, portanto, toda essa energia represada é posta a serviço dessa mesma ordem, só que agora voltada para a destruição de um outro objeto que não seja ela própria.

A dominação fascista, segundo a compreensão do significado do delírio para Freud, torna-se necessária na medida em que todo aquele “indivíduo obcecado pelo desejo de matar sempre viu na vítima o perseguidor que o forçava a uma desesperada e legítima defesa, e os mais poderosos impérios sempre consideraram o vizinho mais fraco como uma ameaça insuportável, antes de cair sobre ele”⁵ Conforme essa mesma compreensão, Adorno e Horkheimer podem dizer que todo aquele que é escolhido para inimigo, passa, devido à ação da patologia paranóica, a ser percebido como inimigo. E é isso que caracteriza o distúrbio: a “incapacidade de o sujeito discernir no material projetado entre o que provém dele e o que é alheio”⁶ Eis o resultado desse processo: o mundo se transforma em um sistema persecutório, povoado de entidades hostis.

Na tentativa de tornar isto ainda mais evidente, pode-se sustentar que tanto para Freud quanto para os autores frankfurtianos, nas palavras de Betty B. Fuks, na afecção narcísica paranóide, “a inquietante estranheza (*das Unheimliche*)” causada pelo outro, pela alteridade, é, na verdade, “uma estranheza intrínseca ao sujeito”⁷ Assim sendo, “o estranho é a verdade assustadora do sujeito, que remonta ao que há muito lhe é conhecido e familiar: o desamparo”⁸

Visto sob esse prisma, Adorno e Horkheimer concordam com o fato de que a alteridade, o estranho, enfim, o outro, torna-se aquilo que,

sendo a um só tempo o mais exterior e o mais íntimo, não permite que o ego delirante se reconheça: “ao contrário, só se diz na angústia e no horror opaco de seu retorno: o face a face com o que não tem nome, o que está para além da fantasia”⁹ Fica claro, assim, que, tal como destaca Fuks a respeito dessa idéia freudiana que também fora desenvolvida por Jacques Lacan em seu seminário intitulado *Angústia* (1962-1963), “o afeto do sujeito do inconsciente, que aflora quando esse ego é confrontado com o Estranho, é a angústia”¹⁰

Vê-se claramente que Adorno e Horkheimer, em meio às suas indagações sobre o ódio que o ego angustiado do fascista desenvolve em relação à diferença do outro, podem confirmar uma tal hipótese, na medida em que a violência sofrida pelos judeus na contemporaneidade os autoriza a pensar a destruição destes a partir dessa idéia de que o fascista, inconscientemente, reconhece que um elemento “demoníaco” habita, recôndito, nele mesmo. Curiosamente, ainda no referido texto de Fuks, encontra-se uma passagem que caracteriza muito bem o posicionamento dos frankfurtianos na DE frente a essa discussão, a saber: “no contexto dessa interpretação, o discurso do *Führer* alemão é exemplar, pois permite perceber com clareza que o judeu era, a um só tempo, o que ele guardava de mais íntimo e o que lhe era mais estranho: um estranho estrangeiro. ‘O judeu habita em nós; porém, é mais fácil combatê-lo sob sua forma corporal do que sob a forma de um demônio invisível’, confidenciou certa vez Adolph Hitler a Herman Rauching”¹¹

Assim, na DE, pode-se afirmar que a massa, quando expropriada da capacidade de discernir entre o que lhe é próprio e o que pertence ao outro, e, ademais, quando é capturada pelas malhas fascinantes dos rituais miméticos expressos na figura do líder, do *Führer*, persegue o outro movida pela crença na hegemonia do ego e pelo esvaziamento da dimensão da alteridade. Desse modo, a idiossincrasia dos “camaradas de etnia” (*Volksgenossen*), componentes, por sua vez, da comunidade racial (*Volksgemeinschaft*), exige, pelo efeito da afecção paranóide que os assola, a hostilidade para com os *não-idênticos* (que como se sabe, no caso do fascismo, são todos os “*não-arianos*”), legitimando-se, sob essa condição, o poder de dominação sobre estes.

Nesse sentido, o judeu é inventado pelo anti-semita para que seus fantasmas eróticos e agressivos possam encontrar um corpo. Os

estereótipos anti-semitas, segundo os quais os judeus são parasitários, apátridas, homicidas e sexualmente incontinentes, exprimem o velho desejo mimético, reprimido pelo esclarecimento, de um reencontro com a origem, além das fronteiras nacionais, da ética do trabalho, dos tabus culturais que vendam o incesto e o parricídio. O judeu, afinal de contas, é odiado porque encarna os privilégios proibidos, porque tem a insolência de ser aquilo a que todos secretamente aspiram.

É óbvio que, como Freud, Adorno e Horkheimer distinguem a projeção “patológica” da projeção “normal”. Ao contrário daquela, a projeção normal permite ao sujeito diferenciar entre a própria contribuição e a do real na estrutura do objeto percebido, haja vista que o mundo dos objetos é constituído pela impressão recebida pelos sentidos, mas também pelo trabalho de reflexão pelo qual o sujeito elabora esse material e o restitui sob a forma de percepção estruturada.

Assim, segundo Adorno e Horkheimer, a vida da razão consiste nesse intercâmbio entre impressão sensorial e reflexão, pelo qual as informações em si vazias dos sentidos impulsionam o pensamento a toda produtividade de que é capaz, e este se entrega, sem reservas, às impressões do exterior, veiculadas pelos sentidos. O que é doentio, no anti-semitismo, não é, portanto, a projeção em si — o mundo, em um certo sentido, é sempre produzido pelos sentidos — mas a ausência de reflexão. O material subjetivo que o anti-semita projeta na realidade não é o produto de um trabalho reflexivo incidindo sobre impressões originárias da realidade, mas a subjetividade bruta de um puro *a priori*.

Em vista disso, como se observa na sua análise do delírio de Schreber, Freud se refere à atividade delirante como sendo aquela em que o ego tenta se restabelecer depois de efetivada a dolorosa repressão das moções pulsionais primárias, e, também, a partir da qual ocorre a retirada dos investimentos libidinais do objeto, outrora desejado, por parte do ego. É aí que se encontra a chave para se justificar o porquê da paranóia ser considerada uma legítima neurose narcísica: a libido que é retirada dos objetos, retrai-se para o próprio ego (referência ao conceito freudiano de *libido egóica*).

Fundamentando-se nisso, Adorno e Horkheimer sustentam a idéia de que todo sujeito, acometido pela patologia paranóide, tem os seus traços mnêmicos, antes retidos no inconsciente, atuando novamente “contra os

homens como a arma cega da pré-história animal, que ele nunca deixou de ser para a espécie, ao se voltar contra todo o resto da natureza”¹²

Assim, no fascismo — reino da megalomania e da mania de perseguição — o sujeito é o centro de todas as coisas, e o mundo é apenas o suporte material do seu delírio. Converte-se no conjunto de tudo aquilo que o sujeito projeta nele. Mas esse sujeito, expropriado de si mesmo pelo esclarecimento, é vazio. Não é nada, porque tendo perdido a capacidade de perceber a si próprio, o que projeta é, exclusivamente, esse vazio: projeta “o nada — finalidade cega, meio sem objetivo, mero pânico, o esquema brutal da simples sobrevivência”¹³ Enfim, segundo os frankfurtianos, o fascismo “é a subjetividade de um mundo sem sujeito, o produto paranóico de um delírio interpretativo, numa ordem que anulou a capacidade de interpretar, um *sistema*, no sentido idealista: criação mental, *ens rationis* de uma ordem privada de razão”¹⁴

Aqui, precisamente, encontra-se mais um ponto de convergência entre as análises de Freud e dos autores da DE: a idéia delirante “que não encontra nenhum apoio firme na realidade insiste e torna-se fixa”¹⁵ Eis a constatação: esse delírio, não encontrando nenhum suporte no mundo exterior, e tendo *regredido* até um estágio mitológico, no caso do fascismo, o mito da “raça ariana pura”, recheado de elementos da mitologia germânica, *fixa-se* nesse estágio. Assim, o paranóico só consegue repetir o seu ego alienado em uma pura e simples mania abstrata. É o estágio mimético primitivo, e pretensamente ultrapassado, que retorna como o “puro esquema do poder enquanto tal, que domina totalmente tanto os outros quanto o próprio eu rompido consigo mesmo”, e que “agarra o que se lhe oferece e insere-o em seu tecido mítico, com total indiferença por suas peculiaridades”¹⁶ E, em consequência disso, o “ciclo fechado do que é eternamente idêntico torna-se o sucedâneo da onipotência”¹⁷

Poder-se-ia dizer, assim, que o paranóico parece não precisar de ninguém e, entretanto, exige que todos se ponham a seu serviço. Isso caracteriza o eminentíssimo papel exercido pelo conceito freudiano de narcisismo no curso do processo defensivo paranóide: segundo Adorno e Horkheimer, a vontade do ego delirado “penetra o todo, nada pode deixar de ter uma relação com ele”¹⁸ E, além disso, para agravar ainda mais um tal quadro clínico, via de regra, os seus *sistemas não têm lacunas*. Dessa maneira, o sujeito que se encontra sob essa terrível condição procura

aniquilar a sua vítima, a qual, pela força do seu delírio, já fora predestinada, “seja mediante um ato de terror individual, seja mediante uma estratégia de extermínio cuidadosamente planejada”¹⁹ Logo, torna-se possível compreender que “nas próprias pessoas que se entregam, o elemento paranóico que elas possuem deixa-se atrair pelo indivíduo paranóico como um ser maléfico, e seus escrúpulos morais pelo indivíduo sem escrúpulos, a quem devotam sua gratidão”²⁰ Assim sendo, “o olhar não-paranóico, confiante, recorda-lhes o espírito que se extinguiu dentro delas, porque, fora delas, só enxergam a frieza dos meios de sua autoconservação. Esse contato desperta nelas a vergonha e a fúria”²¹

Ainda sobre este ponto, na DE, em uma alusão ao aspecto religioso do anti-semitismo, afirma-se que tal como se fala que *a onipotência divina* tem o poder de atrair todas as criaturas para si, também assim no anti-semitismo, *a potência satânica e imaginária* tem o poder de atrair tudo para dentro de sua *impotência*.

