

Primeiros Escritos VI

Boletim de Pesquisa na Graduação em Filosofia

Volume II



2003

Primeiros Escritos

Primeiros Escritos
Boletim de Pesquisa em Filosofia
No. 6, período 2003

Universidade de São Paulo

Reitor: Adolfo José Melfi

Vice-Reitor: Hélio Nogueira da Cruz

Diretor: Sedi Hirano

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Vice: Sandra Margarida Nitrini

Departamento de Filosofia

Chefe: Pablo Rubén Mariconda

Vice: Moacyr Novaes

**Programa Especial de Treinamento da Área de Filosofia
(PET/SESU)**

Tutor: 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: publicdf@usp.br

Primeiros Escritos é uma publicação do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP

Editor Responsável: Moacyr Novaes

Agradecimentos: Revisores

Secretaria do Departamento

Comissão Organizadora

Cristina de Souza Agostini

Fabício Klain Cristofolletti

Luiz Marcos da Silva Filho

Luiz Otávio Pereira Cappieters

Thomaz Manadi Teixeira Kamauche

Capa

Priscila Sacchetin

Francis Piratininga Sacchetin

Primeiros Escritos



Primeiros Escritos: boletim de pesquisa em filosofia / Programa Especial de Treinamento da Área de Filosofia. Departamento de Filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. – n. 1 (1997/98). – São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2003.

Irregular

Subtítulo varia

1. Ciência Humanas 2. Filosofia 3. História da filosofia 4. Teoria do conhecimento I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Programa Especial de Treinamento da Área de Filosofia.

CDD 101

ASSOCIAÇÃO EDITORIAL HUMANITAS

Editor Responsável

Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento

Coordenação Editorial

M^ª. Helena G. Rodrigues – MTb n. 28.840

Diagramação

Selma M. Consoli Jacintho – MTb n. 28.839

Sumário

Apresentação	7
A subjetividade como temporalidade na Fenomenologia da <i>Percepção</i>	9
<i>Alex de Campos Moura</i>	
A “Coxa” de Jacob: uma análise das relações de parentesco no Livro de Êxodo	19
<i>Anderson Gomes de Paiva</i>	
Liberdade em Leibniz: um caso de ser e não ser	37
<i>André Chagas Ferreira de Souza</i>	
O perspectivismo na metafísica leibniziana	47
<i>Celi Hirata</i>	
Nuance democrática	53
<i>Cristina de Souza Agostini</i>	
A fenomenologia de Husserl como herança científica	65
<i>Fabrcio Klain Cristofolletti</i>	
O papel da definição de alma no <i>De Anima</i> de Aristóteles	89
<i>Juliana Aggio</i>	

A transcendência divina e a angústia humana no livro VII das <i>Confissões</i> de Agostinho	101
<i>Luiz Marcos da Silva Filho</i>	
A Providência Divina e o Homem de Bem	115
<i>Luiz Otávio Pereira Coppeters</i>	
Um enfoque no caráter religioso de Sócrates	123
<i>Maíra de Cinque Pereira</i>	
O preconceito em Sartre	129
<i>Michelle Weltman</i>	
A distinção entre fenômenos e coisas em si como chave para a conciliação da metafísica com as ciências teóricas nos Prolegômenos a toda a metafísica futura	141
<i>Monique Hulshof</i>	
Percepção e experiência na filosofia de Berkeley	151
<i>Pablo Enrique Abraham Zunino</i>	
O Ente e a essência, prova da imaterialidade das substâncias espirituais	165
<i>Roberta Crivornica</i>	
O Nietzsche dos primórdios, o “último” Beethoven e a linguagem da “injuriosa exterioridade”	173
<i>Saulo Krieger</i>	
O tema da religião em Rousseau segundo Cassirer	187
<i>Thomaz Massadi Teixeira Kawauche</i>	

Apresentação

O boletim de pesquisa na graduação em filosofia do Departamento de Filosofia da USP chega ao seu sexto número.

A publicação reúne trabalhos de alunos deste Departamento que realizam, ou realizaram, iniciação científica. Esperamos que o boletim cumpra sua função de divulgar os resultados das pesquisas nas mais diversas áreas do saber filosófico. Por fim, vale dizer que esta edição não seria concretizada sem o apoio do Prof. Dr. Moacyr Novaes.

A Comissão Organizadora

A subjetividade como temporalidade na *Fenomenologia da Percepção*

Alex de Campos Moura

Orientador: Carlos Alberto Ribeiro de Moura

Bolsista CNPq / PIBIC

Esse trabalho apresenta a questão da temporalidade em Merleau-Ponty sob o ângulo de sua suposta permanência sob os marcos das filosofias intelectualistas. Nossa idéia foi mostrar que sua noção de temporalidade acaba por redesenhar uma figura tradicional de subjetividade, separada e independente do mundo, a despeito de suas próprias intenções mais explícitas. Trata-se, pois, de uma *possível* interpretação do tema, que acabamos mais tarde revendo em nossa pesquisa, mas que julgamos relevante na medida em que concorda com a maior parte da crítica merleau-pontyana, nos ajudando a compreender uma leitura bastante freqüente de sua obra.

Em nosso trabalho anterior, tentamos indicar que o projeto proposto por Merleau-Ponty em a *Fenomenologia da Percepção* acaba por não conseguir sair das amarras das filosofias da consciência, como sugere ali a afirmação da existência de um Cogito tácito, anterior e condicionante de qualquer experiência.

Dando prosseguimento a essa análise, procuraremos agora compreender melhor de que modo sua filosofia reitera o modelo subjetivista da tradição que ele busca abandonar. Cabe examinarmos, pois, a noção de subjetividade presente na *Fenomenologia da Percepção*; para isso

nos reportemos à temporalidade, já que “(...) precisamos considerar o tempo em si mesmo, e é seguindo a sua dialética interna que seremos conduzidos a refazer nossa idéia de sujeito”¹

A temporalidade nos dirá Merleau-Ponty, é a própria subjetividade, e por isso a análise de uma exige e envolve a da outra. Nosso trabalho se concentrará na leitura que Merleau-Ponty faz da noção husserliana de síntese passiva, pois é por meio dela que ele define tanto a subjetividade quanto a temporalidade. Seguiremos dois movimentos: primeiro a explicitação desse conceito, recorrendo a algumas noções de Husserl, e, em seguida, sua interpretação em termos propriamente merleau-pontyanos.

O capítulo da *Fenomenologia da Percepção* sobre a temporalidade inicia-se pela recusa da noção objetiva do tempo, seja em sua vertente realista, seja na idealista; no primeiro caso, a plenitude do mundo impossibilitaria qualquer sucessão e qualquer agora (em seu sentido próprio), no segundo uma consciência tética do tempo acabaria nivelando os diferentes momentos temporais. Em ambos, o tempo é concebido como identidade imóvel, perdendo o que lhe é mais próprio: o diferenciar-se e o fluir.

Ao contrário, Merleau-Ponty propõe que o tempo nasce na relação do sujeito com as coisas, no visar de uma subjetividade, e por isso deve ser buscado no chamado “campo de presença” Tal expressão designa “(...) a experiência originária em que o tempo e suas dimensões aparecem em pessoa, sem distância interposta e em uma evidência última”² Nele, situa-se o agora com seus horizontes de passado e futuro; essas dimensões temporais aparecem não por um ato expresso, mas como uma espécie de “circunvizinhança” com a qual eu conto. Nesse momento do texto, Merleau-Ponty descreve também o agora como estando a uma certa distância do eu, não se situando

¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 550.

² Idem, p. 557.

propriamente diante dele: “O próprio presente (em sentido estrito) não é posto”;³ isso, como veremos, parecerá mudar mais adiante. Essa relação pré-reflexiva de circunvizinhança seria sustentada pelas protensões e retenções, compreendidas como “(...) intencionalidades que me ancoram em uma circunvizinhança”,⁴ tendo origem no próprio campo perceptivo. Desse modo, o tempo será pensado como uma “rede de intencionalidades”

Para que essas colocações sejam melhor compreendidas, é importante recorrermos a Husserl, pois a temporalidade deste abre o campo em que a temporalidade merleau-pontyana opera – como nos diz Marilena Chauí sobre a descrição do tempo na *Fenomenologia da Percepção*: “Embora a temporalidade heideggeriana sustentasse boa parte da descrição, esta se apoiava em Husserl”⁵