Assentados esses argumentos, remeter-se-á agora a um outro eixo central deste estudo desde o seu início: tanto para a teoria psicanalítica quanto para a teoria crítica da sociedade, segundo consta na DE, o processo projetivo patológico “consiste substancialmente na transferência para o objeto dos impulsos socialmente condenados do sujeito”²² Sendo assim, sob a pressão do superego violenta e culturalmente adquirido, o ego se vê obrigado a projetar no mundo exterior, na forma de más intenções, os impulsos sádicos, agressivos, bárbaros, provindos do reservatório pulsional inconsciente, em outras palavras, do, posteriormente denominado por Freud, *id*. Esses impulsos, por causa de sua força, constituem uma ameaça para o próprio ego, pois, dependendo das circunstâncias, podem tornar possível até a sua própria destruição. Desse modo, o indivíduo procura livrar-se de tais impulsos reagindo cegamente contra o mundo exterior, “seja imaginariamente pela identificação com o pretense vilão, seja na realidade sob o pretexto de uma legítima defesa”²³

Chega-se, agora, a um tópico de fundamental importância para a própria elaboração deste estudo: a tese defendida tanto pela psicanálise quanto pela teoria crítica de que, nas palavras de Adorno e Horkheimer, o “impulso condenado e transformado em agressão é, na maioria das vezes, de natureza homossexual”²⁴ Essa constatação, ratificada pelos frankfurtianos, já havia sido destacada por Freud, tal como se expôs

anteriormente na primeira parte desta investigação, na sua análise do caso de Schreber. Dada essa confluência argumentativa, na DE, eles sustentam o ponto de vista de que, por um horror à idéia da castração, o sujeito torna-se irrestritamente obediente à figura da autoridade paterna, chegando até *ao extremo de antecipá-la*: assim, ele passa a assimilar “sua vida afetiva à vida de uma menina, e o ódio do pai se vê recalcado como um eterno rancor”²⁵

O agravamento desse quadro se dá quando, a exemplo da afecção paranóide, esse mesmo ódio leva o indivíduo a ansiar pela castração, revertendo-se esse afeto, pela ação dessa patologia, em um desejo irrefreável de *destruição generalizada*.

Em vista disso, pode-se claramente entender que o delírio paranóico faz com que o indivíduo procure desesperadamente encontrar uma referência sólida na realidade, contudo, ele “volta-se para tudo sem nenhum referencial”²⁶ real. É por isso que Adorno e Horkheimer ressaltam, textualmente na DE, que a “projeção patológica é um recurso desesperado do ego que, segundo Freud, proporciona uma proteção infinitamente mais fraca contra os estímulos internos do que contra os estímulos externos”²⁷ E, em se tratando disso, sob “a pressão da agressão homossexual represada, o mecanismo psíquico esquece sua mais recente conquista filogenética, a percepção de si, e enxerga essa agressão como um inimigo no mundo para melhor enfrentá-lo”²⁸

Em suma, de modo geral, e tendo contado com as referidas contribuições de Freud, os frankfurtianos querem dizer com tudo isso que a verdadeira projeção consiste em uma estruturação da realidade externa a partir de processos psíquicos internos ao sujeito, mas tais processos devem incluir a capacidade de reflexão sobre as informações vindas de fora, veiculadas através do aparelho sensorial. O exterior é parcialmente modelado pelo interior, mas esse interior não deve ser vazio, isto é, seus conteúdos devem vir do mundo exterior, e tampouco passivo, na medida em que tais conteúdos têm de ser trabalhados, reflexivamente, pelo sujeito. Só desse modo é que o que deve ser posto no real por esse sujeito não correria o risco de ser apenas fruto do poder de sua subjetividade arbitrária: “o sujeito se inscreve no objeto, não para aboli-lo, mas para interpretá-lo, e essa interpretação é em si modelada por um trabalho de reflexão cujo material é fornecido pelo próprio objeto”²⁹ Como assim é, torna-se

possível compreender o porquê da “necessidade de irracionalidade” de toda forma de anti-semitismo, visto que:

Pouco importa como são os judeus realmente; sua imagem, na medida em que é a imagem do que já foi superado, exhibe os traços aos quais a dominação totalitária só pode ser hostil: os traços da felicidade sem poder, da remuneração sem trabalho, da pátria sem fronteira, da religião sem mito. Esses traços são condenados pela dominação porque são a aspiração secreta dos dominados. A dominação só pode perdurar na medida em que os próprios dominados transformarem suas aspirações em algo de odioso. Eles fazem isso graças à projeção patológica, pois também o ódio leva à união com o objeto — na destruição³⁰

NOTAS

¹ DUARTE, R. *Adornos: Nove Ensaios sobre o Filósofo Frankfurtiano*. Belo Horizonte: UFMG, 1997, p. 58.

² ADORNO, T.W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 174.

³ *Ibid.*, p. 160.

⁴ *Ibid.*, p. 174.

⁵ *Ibid.*, pp. 174-175.

⁶ *Ibid.*, 175.

⁷ FUKS, B. B. *Freud e a Judeidade: a Vocação do Exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 81.

⁸ *Ibid.*, *ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 82.

¹⁰ *Ibid.*, *ibid.*

¹¹ *Ibid.*, pp. 91-92.

¹² ADORNO e HORKHEIMER, p. 177.

¹³ ROUANET, p. 142.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 142-143.

¹⁵ ADORNO e HORKHEIMER, *ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, *ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, *ibid.*

¹⁸ Ibid., pp. 177-178.

¹⁹ Ibid., p. 178.

²⁰ Ibid., *ibid.*

²¹ Ibid., *ibid.*

²² Ibid., *ibid.*

²³ Ibid., *ibid.*

²⁴ Ibid., *ibid.*

²⁵ Ibid., *ibid.*

²⁶ Ibid., *ibid.*

²⁷ Ibid., pp. 179-180.

²⁸ Ibid., p. 180.

²⁹ ROUANET, *ibid.*, p. 143.

³⁰ ADORNO e HORKHEIMER, pp. 185-186.

A dupla perspectiva instrumental-normativa do conceito do político de Jürgen Habermas

Rúrion Soares Melo

Após o lançamento de sua *Theorie des kommunikativen Handelns*, Jürgen Habermas passou a receber dois tipos de críticas que decorriam de duas perspectivas diferentes sobre teoria política. Considerando seu modelo complexo de sociedade em dois níveis – sistema e mundo da vida – há quem diga que sua teoria tende a ser por vezes mais funcionalista do que normativista, e vice-versa¹. Decorre disto que não apenas empiricamente tal distinção analítica seria problemática, mas também analiticamente os desdobramentos conceituais seriam uma espécie de “fantasmas” que Habermas estaria condenado a enfrentar no interior de sua teoria.

Porque as críticas percorrem vários passos, não vamos tratar delas propriamente, pois isso só poderia ser feito em diversos trabalhos que visassem reconstruí-las sistematicamente. Pretendemos aludi-las indiretamente tendo em vista esclarecer a concepção habermasiana do político, ou melhor, tentando entender como Habermas dá conta de um “sistema político” sem tomar partido por teorias unilaterais. Defendemos que não se trata apenas de resolver problemas internos de sua teoria, mas sim de expor uma concepção do político que coloque em jogo uma versão da distinção entre administração e política no sentido estrito.

Considerando o sistema político segundo a posição ocupada pelo Estado de bem-estar social (I) e a auto-determinação dos cidadãos segundo uma prática cooperativa centrada na formação política da vontade (II), Habermas pode apresentar sua dupla perspectiva instrumental-normativa do conceito do político (III).

I

Um dos traços weberianos fundamentais na obra de Habermas diz respeito à racionalização social vista como especificação da economia capitalista, tendo como núcleo organizador a empresa capitalista, e o Estado moderno, cujo núcleo organizador é o aparelho do Estado. Nosso foco está direcionado ao aparato administrativo que está sob a competência do Estado e a exigência de organização que lhe é atribuída, indicando seu lugar na gênese da sociedade capitalista. Como tarefa nuclear, o Estado passa a or-

ganizar as condições nas quais os cidadãos explicitam o processo produtivo, intervindo com garantias que visam o controle de problemas de mercado. E os processos de legitimação que surgem neste quadro se caracterizam como monopolização da violência legítima, como administração centralizada e racional, etc.

“Com relação ao Estado do feudalismo ou dos impérios antigos, o Estado moderno ganha uma maior autonomia funcional e, no quadro de uma mais intensa especificação funcional, cresce também a capacidade de administração moderna de se impor diante dos cidadãos e de grupos particularistas”²

O “quadro de uma mais intensa especificação funcional” ocorre porque as sociedades modernas aumentam seu grau de complexidade. Faz-se necessário um certo teor de objetividade que integraria funcionalmente decisões individuais que não se coordenam subjetivamente, tal como acontece no sistema econômico. Disso decorre que o aparato do Estado está funcionalmente especializado para alcançar fins coletivos por meio de decisões obrigatórias ou do poder visando proteger a sociedade de uma possível desintegração funcional. Os efeitos indesejáveis do processo de acumulação passaram a penetrar em esferas de vida e as submeter ao seu princípio de socialização. Por isso esperou-se do Estado a competência para remediar tais problemas. Na realização dessa tarefa ele deve, com efeito, empregar um poder legítimo.

Na expectativa dessa substituição de crescentes lacunas funcionais do mercado, o Estado usa sua alargada armação intervencionista fazendo com que seu processo de controle e de estabilização possa contar com todos os auxílios e métodos de direcionamento político-administrativos. O poder pode ser legitimamente empregado na medida em que seu objetivo é restituir garantias e condições de uma vida autônoma não solapada pelos efeitos disfuncionais de um processo de produção que prejudica as formas de vida da sociedade.

“A massa da população deve obter a chance de viver em segurança, com justiça social e bem estar crescente, na medida em que se normatiza o *status* do trabalho dependente, a participação política e os direitos de participação social”³

Na promoção do Estado social, os políticos retiram sua legitimidade das eleições gerais e encontram uma base social através de sindicatos autônomos e partidos que são favoráveis aos trabalhadores. Com isso poderia ser realizada a idéia da tradição democrática na qual a sociedade seria capaz de atuar sobre si mesma através dos instrumentos neutros do poder político-administrativo. Habermas nos diz que com o fracasso da tentativa socialista de uma auto-administração dos trabalhadores, através de uma convivência entre trabalhadores livremente associados, os sindicatos e partidos deveriam chegar ao governo e utilizar as alavancas do poder administrativo “para implantar estes objetivos de modo intervencionista na base de um crescimento capitalista disciplinado e igualmente cultivado”⁴

Podemos pensar na expressão “democracia de massa do Estado social” Esta significa que o Estado, ao intervir como Estado social e empregar o aparelho estatal em função de certas garantias sociais, realiza seu programa de forma legítima na medida em que o bom funcionamento do sistema econômico pode ser mais ou menos garantido sem perturbações. O “político” encontra-se assim, ligado ao Estado quanto mais este assume programaticamente a tarefa de garantir o bom funcionamento do processo econômico; ou seja, o “político” passa a seguir o caminho das intervenções do Estado de bem-estar social. Seu caráter sistêmico encontra-se principalmente nesse processo em que

“os partidos são sugados por um aparelho estatal em expansão. Com o processo de estatização dos partidos a formação política da vontade desloca-se para um sistema político que continuamente se programa a si mesmo. Este adquire autonomia em relação às fontes democráticas de sua legitimação, na medida em que consegue *extrair* a lealdade das massas de uma esfera pública. Deste modo, o outro lado de um Estado social relativamente bem sucedido reside numa democracia de massas que passa a assumir feições de um processo de legitimação *regulado* administrativamente”⁵

Neste “quadro” falar em sistema político é falar num sistema configurado pelo uso legítimo do poder administrativo. Em outras palavras, o “político” é reduzido ao programa do Estado social; programa este que é medido segundo a capacidade da realização de duas tarefas: substituir as crescentes lacunas funcionais do mercado e apresentar, com credibilidade,

os objetivos sociais, tais como a garantia dos sistemas de previdência social ou o acesso público à instrução escolar formal⁶ Aparentemente o bom cumprimento de ambas as tarefas seria a garantia de sua legitimidade.

II

Aproveitando a radicalização da idéia da autodeterminação da sociedade que foi trazida da consciência revolucionária da Revolução Francesa, um recorte especificamente moderno caracteriza o conceito de prática política e a nova idéia de legitimação: “a compreensão da prática política que se coloca à luz da autodeterminação e da auto-realização”⁷ Os indivíduos atribuem a si mesmos o poder de decidir sobre as regras e os modos de convivência, assim como escolher quais necessidades devem ser sanadas e os modos pelos quais isso deve se realizar, ou seja “os indivíduos emancipados têm que ser autores de seu destino”⁸

O conceito de “soberania popular” aparece nesse contexto, ligado a um *ethos* que pensado horizontalmente interliga o poder político aos membros de uma sociedade. E o exercício desse poder orienta-se e se legitima através da prática de auto-legislação dos mesmos:

“Na medida em que eles, enquanto cidadãos, impõem a si mesmos as regras às quais querem obedecer, eles produzem seu próprio contexto de vida. Este é entendido como produto de uma prática cooperativa centrada na formação política consciente da vontade. Uma política radicalmente intramundana entende-se como expressão e confirmação da liberdade que resulta simultaneamente da subjetividade do indivíduo e da soberania popular [...] Autonomia e auto-realização são os conceitos-chaves para uma prática, cujo objetivo reside em si mesma, ou seja, na produção e reprodução de uma vida digna do homem”⁹

Quando levamos essa idéia da prática política ao extremo encontramos os argumentos anarquistas, que apostam tudo numa prática espontânea e “anti-institucional” Tal prática procura atribuir auto-suficiência aos “contatos horizontais”, ou seja, desde as interações simples, na qual a falta de organização só não pode extrapolar a estrutura da linguagem, passando por um condensamento da prática intersubjetiva de decisão e de consulta, até o resultado de uma *dissolução do poder*, tendo como princípio de decisão política a discussão e a formação política da opinião e da vontade anco

rada na argumentação. E desses “contatos horizontais” surgem espontaneamente as associações voluntárias:

“A forma organizacional de associações voluntárias pode ser tomada como um conceito sociológico que permite pensar de modo não-contratualista as relações isentas de dominação, que surgem espontaneamente. Os anarquistas pensam que a sociedade espontânea não resulta do direito racional [...] mas da disposição para o entendimento capaz de solucionar problemas e coordenar a ação. As associações distinguem-se das organizações formais, pois a finalidade da união continua dependendo dos objetivos e dos valores dos membros associados”¹⁰

III

Devido ao grau de complexidade das sociedades modernas, um entrelaçamento horizontal de associações fortemente estabelecido teria sua realização inviabilizada e só poderia ser considerado no seu nível utópico. Isso ocorre, de um lado, por causa da fraca capacidade de auto-entendimento intersubjetivo, e de outro lado, devido à ausência das capacidades de auto-organização da sociedade como um todo. “Porém”, diz Habermas,

“a suspeita anarquista pode ser convertida criticamente num método que segue duas direções: tanto contra a cegueira sistêmica de uma teoria normativa da democracia, que se engana sobre a expropriação burocrática da base, como também contra o estranhamento fetichista de uma teoria do sistema que liquida (*abräumt*) tudo o que é normativo e exclui analiticamente a possibilidade de uma comunicação da sociedade sobre si mesma como um todo”¹¹

Para que a sociedade pudesse se determinar de modo auto-organizado, as clássicas teorias da democracia procuraram mostrar o caminho de auto-influência em que o povo, programando as leis, dirigia as decisões da administração e da justiça para benefícios que visavam os próprios membros da sociedade, em razão de sua legislação soberana. “Essa *idéia da influência da sociedade sobre si mesma, programada através de leis*”¹² supõe que a sociedade pode ser representada como um todo, deter-

minando-se pelo poder político e pelo direito. No entanto, as associações não são suficientemente complexas para orientarem todos os problemas que estão em jogo no interior do processo de auto-legislação, assim como para realizar amplamente as tarefas que possuem necessidades imediatas a serem sanadas em diversos níveis.

O importante é que essa idéia requer o entrelaçamento da constituição do direito e do poder político, que passam a ser incorporados como dois códigos – o direito, normativo; o poder, instrumental – no desenvolvimento do Estado de bem-estar social. Este atua com um *medium* jurídico-administrativo que possui um alcance observável. Contudo, como medida de eficácia, exacerbou-se a juridificação e a burocratização, fazendo com que a implementação dos programas do Estado social não se realizasse através de um *medium* passivo. Contra uma atribuição excessivamente funcionalista de auto-organização¹³, é preciso resgatar a prática cooperativa centrada na formação política consciente da vontade¹⁴. Tal prática é fundamental, dada as condições da existência da democracia nas sociedades complexas, pois a democratização se confronta com imperativos sistêmicos de um sistema administrativo e econômico.

“De fato, o Estado intervencionista transformou-se de tal modo num subsistema centrado em si mesmo, regulado pelo poder, e atraiu de tal modo os processos de legitimação para o seu ambiente, que se recomenda modificar a própria idéia normativa de uma auto-organização da sociedade. Eu sugiro introduzir uma distinção no próprio conceito do político, seguindo uma dupla perspectiva instrumental-normativa [...] Podemos fazer uma distinção entre o poder *produzido comunicativamente* e o poder *empregado administrativamente*. Assim, na esfera pública política encontram-se e entrecruzam-se dois processos contrários (*gegenläufige*): a produção comunicativa do poder legítimo, para a qual H. Arendt esboçou um modelo normativo, e a obtenção da legitimação através do sistema político, no qual o poder administrativo se torna reflexivo”¹⁵

Para saber como o poder comunicativo e o poder administrativo se interpenetram, coloca-se primeiro a questão acerca do tipo de influência que os processos de formação pública da opinião e da vontade exercem sobre o sistema administrativo. As leis oriundas dos processos comunicati-

vos passam a obedecer critérios próprios de racionalidade quando vistas da perspectiva do sistema administrativo: “não conta a razão prática da aplicação de normas, porém a eficácia da implementação de um programa dado. Quer dizer, em primeira linha o sistema administrativo trata o direito de modo instrumental”¹⁶ Mas se o poder deve estar atrelado ao direito, então depende de razões normativas. É por isso que para Habermas o poder comunicativo adquire relevância, pois pode trazer para si a responsabilidade de acompanhar a racionalização das decisões administrativas, criticando discursivamente as razões normativas introduzidas por um sistema político. E acerca da possibilidade de uma democratização dos próprios processos de formação da opinião e da vontade, a institucionalização dos processos de comunicação no Estado de direito permite que as corporações parlamentares tenham poder para obrigar o judiciário e o executivo a se legitimarem frente à esfera pública¹⁷

A formação da opinião e da vontade, já institucionalizadas, não pode perder sua autonomia, ou seja, não pode deixar de satisfazer as condições discursivas. “É necessário”, diz Habermas, “que as consultas no interior das corporações parlamentares não dependam de premissas ideológicas *previamente estabelecidas*”¹⁸ A institucionalização democrática deve garantir o ambiente dos processos informais da opinião e de uma formação racional da vontade, os quais não podem ser organizados enquanto tais. A esfera pública deve ser porosa, quer dizer, aberta para valores, temas, contribuições e argumentos que oscilam livremente no interior de uma comunicação política.