A noção de campo de presença proposta por Merleau-Ponty parece corresponder à noção husserliana de presente vivo. Neste, o presente vivo designa um presente alargado, constituído pela proto-impressão, protensão e retenção. A primeira corresponde ao agora, sendo a origem do decurso temporal, o ponto fonte originado por “protocriação”;⁶ a retenção é uma intencionalidade originária do tempo que conserva o agora em seu movimento de retrotração como “agora mesmo passado”; a protensão é a intencionalidade que desenha as linhas gerais do que se espera como por vir. No presente vivo não há cisões, mas um todo contínuo que se diferencia em partes relacionadas, por isso a proto-impressão envolve a retenção como a uma “calda de cometa” e o agora é “limite de uma continuidade de retenções”⁷

³ Idem, p. 558.

⁴ Idem, p. 558

⁵ CHAUI, Marilena. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981, nota 70, p. 238.

⁶ HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Trad. Pedro Alves. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Apêndice I, p. 124.

⁷ Idem, Cap. 13, p. 65.

O tempo não é uma sucessão de agoras, mas um movimento constante de “escoamento e retrotração”, em que cada retenção, e o próprio agora enquanto limite retencional, traz em si toda a duração decorrida anteriormente:

“Ao entrar em cena um agora sempre novo, muda-se o agora em passado e, com isso, toda a continuidade do decurso dos passados dos pontos precedentes se move ‘para baixo’, uniformemente, para a profundidade do passado”⁸

Um momento do tempo está originariamente ligado aos demais, o que permite o aparecimento de um objeto temporal, entendido como síntese de seus múltiplos modos de aparição no tempo. Se o tempo é um só movimento e se as dimensões temporais se envolvem e se transformam umas nas outras por sua própria constituição, podemos compreender aquilo que Husserl designa como síntese passiva: o movimento espontâneo pelo qual se ligam no presente a retenção, a protensão e a impressão. Elas se ligam porque sua constituição as faz necessariamente relacionadas em um único movimento sem interrupções – movimento que independe da ação de um Eu.

Podemos tomar como lugar privilegiado dessa síntese a percepção ou o “sentir”, pois como nos diz Husserl, ele é a “(...) consciência originária do tempo, nela se constitui a unidade imanente cor ou som, a unidade imanente desejo, prazer, etc”⁹ A percepção é consciência temporal presentadora, é nela que aparece o constituído, já que é próprio dessa percepção que ela tenha um “halo retencional e protencional”, conexões temporais, que, ligando-se espontaneamente, nos dão o objeto temporal.

Merleau-Ponty tomará como central essa noção de uma síntese passiva, atuante na própria percepção. Trata-se, segundo ele, de abandonarmos a idéia de que o tempo se daria por uma síntese de identificação, que, portanto seria um simples objeto ideal de uma consciência, para redescobrirmos na temporalidade uma “síntese de transição”, um

⁸ Idem, Cap. 10, p. 61.

⁹ Idem, Apêndice III, p. 131.

movimento espontâneo garantido por uma unidade natural e primordial em que as partes se anunciam e se convém, em que um momento é o passar ao outro:

Para ter um passado ou um porvir, não precisamos reunir, por um ato intelectual, uma série de *Abschattungen*, estes têm como que uma unidade natural e primordial, e é o próprio passado ou o próprio futuro que se anunciam através dele.¹⁰

A partir dessa noção de síntese passiva, Merleau-Ponty construirá sua noção de subjetividade, e aqui se coloca uma distância entre ele e Husserl, a posição que a subjetividade desempenha em cada temporalidade. Tal diferença já é sugerida pela maneira pela qual Merleau-Ponty lê o presente vivo husserliano, introduzindo nele a dimensão da presença.