“Portanto, a expectativa normativa de resultados racionais se funda no jogo entre a formação política da vontade constituída institucionalmente e os fluxos comunicativos espontâneos não absorvidos pelo poder de uma esfera pública não programada para tomar decisões, e neste sentido não organizada. Neste contexto a esfera pública atua como conceito normativo. Associações livres formam os pontos de entroncamento de uma rede comunicativa nascida do entrelaçamento de esferas públicas autônomas”¹⁹

Com o conceito do político constituído nessa perspectiva instrumental-normativa, a indagação de Thomas McCarthy de que Habermas não precisaria da “parafernália” da teoria dos sistemas para pensar a autodeterminação, a igualdade política e a participação dos cidadãos, ou seja, que

uma sociedade democrática é incompatível com um *sistema* político, é uma posição um tanto *otimista* frente à posição “*não derrotista*” de Habermas. E isso pode ser entendido se se considera a posição de Habermas em 1981 como “derrotista”, com um espaço para a prática política muito estreito. O “sistema político” é auto-poietico, reproduz-se segundo suas próprias necessidades funcionais, não pode ser penetrado pelo mundo da vida e, ainda pior, há a colonização deste pelo sistema. A separação sistema/mundo da vida dificulta a ação social e política.

Vemos que, nessa concepção mais recente de Habermas, o “sistema político” passa a possuir uma certa particularidade no que se refere ao *media* “poder”. O “sistema político” deve estar acompanhado do conceito de “poder”, porém considerado numa perspectiva dupla. Por ser “sistema” não significa que abandona analiticamente, como pretende Luhmann, todos os elementos normativos. Habermas atribui ao “sistema político” um conceito normativo de “poder”, a saber, o poder produzido comunicativamente. Mas a autodeterminação e a participação dos cidadãos não exclui a necessidade de um emprego administrativo do poder.

O “sistema político” não é pensado na perspectiva do observador em que o sistema tem uma relação contingente com seu entorno. Considerado na perspectiva dos participantes e internamente segundo a idéia de *influência*, alarga-se de maneira considerável o espaço para a atuação da esfera pública política. Resulta do poder comunicativo uma estrutura auto-referencial da prática pública que tem como tarefa estabilizar e deixar intacta esta esfera pública política, permitindo agora que as instituições da liberdade pública tenham seu fundamento numa comunicação política cuja formação racional da vontade e da opinião mantém sua porosidade. “Tal *reprodução auto-referencial* da esfera pública revela o lugar onde se refugiou a expectativa de uma auto-organização soberana da sociedade. Com isso a idéia de soberania popular se des-substancializou”²⁰

A soberania popular, des-substancializada, ainda pode aparecer nas formas de comunicação destituídas de sujeito, diluída intersubjetivamente através do fluxo da formação discursiva da opinião e da vontade. Habermas diz que ela “se retira para os procedimentos democráticos e para os pressupostos comunicativos pretensiosos de sua implementação”²¹ A soberania popular como procedimento vai ocupar um importante papel no sistema político, na medida em que ela se sublima entre esferas públicas mobilizadas culturalmente e a formação da vontade institucionalizada juridicamente,

ou seja, se dilui no poder dos discursos públicos sem deixar de assumir contornos nas deliberações de instituições constituídas democraticamente.

“O poder comunicativo é exercido no modo do assédio. Ele interfere nas premissas dos processos de juízo e de decisão do sistema político sem intenções de conquista, por meio da única linguagem capaz de ser entendida pela fortaleza sitiada, a fim de fazer valer seus imperativos: ele administra o *pool* de razões que o poder administrativo pode manipular instrumentalmente, mas não ignorar, uma vez que é constituído conforme o direito”²²

Bibliografia

HABERMAS, J. “Legitimationsprobleme im modernen Staat” in *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1976.

_____ “Volkssouveränität als Verfahren” in *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1992 (1998).

McCARTHY, T. “Complejidad y democracia: las seducciones de la teoria de sistemas” in *Ideales e Ilusiones*. Madrid, Tecnos, 1992.

_____ “El discurso práctico: sobre la relación de la moralidad com la política” in *Idem*.

NOTAS

¹ Thomas McCarthy pensa que Habermas foi seduzido pela teoria dos sistemas, o que causaria uma incompatibilidade entre suas análises da evolução social e seu projeto de uma Teoria Crítica. Cf. McCarthy, T. “Complejidad y democracia: las seducciones de la teoria de sistemas” in *Ideales e Ilusiones*. Madrid, Tecnos, 1992. No que poderemos apontar como uma perspectiva diferente, o próprio McCarthy critica a maneira como Habermas conduziu sua teoria procedimental se referindo a esta como um ideal normativo incompatível com a realidade das sociedades modernas. Cf. “El discurso práctico: sobre la relación de la moralidad com la política” in *Idem*.

² Habermas, J. “Legitimationsprobleme im modernen Staat” in *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1976, p 282.

³ Habermas, J. “Volkssouveränität als Verfahren” in *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1992 (1998), p 618.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Idem*, p 618-619.

⁶ Cf. Habermas, J. “Legitimationsprobleme im modernen Staat” p 287-288.

⁷ Habermas, J. “Volkssouveränität als Verfahren”, p 604-605.

⁸ *Idem*, p 606.

⁹ *Idem*, p 606-607.

¹⁰ *Idem*, p 620.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Idem*, p 621.

¹³ “Sistema político” que acaba por se transformar num sistema entre outros.

¹⁴ Porém, considerando que o povo que está organizado na forma do Estado não forma mais um macro-sujeito com consciência e vontade: o povo surge sempre no plural. Cf. *Idem*, p 607. Isto será importante para a idéia de soberania popular como procedimento.

¹⁵ *Idem*, p 622.

¹⁶ *Idem*, p 623.

¹⁷ *Idem*, p 624.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Idem*, p 625.

²⁰ *Idem*, p 626.

²¹ *Ibidem*. Cf. nossa nota 14.

²² *Ibidem*.

Primeiro esboço acerca da Ética Situada

Taitson Alberto Leal dos Santos (bolsista do CNPq / UNIMEP)

Orientador: Sílvio Gallo

É naquilo que tua natureza tem de selvagem que restabeleces o melhor de tua perversidade, quero dizer de tua espiritualidade...

Nietzsche

Ética / Moral

A ética, desde o pensamento grego antigo, se constituiu teoricamente como um campo específico do questionamento filosófico, aquele que trata do problema do Bem; assim como a metafísica, ou teoria do conhecimento, que tem como objeto a verdade, e a estética que estuda a questão do Belo.

Como campo filosófico, a ética se caracteriza por ser o estudo das ações, individuais e públicas dos homens, cuja finalidade consiste em elaborar uma orientação normativa do homem e da sociedade, de acordo com o que seja estabelecido como Bem. Neste sentido, podemos definir a ética como uma elaboração teórica da prática humana, que busca determinar a conduta que se dirige ao Bem.

Todavia, muito antes de se tornar um questionamento teórico, o problema ético nasce da própria necessidade de organização da vida social humana.

Ao cultivar a mesma ética, um povo se congrega numa tradição cultural, normatizando e, assim, unificando a ação individual com os princípios da coletividade sócio-cultural. Por este motivo, antes de se tornar um questionamento teórico da filosofia, a ética nasce como princípio cultural de organização da vida social humana:

“As ações humanas não são como as operações naturais, isto é, na Natureza, cada ser segue necessariamente as exigências impostas por sua matéria e por sua forma e o acidente é secundário. (...) Uma pedra, ao cair, pode ferir um passante, mas isto é um

acidente, pois com ou sem o passante, a pedra cairá sempre. No caso das ações

humanas dá-se exatamente o contrário; nelas o acidente predomina, pois o homem possui vontade e pode escolher a ação que deseja realizar, mesmo que se engane e não alcance o bem desejado”¹.

A ética torna-se necessária devido à imprevisibilidade da conduta humana. Ela cuida para que a ação humana passe a ser previsível e não imprevisível. É uma ciência da conduta humana, perante si mesma e seus semelhantes.

Para uma abordagem da Ética Situada, torna-se necessário, primeiramente, especificar os conceitos Ética e Moral.

Por Ética (ethos), sinteticamente, entendemos a busca do Bom, a procura do que é bom para si, este Bom define-se, estritamente, pelo *fisiológico*; o que é bom ao meu corpo é bom para mim. A Moral (mores) compreende a busca do Bem, a procura do bem para o coletivo, este Bem institui-se de acordo com um *conhecimento de si*, criando-se um conceito universal de Bom. Sou ético quando sei o que é bom *para mim*; sou moral na medida em que sei o que é bom *para todos*.

Por uma Ética Imoral

Por tais definições surgem os primeiros problemas: percebe-se o quão absurda é a moral, uma vez que torna-se custoso conhecermos o que é bom para todos, somente o conhecimento diz o que é bom ao coletivo, não se pode afirmá-lo a partir de um cuidado de si, visto que o bom para mim, não é, necessariamente, o bom para o outro. A ética se constitui num apelo inspirador às ações humanas, enquanto a moral proclama uma defesa, regulando as ações do homem impedindo-o de realizar sua vontade de poder, ao passo que aclama por um bem geral, o mesmo bem a todos, instituindo o amor ao próximo, o não-roubo, a não-injúria, o não-escravizamento, o não-assassinato, o não. A moral extrai do homem a possibilidade daquilo que ele deseja, numa frenética busca pelo Bem termina por instituir o *verdadeiro Mal*, uma vez que o Bem do todo, por vezes, não condiz com o Bom para mim, ou seja, o todo torna-se ordenado, ao passo que os indivíduos que o integram não se realizam. Desta forma a

moral põe por terra tudo quanto seja Bom e estabelece o Bem, fundamentando-se através de conceitos *humanamente* construídos.

Entrementes, não conhecemos o que é o bom, nunca o experimentamos, uma vez que não suportaríamos conhecê-lo, pois o que é bom para nós vai de encontro a tudo quanto a moral nos *marcou*. O bom, para nós, é inominável.

Nietzsche denomina o sujeito ético de nobre, enquanto o sujeito moral é o escravo. O nobre nietzschiano é o que *cria para si* o que é bom e o que é ruim. Ao passo que o escravo é o que recebe *de fora* o bom e o mau, nada cria, aceita o que a moral lhe impõe:

“Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, ‘um outro’, um ‘não-eu’ - e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores - este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si - é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto - sua ação é no fundo uma reação”²

As imagens do nobre e do escravo são fundamentais para a compreensão do sujeito ético situado. Entende-se por nobre o sujeito que está no *processo*. Processo este que se constitui na realização de si, na realização de sua vontade de potência, tendo como fim último, como horizonte, o Super-homem.

Enquanto o homem nobre vive em sinceridade e franqueza para consigo, o homem escravo vive no *ressentimento*, não sendo franco para consigo, vivendo numa *má-consciência*:

“Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*. (...) Um homem tal sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam”³

O homem escravo é o homem do ressentimento, em cada ato seu que vai de encontro aos preceitos morais, vem ao seu encontro a culpa, a má-consciência, o remorso, ou seja, a doença.

Super-homem, escravo e sujeito ético situado

O Ético Situado cria valores e tolera outros

Nietzsche, através de *Zaratustra*, anuncia o *novo homem*, o *Übermensch* (Super-homem). O Super-homem assume seu desejo de poder, que traduz-se, para ele, como desejo de viver. O *Übermensch* é a superação do homem e Nietzsche conclama este novo homem, “um homem que justifique o homem, de um acaso feliz do homem, complementar e redentor, em virtude do qual possamos manter a *fé no homem!*”⁴

Os *homens da praça pública*, conforme anuncia Zaratustra, dizem que *todos* são iguais. Perante Deus não há superiores, não há um mais que outro: é a uniformidade humana. Entretanto, este *Deus está morto*, e o forte não quer ser igual à população, ele deseja o *além*: o Além-homem. Conforme Nietzsche:

“Homens superiores, fugi da praça pública! (...) Homens superiores, esse Deus foi o vosso maior perigo. Ressuscitastes desde que ele jaz na sepultura. Só agora torna o Grande Meio-Dia; agora torna-se senhor o homem superior.”⁵

O super-homem é o homem forte, o homem do não-ressentimento, o que realiza sua vontade de potência, assumindo-a a todo custo sem jamais se culpar, sem jamais se ressentir; é o homem do amor a si, do cuidado de si, é o homem ético:

“Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força”⁶

O homem superior é o homem que afirma a vida em sua maior instância. “Na Escola Bélica da vida - O que não me faz morrer me torna mais forte”⁷ O homem superior é o homem do Sim.

Em contrapartida a esse homem superior, ao nobre, nasce o escravo. Eis a fórmula escrava: “Eu sou bom, portanto tu és mau. Tu és mau, portanto eu sou bom”⁸

O escravo é o sujeito do ressentimento, de culpa e da negação. O escravo é necessário ao nobre para que este realize sua vontade de poder, de dominação. Entrementes, quando isto ocorre, o escravo utiliza da fórmula acima para se *defender*. O escravo é fraco, não luta e não pode lutar contra o nobre, todavia, ele usa de *conceitos* para frear a dominação e a violência do nobre: eis a moral universal triunfante.

O escravo tem ciência de sua fraqueza, mas cria meios de sobrepujar o nobre, meios como a união, Deus e o preceito moral *ame a teu próximo como a ti mesmo*. Aí reside a força do escravo.

O nobre termina por não realizar sua vontade, pois agora residem em sua <nova> *consciência* o ressentimento, o medo da punição divina, o medo de uma *eternidade* sofredora. A moral escrava é tão poderosa que se tornaram reais (ao menos intimamente) os conceitos *consciência*, *eternidade*, *Deus* e, com o triunfo de tal moral, o homem, literalmente, esqueceu-se que estes não passam de conceitos e palavras vazias, que na verdade não existem e nunca existiram.

A Ética Situada nasce da superação dialética entre o super-homem e o escravo.

TESE
super-homem

ANTÍTESE
escravo

SÍNTESE
processo

Consciente
(*super-homem*)

In-consciente
(*escravo*)

Tomamos o super-homem como tese e o escravo como sua contradição interna (antítese). Em ambos os casos a possibilidade de realização é nula; independente de sua necessidade *ideológica*, uma vez que, enquanto *idéia*, faz-se necessário crer num super-homem para tornar-

se ético, da mesma forma a *idéia* do escravo é necessária ao sujeito moral. Como torna-se impossível alcançar qualquer dos objetivos, é preciso superá-los, é preciso encontrar uma síntese de ambos.

Confrontando-se Tese e Antítese, surge a *idéia* de *processo*, enquanto Síntese. Todavia, este homem do processo não é *novo*. Este é o homem do *agora*, o homem da moral vigente, da única moral vigente.

Contudo, neste *processo* ainda ocorre uma subdivisão, são elas: Consciente e In-consciente.

O sujeito que está Consciente no Processo é o que deseja ser ético, o que tem como horizonte último o *Übermensch*; mesmo *tendo ciência de sua impossibilidade*, e é unicamente por tal motivo que se encontra Consciente do Processo.

De outro lado temos o sujeito In-consciente do Processo. Este tem como *telos* o Escravo. Justamente aí reside sua inconsciência: ele realmente crê que, com perseverança e amor ao próximo (ou seja, segundo os preceitos cristãos), chegará à *perfeição*; que, em última instância, nada é senão a santidade. A perfeição do sujeito In-consciente é a realização última de todos os preceitos morais, tais como: amor ao próximo e a Deus sobre todas as coisas; uma vez que amando a Deus e ao outro ele não cometerá nenhum *crime*. Adultério, roubo, assassinato, inveja, orgulho, ira... Tudo é superado, pois é Santo. O sujeito In-consciente no Processo não tem *idéia* da falácia do conceito escravo, ele crê que pode chegar a *Ele* e, em sua mediocridade afirma para si que não o alcança pelo fato de ser ele próprio *um ser imperfeito*.

Este sujeito *tem* ciência de que está no Processo, mas não reconhece que o fim último a ser alcançado (o escravo) não existe, é apenas um conceito, uma *idéia*, uma moral e é pelo fato de *não reconhecê-lo* que é In-consciente.

* * *

A Ética Situada se constitui, singularmente, pelo sujeito Consciente. Este é o sujeito que, sabendo-se aprisionado por uma moral, com seus conceitos universais de bem e mal, busca uma forma de se realizar potencialmente. Ele reconhece que tais conceitos - Bem, Mal, Consciência e

Deus - são meras criações morais, é *Consciente* de tais criações. É por tal motivo que sua ética se institui como sendo Situada.

O sujeito Ético Situado reconhece sua impotência perante a moral claustrofóbica, esta é sua *situação*, contra ela nada pode fazer e, de qualquer modo, não tem interesse algum em potencializá-la ou mesmo destruí-la. Seu único interesse reside em satisfazer sua *vontade fisiológica*, além de seu corpo nada mais o interessa. Reconhecendo sua *situação*, o sujeito ético busca subterfúgios para se realizar, pois é somente em tais circunstâncias que se realiza *plenamente*, em lugares como a *alcova*, o *subterrâneo*, o *sub*. "... laboratórios perfeitos onde a experiência e a imaginação estão a serviço da matéria, e onde as idéias só ganham estatuto de verdade ao tomar corpo."⁹

Eis que surge um primeiro questionamento: O sujeito Ético Situado é o sujeito dos esconderijos? Pois tal procedimento de forma alguma condiz com o procedimento ético e muito menos com seu horizonte, o super-homem...

O sujeito Ético Situado apenas diria: " Se assim desejares..." Ele entende que somente por estas vias pode se realizar. Evidentemente que quando pensamos numa ética pensamos num abandono da moral, numa responsabilidade para com todos seus atos, o ético sempre afirma sua vontade, seja às vistas ou às ocultas. Entrementes, tal procedimento é impossível numa realidade moral vigente, ademais o sujeito ético situado tampouco se preocupa se se realiza nos subterrâneos ou na praça pública, pois em última instância, a menos que sua vontade seja a de se realizar publicamente, o que está em questão é sua realização fisiológica, às vistas ou não.

Se, para sua realização, torna-se necessário a presença de um outro, somente aos dois indivíduos é facultativo a ação. Este ato de se situar deve-se, unicamente, pelo fato deste indivíduo se resguardar de punições cabíveis ao seu ato, quando se fere a moral. Sendo a vontade de certo indivíduo contra a moral, a Lei, sua ação acarretará na perda de sua liberdade ou, ainda, de sua vida e, desta forma tolhendo-o de se realizar, uma vez que esta vontade jamais cessa.

O Ético Situado afirma sua *liberdade de ir e vir* e sua vida em todas as circunstâncias, pois se assim não o fizesse terminaria impedido de realizar-se. Se o ato for imoral, nada lhe impedirá de protelar sua vontade,

realizando-a longe dos *olhos morais*. E este protelar de nada prejudicará sua vontade, uma vez que o necessário é que ela se realize, não importando

onde nem quando; ademais o protelar, muitas vezes, termina por avultar sua volição, traz-lhe, de certa forma, um deleite ainda maior.

Considerações Finais

Conforme anuncia o Título, este seria como que um primeiro esboço em alusão à *Ética Situada*. Entendemos que este trabalho traduz-se como uma introdução, lançando idéias e primeiras características e definições quanto a esta determinada ética.

Por tratar-se de uma introdução aos seus conceitos, torna-se incompatível realizar uma conclusão, não nos é permitida, tampouco necessária. Temos como intuito o aprimoramento e um maior desenvolvimento de detalhes dos conceitos aqui lançados, embasando-os e fundamentando-os com outras filosofias, que, de antemão, adiantamos: Sade e Nietzsche; caminhado por outras vertentes filosóficas.

Entendemos ainda que a *Ética Situada*, ao menos em princípio, *não* se caracteriza como uma *nova moral*, caracterizada por *novos conceitos universais*. Uma vez que não prevê determinadas ações comportamentais; a *Ética Situada propõe*, tão somente, a possível realização da vontade de cada ser humano, possibilidade esta dentro das “alcovas”, longe das vistas da moral e, talvez o mais importante, longe dos olhos da consciência individual, pois o sujeito Ético Situado, sendo *consciente*, compreende os diversos métodos de manutenção da moral. Dentro da alcova, dos subterrâneos, ele é livre, ele torna-se o que é.