Em Husserl, como indicamos, o tempo se faz espontaneamente, através da “intencionalidade operante”, excluindo qualquer ato de um Eu. Mais que isso, nos parece central que na temporalidade husserliana não haja nenhum momento que seja plenamente positivo, isto é, que *seja* absolutamente. Ao contrário, há sempre uma tensão entre ser e não ser, sendo o próprio agora caracterizado por essa tensão:

Além disso, está entendido que também este agora ideal não é qualquer coisa distinta todo co-elo do não agora, mas sim algo que se media continuamente com ele.¹¹

Assim, sendo o tempo constante retrotração e “adumbramento”, não há nele nenhum ser pleno. Talvez por isso, Husserl tenha que situar uma dimensão fora do tempo para descrever sua noção de subjetividade. Sendo absoluta, ela não pode ser pensada como mediação em relação ao não-ser, não podendo, portanto, ser temporal. A subje-

¹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 561.

¹¹ HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Trad. Pedro Alves. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Cap. 16, p. 71.

tividade será o “fato originário”, o momento em que o objeto se fenomenaliza e, portanto abre-se para a temporalidade; “quase-temporal”, ela é constituinte do tempo, porque é o movimento de fenomenalização.

Merleau-Ponty, ao contrário, se esforçará por descrever a subjetividade como a própria temporalidade. Para isso, nos parece central sua mudança na noção de agora, que passará a ser concebido como positividade. Dando consistência ao agora (ao presente em sentido amplo) Merleau-Ponty o concebe como o momento em que ser e consciência coincidem, ou seja, ele é a dimensão do Cogito tácito, como procuramos indicar em nosso trabalho anterior. Essa mudança reflete o esforço de Merleau-Ponty em conciliar a noção de uma subjetividade temporal com a necessidade de uma experiência de si por si, um momento original e indeclinável. Ele verá no presente um momento de “coincidência” e imanência, em que o tempo constituinte (“afetante”) e o constituído (afetado) são o mesmo, ou seja, em que o tempo se dá inteiramente, “em pessoa” Tal idéia parece surgir a partir de uma colocação do próprio Husserl:

O fluxo da consciência imanente constitutiva do tempo não é apenas, mas ele é de uma maneira tão notável, e, no entanto compreensível, que nele se dá necessariamente uma auto-aparição do fluxo, a partir do qual o próprio fluxo deve poder ser necessariamente captado no [seu] fluir. A auto-aparição do fluxo não exige um segundo fluxo, mas ele, como fenômeno, constitui-se antes a si e em si mesmo.¹²

Ao contrário de Merleau-Ponty, entretanto, Husserl recusa a inteira coincidência entre o constituído e o constituinte, e por isso só afirma que só se pode ter acesso ao fluxo por meio da retenção, como algo “já sido” (no plano temporal). Apesar disso, a mudança merleau-pontyana acaba significando uma aproximação em relação à Husserl, na medida em que funciona para dar consistência a subjetividade, colocando-a como identidade e, portanto, em certo sentido, como

¹² Idem, Cap. 39, p. 107,108.

absoluta. Se há no tempo um momento em que ser e consciência coincidem, e em que o tempo se dá inteiramente, podemos supor que nele a subjetividade abarca a totalidade do tempo, e assim pode escapar a ele; talvez por isso a subjetividade não possa ser “intratemporal” e nem estar no tempo. Podemos supor assim uma aproximação de Merleau-Ponty em relação à noção husserliana da subjetividade como forma não temporal da temporalidade.

Essa aproximação ficará mais clara ao examinarmos a identificação que Merleau-Ponty faz entre subjetividade e síntese passiva. O mais significativo aí é o modo como essa relação é explicitada:

Uma síntese passiva é contraditória se a síntese é composição, e se a passividade consiste em receber uma multiplicidade em lugar de compô-la. Falando em síntese passiva, queríamos dizer que o múltiplo é penetrado por nós e que, todavia, não somos nós que efetuamos sua síntese. Ora, a temporalização, por sua própria natureza, satisfaz a essas duas condições (...).¹³

Merleau-Ponty busca, enfim, com a noção de síntese passiva, conciliar, no interior da subjetividade, atividade e passividade. Há atividade porque o tempo é o meio que me é dado de “realizar-me enquanto eu”; ao passo que há passividade porque há “um investimento, um ser em situação antes do qual nós não existimos, que recomeçamos perpetuamente e que é constitutivo de nós mesmos”¹⁴ Mas haveria de fato na descrição merleau-pontyana a conciliação entre atividade e passividade? Vejamos sua conclusão:

Nós não somos, de uma maneira incompreensível, uma atividade junto a uma passividade, um automatismo dominado por uma vontade, uma percepção dominada por um juízo, mas inteiramente ativos e inteiramente passivos, porque somos o surgimento do tempo.¹⁵

¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 572.