Bibliografia

- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. SP: Brasiliense, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, RJ: Editora Rio, s.d..
- MORAES, Eliane Robert. *Marquês de Sade: um Libertino no Salão dos Filósofos*. SP: EDUC-SP, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra: Um Livro para Todos e para Ninguém*, Trad. Pietro Nassetti, SP: Martin Claret, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma Polêmica*, Tradução, notas e posfácio de Paulo de Souza. SP: Companhia das Letras, s.d..

NOTAS

- ¹ Marilena CHAUÍ. *Introdução à História da Filosofia*, p. 310.
- ² Friedrich NIETZSCHE. *Genealogia da Moral*, p.29.
- ³ *Ibid.*, p.31.
- ⁴ *Ibid.*, p.35.
- ⁵ Friedrich Nietzsche. *Assim Falou Zaratustra*, p.217.
- ⁶ Friedrich Nietzsche. *Genealogia da Moral*, p.36.
- ⁷ Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo dos Ídolos*, p.10.
- ⁸ Gilles DELEUZE. *Nietzsche e a Filosofia*, p.99.
- ⁹ Eliane Robert MORAES. *Marquês de Sade: um libertino no salão dos filósofos*, p. 53.

As Relações do Ser-Para-Outro como sendo Sado-masoquistas

Taitson Alberto Leal dos Santos (bolsista do CNPq / UNIMEP)

Orientador: Sílvio Gallo

“Esta mulher que vejo andando em minha direção, este homem que passa na rua, esse mendigo que ouço cantar de minha janela são *objetos* para mim, sem a menor dúvida.”

Jean-Paul Sartre

Introdução

O para-si não é algo maciço ou completo, pois é uma ausência de si. Sartre não concebe o tempo como sendo algo exterior ao homem, mas antes, como coincidente da consciência e é nela que se manifesta.

O para-si sartriano é um ser-com, ou seja, é um Para-Outro; sendo outro tudo o que o para-si não é. "O ser-para-outro tem a função de revelar ao para-si sua própria existência, transformando-o em objeto através de seu poder nadificador. Aparentemente, o para-si se reduz a um em-si" ¹

O homem percebe a "limitação" de sua liberdade ao relacionar-se com outros para-si, passando a ser objeto deste; e esta coisificação é fundamentada pelo olhar do outro. Esta relação do ser-com é conturbadora, tendo como única saída (ainda assim malograda) o relacionamento amoroso. Contudo, mesmo esta relação é impossível, pois quem ama, deseja o outro como sujeito, e desta forma quer ser amado. Mas para que isso ocorresse, o *eu* deveria se identificar com este outro, "o que seria um absurdo, já que teríamos de admitir em um único ser dois corpos diferentes" ²

As conflituosas relações para com o Outro

Assim como olho o Outro e objetivo-o, fornecendo a ele um ser, o Outro também olha-me e revela o ser que sou. Entretanto torna-se-me impossível apreender este ser que me é dado, “esta existência irá motivar duas atitudes opostas: o outro me *olha* e, como tal, detém o segredo de meu ser e sabe o que *sou*” ³. Entendido desta forma, o sentido de meu ser

encontra-se exterior a mim, está fora. Não posso apropriar-me deste ser, pois se assim o fizesse estaria agindo de Má-Fé, se pretendo concretizar meu projeto de forma autêntica somente eu posso significar-me.

“Mas, por outro lado, na medida que o outro, como liberdade, é fundamento de meu ser-Em-si, posso tratar de recuperar esta liberdade e apoderar-me dela, sem privá-la de seu caráter de liberdade: com efeito, se pudesse apropriar-me desta liberdade que é fundamento de meu ser-Em-si, eu seria meu próprio fundamento.”⁴

Segundo Sartre, as duas atitudes primitivas que adoto com relação ao outro seria transcender sua transcendência, ou, pelo contrário, incorporar em mim tal transcendência sem, no entanto, privá-la de sua liberdade. Uma é oposto da outra, adotando uma exclui-se a outra. “Assim, não há dialética de minhas relações com o outro, mas círculo vicioso – embora cada tentativa se enriqueça com o fracasso da outra”⁵ Com o intuito de analisar ambas, tomemos primeiramente as condutas onde o Para-si tenta assimilar a liberdade do outro.

O outro sabe o que eu sou, detém este segredo e, desta forma, possui-me. Conforme Sartre, o outro é aquele que furtou meu ser e, além disso, aquele que faz com que exista um ser, o meu. Assim, meu projeto é o de tentar recuperar este ser que é a mim apresentado, “mas à distância, como a comida de Tântalo, e fundamentá-lo por minha própria liberdade”⁶ Contudo, para que este meu projeto – de recuperação do ser que me é exterior – se realize, torna-se necessário que eu absorva o outro, é preciso que eu assimile sua subjetividade; ou seja, tenho de me colocar sob o ponto de vista do outro para que eu *me olhe*. Mas este outro que tenho a intenção de assimilar não o é enquanto objeto, pois “meu projeto de incorporação do outro não corresponde, de modo algum, a uma recuperação de meu Para-si como mim mesmo, nem a um transcender da transcendência do outro rumo às minhas próprias possibilidades”⁷ Não pretendo suprimir minha objetividade objetivando o outro, aniquilando, desta forma, meu ser-Para-outro, mas antes, quero assimilar o outro enquanto “outro-olhador”

Mas este projeto é irrealizável, não posso ser em unidade com o outro. Cito: “Assim como eu sou meu passado mas não sou meu passado, porque minha liberdade me projeta constantemente para o futuro, assim

também eu sou o que os outros fizeram de mim, mas não sou o que os outros fizeram de mim porque devo sempre transcender meu ser-Para-outrem”⁸ É mister que eu reconheça o ser que é-me dado e dar-lhe um sentido. Admite ainda Sartre que esta tentativa de assimilação gera o conflito, pois enquanto pretendo assimilar o outro, experimentando-me como objeto, o outro não intenta identificar-me com ele, deseja olhar-me, ainda, como objeto. Desta forma, seria necessário, agir “sobre a liberdade do outro”

A primeira atitude para com o outro contemplada por Sartre é o fenômeno do amor. Eu, enquanto amante, admito o amado como sujeito-livre, mas o outro me olha como Em-si, ou seja, como objeto, como coisa. Querer ser amado é tentar assimilar a liberdade do outro e sujeitá-la à nossa, somente assim posso realizar meu projeto de assimilação.

“O amor é um projeto que nunca poderá concretizar-se, pois, para mim, amar alguém nada mais é do que eu tentar fazer com que esta pessoa me ame. E para isso, ela deve necessariamente procurar fazer com que eu a ame. Portanto, nos defrontamos cada um com uma volta infinita”⁹

Na tentativa de fundirem-se, formando uma única personalidade, os amantes percebem sua impossibilidade, pois “o indivíduo está preso ao aqui e agora; não pode estender os limites de seu ser, quer absorvendo outros, quer sendo absorvidos por eles”¹⁰ Ocorrendo tal possibilidade, a existência humana se findaria. Em última instância, este intento de unir-se ao outro está fundado num desejo de aniquilar sua existência própria, eliminando o conflito e a luta existentes nas relações interpessoais.

Sartre afirma que o amado não poderia querer amar, desta forma, o amante deve seduzi-lo. Nesta sedução não revelo de modo algum minha subjetividade – somente fazendo-o *olhando o outro* – mas, olhando-o faria com que desaparecesse sua subjetividade, quando é justamente esta subjetividade o fim de meu projeto. Nas palavras do filósofo francês:

“Seduzir é assumir inteiramente e como um risco a correr minha objetividade para o outro, é colocar-me ante seu olhar e fazer com que ele me olhe, é correr o risco de *ser-visto*, de modo a tomar novo ponto de partida e apropriar-me do outro na e por minha

objetividade; é nesse terreno que pretendo travar a luta, fazendo-me *objeto fascinante*”¹¹

Na sedução procuro mostrar-me como plenitude de ser e tento fazer com que me reconheçam como tal, exigindo que o outro me ame e fazendo o possível para que meu projeto se cumpra. Mas, o outro me amando, decepciono-me incondicionalmente por este amor. O desejo do amado é que o amante fundamente seu ser como um “objeto privilegiado”, mantendo sua subjetividade; mas, amando, ele experimenta o amado como sujeito e imerge-se em sua objetividade diante de minha subjetividade.

Uma vez que o amor se mostra impossível na tentativa de absorver o outro, preservando sua subjetividade, seu Ser-Para-Outro, o sujeito se volta para uma segunda tentativa, um segundo projeto. Ao invés de absorver o outro, projeto ser absorvido e perder-me em sua subjetividade. Este empreendimento traduz-se como atitude *masoquista*. Mas, neste projeto, é minha própria subjetividade que será “considerada obstáculo ao ato primordial pelo qual o outro irá fundamentar-me em meu ser; trata-se, antes de tudo, de negá-la com *minha própria liberdade*”¹² Meu desejo agora nada mais será do que assumir-me como objeto, entrego-me ao outro deixando-o comandar-me.

O masoquista experimenta seu ser-objeto na vergonha, ele a quer; é por ela que ele experimenta sua objetividade. O masoquista nega sua transcendência objetivando-se, sendo olhado e humilhado, a fim de sentir todo o peso e a solidez de ser Em-si. Nas palavras de Sartre: “O masoquismo caracteriza-se como uma espécie de vertigem: não a vertigem ante o precipício de rocha e terra, mas frente ao abismo da subjetividade do outro”¹³

Entretanto, o masoquismo é também um fracasso, afirma Sartre. O masoquista intenta apreender seu eu-objeto como o é para o outro; tentativa esta malograda por não ser possível apropriar-se da subjetividade do outro, mesmo “o masoquista que paga a uma mulher para que ela o açoite, trata-a como instrumento, e por isso, coloca-se em transcendência em relação a ela. Assim, o masoquista acaba por tratar o outro como objeto e por transcendê-lo rumo à sua própria objetividade”¹⁴ Ocorre muitas vezes que o masoquista, buscando sua objetividade, termina por deparar-se com a objetividade do outro encarando, desta forma, sua própria subjetividade.

Pólo oposto é o sadismo, segunda atitude que tenho para com o outro. Seu objetivo é, assim como o do desejo, capturar e subjugar o outro, não necessariamente como objeto, mas como transcendência encarnada. O sádico quer fazer aparecer a carne do outro, por meio da opressão faz com que o outro tome posições por ele indicadas, fazendo com que se mostre de forma obscena¹⁵ Tratando o outro como instrumento, o sádico tenta revelar sua carne; seu ideal é alcançar o momento em que o outro será carne sem deixar de ser instrumento. Entrementes, o que o sádico busca, ao tocar e ‘amassar’ outro, é sua liberdade, ela, a liberdade do outro, está justamente em sua carne, ela é sua carne.

“O sádico ressalta a apropriação instrumental do outro encarnado. Ele busca encarnar o outro por meio da violência. Só que ele não quer que o processo seja recíproco. Ele gosta de ser um poder livre e apropriador, defrontando-se com uma liberdade capturada pela carne. Não é o corpo por amor ao corpo que o sádico procura dominar, mas a liberdade do outro. O sádico não visa a suprimir a liberdade daquele a quem tortura, e, sim, obrigar essa liberdade a identificar-se livremente com a carne torturada”¹⁶

Através da violência e da dor sobre a carne, o sádico tenta se apropriar do outro, mas nesta apropriação o sádico a transcende buscando sim, sua liberdade. Todavia, o sadismo não tem por fim suprimir esta liberdade, mas antes, obrigá-la a identificar-se livremente com a carne subjugada. Daí o sádico ter prazer quando o torturado, ou masoquista, renega a si próprio e se humilha.

O sadismo, assim como o desejo, encerra em si próprio o fundamento de seu fracasso. Na medida em que busca apropriar-se da liberdade transcendente da vítima, mais o trata como objeto; e, quanto mais assim o trata, mais distante fica a liberdade buscada. O sádico termina por agir sobre a realidade do outro enquanto outro-objeto, ou seja, sobre a liberdade no meio do mundo. Por lidar somente com este *Outro no mundo*, torna-se-lhe impossível recuperar seu ser-Para-outro, tendo somente sua *imagem*.

O projeto do sádico fracassa justamente quando o outro lhe olha. O sádico deseja apropriar-se da liberdade do outro e torná-la sua propriedade, mas quando é olhado pela vítima descobre que não recuperou seu ser-Para-

outro, como também experimenta a alienação de seu ser na liberdade de outro.

Para que o sadismo pudesse realizar seu projeto, sua vítima deveria determinar voluntariamente o momento da humilhação no qual pediria comiseração. Ao mesmo tempo, o próprio sádico quer ser o responsável pelo momento da humilhação.

“Descobre então que não pode agir sobre a liberdade do Outro, ainda que o obrigando a humilhar-se e pedir perdão, porque é precisamente na e pela liberdade absoluta do Outro que um mundo vem a existir, um mundo em que há um sádico, instrumentos de tortura e cem pretextos para a humilhação e a regeneração”¹⁷

O sádico somente alcançará seu fim quando a vítima lhe implorar o cessar da tortura, mas, ao permiti-lo, renuncia ao seu direito de decidir. Assim como o masoquismo – que deseja a subjetividade de seu verdugo, mas não o consegue por transcender o outro – é uma tentativa malograda de reconhecer seu ser-Para-outro, também o sadismo é um projeto que contém em si o fracasso; jamais este poderá objetivar o outro, sem reconhecê-lo como sujeito.

Considerações finais

Sartre aponta outras atitudes que o para-si tem diante do outro, tais como a linguagem, o ódio e a indiferença, mas, de um modo geral, todas estas atitudes reduzem-se a uma atitude de sadismo ou masoquismo.

Em todas estas atitudes, figura meu olhar sobre o outro: olhar objetificador, onde tento me apossar de sua liberdade. Esforço este impedido pelo *cárcere da carne*; pois perco de vista meu fim, subtraindo e perdendo-me em meu desejo, procurando subjugar e escravizar minha vítima. Em quaisquer destas atitudes somente alcanço o fracasso, pois aproprio-me do corpo do outro, e atinjo meu prazer, mas não o consigo assimilar, escapando-me assim, meu ser-Para-outro.

Visto deste prisma, somente podemos concluir que, para Sartre, não é possível uma relação com o outro de forma autêntica, pois somos a todo instante subjugados pelo outro por não nos reconhecer como sujeito (e vice-versa). Entretanto, mesmo crendo nesta impossibilidade, faz-se necessário

esclarecer que apesar de todo o conflito existente nas relações interpessoais, estas são necessárias. O outro é meu inferno, diz o autor de “O Ser e o Nada”, mas é ele quem me dá sentido; é ele quem me fornece um ser; único ser que possuo e que jamais poderei possuir.

Bibliografia

- GILES, Thomas Ransom. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. SP: EPU, Ed. da USP, 1975.
- LIMA, Walter Matias. *Liberdade e Dialética em Jean-Paul Sartre*, Maceió: EDUFAL, 1998.
- MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre: vida e obra*, RJ: José Álvaro Editor, 1967
- OLSON, Robert G.. *Introdução ao Existencialismo*, Trad. Djalma Neto, SP: Ed. Brasiliense, 1970.
- PENHA, João da. *O que é Existencialismo*, 4ªed., SP: Brasiliense, 1984.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*; Trad. Paulo Perdigão, Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *O Existencialismo é um Humanismo*, SP: Abril Cultural, 1987.
- VIEIRA, Amaral. *Sartre e a revolta de nosso tempo*. RJ: forense, 1967.

NOTAS

-
- ¹ João da PENHA, *O que é Existencialismo*, p. 89.
- ² *Ibid.*, p. 90.
- ³ Jean-Paul SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 453.
- ⁴ *Idem.*
- ⁵ *Ibid.*, p.454.
- ⁶ *Ibid.*, p. 455.
- ⁷ *Idem.*
- ⁸ Robert OLSON, *Introdução ao Existencialismo*, p.203.
- ⁹ Thomas Ransom GILES, *História do Existencialismo e da Fenomenologia*, p. 297.
- ¹⁰ Robert OLSON, *Introdução ao Existencialismo*, p. 194.
- ¹¹ Jean-Paul SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 463.
- ¹² *Ibid.*, p. 470.
- ¹³ *Ibid.*, p. 471.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 472.

¹⁵ O termo sartriano *obsceno*, refere-se ao desejo de encarnação do sádico. O obsceno é o ser-Para-outro desgracioso. O ato, quando desgracioso, é por vezes mecânico, mostrando a inércia de sua carne e sua transcendência-transcendida desaparece.

¹⁶ Thomas Ransom GILES, *História do Existencialismo e da Fenomenologia*, p. 298.

¹⁷ Jean-Paul SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 503.

O caráter crítico da imaginação em Sartre

Thana Mara de Souza (bolsista do CNPq /Universidade de São Paulo)

Orientador: Franklin Leopoldo e Silva

A imaginação, em Sartre, adquire uma nova função e é vista de modo muito diverso de como a tradição filosófica a via. É justamente essa concepção de imaginação que possibilita a Sartre fornecer um sentido crítico à literatura.

A literatura está intrinsecamente relacionada com o imaginário e esta relação se dá através da negatividade. Para mostrar, porém, a função da literatura, é necessário antes explicar o que Sartre entende por imaginação e como ela opera.

Antes de construir sua teoria da imaginação, Sartre tenta destruir toda a teoria clássica, a qual identifica a imagem com a “coisa”, como cópia da percepção, e por isso inferior a ela. Analisando diversos filósofos e psicólogos, como Descartes, Hume, Taine, Ribot e Bergson, ele nos mostra que todos eles identificam a imagem com a percepção, o que é problemático, já que psicologicamente a distinção entre elas é clara. E se se parte da identificação intrínseca entre imagem e percepção, não é possível estabelecer posteriormente sua distinção, o que eles tentam fazer.

É apenas com Husserl que essa concepção começa a mudar. Com a noção de intencionalidade, este renova o conceito da imagem: a estrutura essencial da consciência passa a ser a intencionalidade, ou seja, “toda consciência é consciência de alguma coisa” A imagem passa a ser uma maneira que a consciência tem de visar seu objeto. E embora essa distinção seja correta, Husserl conserva a mesma matéria (*hylé*) para a imagem e a percepção, o que leva Sartre a criticá-lo e a realizar sua própria teoria.

Para Sartre, a consciência imaginante é intencional e materialmente distinta da perceptiva. Há três maneiras pelas quais a consciência se relaciona com um objeto: a percepção, a concepção e a imaginação. E como a intenção está no centro da consciência, como é ela que visa o objeto, “a consciência não precede jamais o objeto, a

intenção se revela como tal ao mesmo tempo que se realiza, em e por sua realização”¹ E se a consciência não precede o objeto, se ela só é enquanto ato de perceber ou imaginar ou conceber, se ela não é um “lugar” onde se armazenam os objetos, então não pode haver uma relação causal entre as consciências: a imaginação não pode ser uma cópia da percepção, pois admitir isso seria admitir uma relação externa entre as consciências, o que não é possível. As consciências são irredutíveis umas às outras: há no máximo uma motivação entre elas. A imagem e a percepção são as duas grandes atitudes irredutíveis da consciência e assim, uma exclui a outra.

Como são irredutíveis, se manifestam de maneira diferente, obedecendo às regras variadas.

Na percepção, vemos o objeto por perfis, por ângulos. Não é possível apreendê-lo totalmente de uma única vez: apenas a síntese das aparições é que permitiria sua denominação e identificação. E embora haja aqui um conhecimento, um aprendizado das coisas, a consciência é passiva: ela apenas apreende. E a constatação de nossa passividade em relação à existência do objeto é que nos leva a criar, a inventar a arte. Para Sartre, nossas percepções são acompanhadas pela consciência de sermos essenciais ao desvendamento da realidade. Mas ao mesmo tempo em que temos consciência de sermos os detectores do ser, sabemos que não somos seus produtores. “Assim, à nossa certeza de sermos ‘desvendantes’, se junta aquela de sermos inessenciais em relação à coisa desvendada. Um dos principais motivos da criação artística é certamente a necessidade de nos sentirmos essenciais em relação ao mundo”²

Vemos, pois, que embora haja a aprendizagem dos objetos na percepção, o que nos faz essenciais em relação ao desvendamento; temos consciência de não sermos os produtores do ser: a existência deles não depende da nossa. E o único modo pelo qual o homem cria o ser, é essencial à sua existência, é através da imaginação.