¹⁴ Idem, p.572.

¹⁵ Idem, p. 573.

Não há conciliação, mas dualidade na definição merleau-pontyana, atividade e passividade não se relacionam, estando como que em planos distintos. Assim a subjetividade pode ser ao mesmo absoluta e situada, o que significa que embora “haja tempo” enquanto situação não escolhida por ela, a subjetividade pode estar como que aquém desse tempo, na imediatez e plenitude da presença a si; é exatamente isso que possibilita a afirmação de um Cogito, que, como imanência absoluta, necessariamente é não temporal. O fato de ser no mundo não altera a subjetividade em sua inteira atividade, ou seja, em seu completo poder constituinte; desse modo, a consciência não é situada, mas há situação para uma consciência absoluta. Insistimos no caráter absoluto dessa consciência, porque é esse o sentido da afirmação de um Cogito tácito, que assegura o caráter “indeclinável” da consciência. É possível esse Cogito porque a subjetividade é inteiramente ativa, isto é, ela é plena e, portanto, independe de sua situação.

O que encontramos aqui é, talvez por influência sartriana,¹⁶ a permanência de uma ontologia cindida entre ser e não ser. Pensando a subjetividade como inteiro ser (atividade) e inteiro não ser (passividade), Merleau-Ponty apenas mantém em paralelo os dois traços que procurava unir, sem conseguir pensar uma comunicação efetiva entre eles. A tentativa de conciliação acaba por manter no interior da subjetividade a dualidade, que já indicávamos no trabalho anterior, entre a consciência como identidade e o movimento próprio ao ser-no-mundo.

Esclarece-se agora o modo como Merleau-Ponty reitera o modelo do qual tentava afastar-se. Sua subjetividade será muito próxima à husserliana, na medida em que não é intratemporal, e que sendo idêntica a si é também, em um certo sentido, absoluta. Sua tentativa de torná-la situada, conciliando atividade e passividade, esbarra na dificuldade em conceber uma região em que estas não sejam dicotômicas. Começa a emergir aqui, portanto, os elementos que obrigarão Merleau-Ponty a reformular sua teoria, e principalmente, a ontologia que aqui o apóia.

Bibliografia

CHAUÍ, Marilena. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Trad. Pedro Alves, Imprensa Nacional Casa da Moeda.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.¹⁶

¹⁶ Conforme: MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. “Linguagem e experiência em Merleau-Ponty”. In: *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001.

A “Coxa” de Jacob: uma análise das relações de parentesco no Livro de Êxodo

Anderson Gomes de Paiva

Orientador: Marta F. Topel

Bolsita FFLCH/IC

Escolhemos tratar do livro de Êxodo neste trabalho, ou, para ser mais exato, de passagens extraídas deste livro da Bíblia Hebraica, porque acreditamos que, entre os livros do Pentateuco, ele seja o mais paradigmático e acessível aos olhos do leitor não muito familiarizado com o texto bíblico, principalmente com o da Bíblia Hebraica. De qualquer forma, nossa intenção é trazer à tona alguns dos resultados de nossa pesquisa de IC (Iniciação científica) que se propôs a buscar o *locus* que ocupava o sistema de sucessão patrilinear no universo conceitual dos escritores da Bíblia e, com isso, vislumbrar, ainda que de longe, a posição deste conceito na própria sociedade israelita antiga.

De acordo com nossa leitura, o sistema patrilinear de parentesco, ou simplesmente, patrilinearidade, não apenas determinava as relações de parentesco dos personagens bíblicos, como também servia de viga mestra na qual se apoiava todo o edifício social do Israel antigo. Como poderá ser facilmente observado nos relatos escolhidos para análise, toda a ação e a apresentação dos conceitos irá se desenrolar ao redor da figura do patriarca. Desde a definição sobre quem é membro do grupo e o status que cada indivíduo ocupava em seu interior, até o resgate miraculoso do menino Moisés e a punição divina aos egípcios, se baseará, direta ou indiretamente, nas relações de parentesco determinadas pela patrilinearidade.