Na imagem, o objeto também se dá por perfis, mas o saber é imediato, nada nos ensina. Já que somos nós quem “colocamos” o objeto, o criamos, não é possível aprender com ele algo que já não saibamos. Aqui o espírito não é passivo: somos nós mesmos que produzimos espontaneamente o objeto. Há criação na consciência

imaginante, mas “a imagem mais determinada não possui senão um número finito de determinações, precisamente aquelas de que temos consciência”³

E se é assim, a tentativa do artista de criar o objeto é realizada, mas com ela perde-se o que antes se tinha: o desvendamento da coisa. Se com a arte, o artista se sente essencial em relação ao objeto criado, é este que lhe escapa: não é possível, para uma mesma pessoa, produzir e desvendar. A tentativa de sermos Deus é fracassada: se criamos o objeto, este não é mais desvendado por nós. O escritor, na medida em que escreve um livro, não pode ser leitor dele mesmo. Ler implica prever, esperar e o escritor não poderia esperar o que ele próprio colocou no livro: o escritor só projeta, não cria o objeto para si. Por isso, para que possa existir esse objeto concreto e imaginário que é a obra do espírito, é preciso que haja o leitor. O escritor apela à liberdade do leitor para que este colabore na produção de sua obra. Ele deseja a liberdade do outro, mas não só isso: deseja que o leitor compartilhe essa liberdade com ele. E por isso a literatura é engajada.

Mas para analisarmos como a literatura é crítica e engajada e como ela exerce seu papel, é preciso antes ver como o imaginário põe seus objetos, já que a literatura é propriamente imaginação.

Como há intencionalidade da consciência, ou seja, como toda consciência é consciência de ..., é preciso que ela trabalhe com uma tese: ela sempre põe algo. A imagem coloca seus objetos de quatro formas: como inexistente, como ausente, existente em outra parte ou neutraliza-se (não coloca seus objetos como existente). Todos esses modos supõem uma negação da existência natural e presente do objeto. Na imaginação temos, pois, a tese do objeto irreal: a consciência imaginante é consciência do objeto irreal.

A imagem envolve o nada: o objeto se afirma, mas ao se afirmar, se destrói. Há simultaneamente a produção de um objeto irreal e a negação da realidade. A consciência imaginante nega o real, mas sempre em relação ao real, mantendo-o como pano de fundo. Colocar uma imagem é constituir um objeto à margem do mundo, é libertar-se e distanciar-se dele, em uma palavra, é negá-lo. Mas para que seja possível o imaginar, é preciso que a consciência se afaste do mundo, ou seja, é preciso que ela seja livre.

A imagem é, pois, o mundo negado de um certo ponto de vista; e essa negação só é possível se existe o “estar-no-mundo”: o mundo passa a ser o fundo da imagem. A ficção se alimenta da realidade, mas sempre há uma recolocação dos fatos de acordo com a subjetividade: a imagem nega o real, mas o mantém. E justamente por mantê-lo como pano de fundo, o supera.

Em Sartre temos um caráter ativo, constituinte e criativo da Imaginação. A imagem passa a ser positiva e crítica por ser negativa. E por ser uma superação do real através da negatividade concreta, seu papel é fundamental. Afirmar o mundo é apenas aceitá-lo, estar nele: é preciso negar para superar, criticar e fornecer a possibilidade de transformar. A negatividade, própria do imaginário, supera a afirmação; e na medida em que a literatura é um irreal, ela é negação e por isso essencialmente crítica, desvendando o mundo.

A obra de arte é um irreal: o escritor, através de um analogon verbal, constitui um objeto irreal. A imagem visa um objeto através de um conteúdo físico ou psíquico que não se dá em si mesmo, mas a título de representante analógico do objeto visado: eis porque o escritor constitui seu objeto irreal através de um analogon verbal. E como o escritor imagina, cria um objeto, ele o põe como negação. O ato de escrever não é apenas uma cópia, uma imitação do mundo do escritor, ele não relata o que vê: admitir isso seria admitir que a imaginação é cópia da percepção, o que Sartre rejeita. Escrever é negar o mundo, é desvendá-lo e superá-lo.

E embora falemos “arte” de modo geral, Sartre analisa especificamente a literatura, a prosa. Para ele apenas a prosa é significativa, se serve das palavras (a música, a escultura, a pintura e a poesia não trabalham com signos; as notas, as cores e as formas não remetem a nada que lhes seja exterior). E já que o prosador não contempla as palavras de modo desinteressado, é preciso saber qual é a finalidade de sua escrita.

O prosador escrever para mudar algo: no momento em que fala, age, desvenda a situação para si e para os outros, na tentativa de mudá-la. E é justamente nisso que consiste o engajamento: na ação e no desvendamento. Não se pode entender por essa palavra um alinhamento político, como hoje ela é entendida: todo homem, na medida em que

está situado no mundo, não consegue fugir de seu engajamento. E o escritor é o homem que é consciente de seu engajamento e o mostra aos outros. O escritor é mediador por essência: fornece à sociedade em que vive seu espelho.

A atividade do escritor é nociva à sociedade, já que ele lhe apresenta a sua imagem e a intima a assumi-la ou então a transformar-se. “O escritor dá à sociedade uma consciência infeliz”⁴ E mesmo que o escritor queira fugir dessa função, oferecendo uma boa imagem da sociedade, ele não escapa: ao retratá-la, ela perde o equilíbrio que a ignorância proporcionava. A imagem que o escritor fornece compromete, mesmo que ele queira apenas agradar. O escritor faz uma obra libertadora, mesmo que seja apenas libertar o homem de si mesmo, o que o ocorre com a literatura “psicológica” do séc. XVII.

A literatura se confunde com a suspeita, com a recusa, a crítica. E justamente por isso ela coloca os direitos de uma espiritualidade nova, que se manifesta com o poder de superar perpetuamente o dado. A literatura nega o mundo, e ao negá-lo concretamente (mantendo-o sob a negação), o supera, ao menos dá a possibilidade de superá-lo.

A literatura é sempre uma tomada de posição, e por isso o escritor é engajado e situado. E ao falar dos escritores de sua geração, os escritores de 1947, Sartre nos mostra o quanto estão situados no mundo, na história: essa é fundamental, embora não determinante, para a escolha do escritor. Os escritores franceses, em 1930, descobrem sua historicidade e se sentem bruscamente situados: por isso fizeram literatura de historicidade, de um mundo em ebulição. E essa é a tomada de posição de Sartre: a própria definição de metafísica para ele inclui a desse mundo fragmentado, relativo, no qual o próprio absoluto é encontrado. A metafísica seria um esforço vivo para abranger, a partir de dentro, a condição humana em sua totalidade. Não mais vista como estudo do “ser enquanto ser”, mas sim encontrada no próprio mundo, no interior dele, nos fatos e na história.

A literatura e a filosofia de Sartre voltam-se para o homem, para seus próprios atos. E sendo assim, sua teoria da literatura não poderia deixar de mostrar o escritor como crítico, situado e engajado.

Mas o engajamento também se mostra no apelo que o escritor faz ao leitor.

Como já dissemos, o escritor não consegue ler o que escreve: se ele cria, ele não desvenda. E o leitor realiza essa outra função essencial para a existência da obra. E embora o escritor guie o leitor através das palavras, é este quem dará o sentido ao livro, indo além dessas palavras. O escritor recorre ao leitor, mas não o considera como passividade: o leitor também tem poder criador, está no “mundo imaginário” e por isso, é livre. O autor se dirige, então, à liberdade do leitor, e na medida em que a liberdade deste é reconhecida, a do próprio autor é também: há neste ato uma implicação recíproca. Quanto mais experimentamos nossa liberdade, mais reconhecemos a do outro. A obra exige, portanto, a liberdade humana e por isso pode ser definida como uma apresentação imaginária do mundo.

Para que a própria obra seja possível é preciso a negação do mundo e isso só é possível se a consciência for livre. Liberdade e negatividade estão intrinsecamente ligadas: e “ se o aspecto imediato da liberdade é a negatividade, sabe-se que não se trata do poder abstrato de dizer não, mas de uma negatividade concreta, que retém em si aquilo que nega e dele se impregna por inteiro”⁵ Vemos assim que negar o mundo não é fugir dele, é, pelo contrário, comprometer-se ainda mais com ele. Por mais que a consciência se afaste do mundo e o negue, o mantém como pano de fundo: é uma superação que mantém o superado, que se faz a partir dele.

A imaginação, por colocar seus objetos de forma negativa e a literatura, por lidar com a imaginação e consequentemente com a negatividade, superam, portanto, o mundo de que se servem. E é somente através dessa negação concreta que a prosa alcança seu papel crítico e desvelante. Sartre, desse modo, inova a concepção da imaginação, dando a ela a função de superar a percepção através da negação, adquirindo assim um caráter positivo e constituinte, um caráter crítico, o qual se estende à literatura.

Bibliografia

- SARTRE, Jean-Paul: *A imaginação*; difusão européia do livro, São Paulo, SP, 1964;
- SARTRE, Jean-Paul: *O imaginário*; editora Ática, São Paulo, SP, 1996;
- SARTRE, Jean-Paul: *Que é a literatura?* , Editora Ática, São Paulo, SP, 1993.

NOTAS

- ¹ - Sartre: *O imaginário* – pág. 25
- ² - Sartre: *Que é a Literatura?* – pág. 34
- ³ - Sartre: *O imaginário* – pág. 30
- ⁴ - Sartre: *Que é a literatura?* – pág. 65
- ⁵ Sartre: *Que é a literatura?* – pág. 58

Impressão
Serviço de Artes Gráficas – FFLCH/USP
Rua do Lago, 717 – Cid. Universitária
São Paulo – SP
Tel.: 3091-4591