O relato a seguir, aparece imediatamente relacionado com os do ciclo patriarcal no Gênesis. Sobretudo no que diz respeito ao desenraizamento dos patriarcas e os períodos de seca e fome subsequente que, segundo o Pentateuco, forçavam as migrações periódicas dos clãs patriarcais.¹ Em decorrência de uma fome na terra de Canaan, Jacob, o neto de Abraão e herdeiro de seu legado (que incluía, dentre outras coisas, a promessa de uma posteridade numerosa e abençoada por D'us e a posse definitiva da terra de Canaan) se transfere (ou “desce”) ao Egito juntamente com seus filhos, netos e posses, que consistiam basicamente em rebanhos de gado miúdo.² Como é a praxe no ciclo patriarcal, a própria figura da divindade aparece concedendo o “aval” para o empreendimento de Jacob:

E falou D'us a Israel, nas visões da noite, e disse: “Jacob, Jacob!” E disse: “Eis-me” E disse: “Eu sou D'us, o D'us de teu pai; não temas descer ao Egito, porque uma grande nação farei de ti, ali” (Gênesis 46:2,3)

E levantou-se Jacob de Beer-Sheba; e levaram os filhos de Israel a Jacob, seu pai, e às suas crianças e às suas esposas nos carros que enviou o Faraó para levá-los. E tomaram o gado e seus bens, que obtiveram na terra de Canaan; e vieram ao Egito, Jacob e toda sua semente com ele. Seus filhos, e os filhos de seus filhos com ele, suas filhas, e as filhas de seus filhos, e toda sua semente, trouxe com ele ao Egito. (Gênesis 46:5-7)

Neste relato podemos observar a posição central que ocupa o conceito de “semente”, utilizado como significado para “linhagem, descendência”, no universo conceitual dos escritores da Bíblia. Repa-

¹ Como observa Chwartz em *Os Sentidos da Esterilidade no Passado Ancestral de Israel* in *Vértices* 4. São Paulo: Humanitas, FFLCH – USP, 2003. p. 159.

² É o que se infere pela tradução de Chouraqui em Gênesis 46:32: “Os homens? Pastores de Ovinos: sim são homens de rebanho. Seus ovinos, seus bovinos, tudo o que lhes pertence, eles trouxeram!” (*Grifo nosso*). A ênfase da sentença está no gado miúdo. CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

re-se que imediatamente após a referência à semente de Jacob, o escritor se preocupa em especificar e catalogar quem poderia ser considerado como “filho de Israel”: em primeiro lugar, os filhos homens, seguidos pelos netos (i.e. filhos dos filhos), depois filhas (não se sabe o porquê do uso plural, uma vez que o texto bíblico, só faz referência a uma filha, Diná, que teve com uma de suas esposas, Lea³) e por último suas netas (filhas dos filhos).

Cumpre salientar que o termo hebraico para “semente” nesta acepção que nos interessa, ou seja, linhagem, descendência é *zera'*, que geralmente é utilizado para designar toda a linhagem, todos os descendentes de um indivíduo, como uma unidade. É essa a apresentação do clã dos “filhos de Israel” (*b'nei ysr'el*) que se estabeleceu no Egito, em número de setenta pessoas:

Todas as almas que vieram com Jacob para o Egito, que saíram de sua coxa, afora as esposas dos filhos de Jacob, todas as almas: sessenta e seis. E os filhos de José (*b'nei yossef*), que lhe nasceram no Egito, duas almas. Todas as almas da casa de Jacob que vieram ao Egito, setenta. (Gênesis 46:26,27)

A “unidade” aqui evocada se baseia no fato de que este grupo possui algo em comum que contribui para a formação de uma identidade coletiva, a saber, seus laços de consangüinidade com o patriarca Jacob.⁴ Todos os membros do grupo são filhos, filhas, netos ou netas

³ Pode ser também que o termo “filhas” seja uma referência pouco usual às esposas dos filhos de Jacob, uma vez que a flexibilização da nomenclatura de parentesco é uma constante no texto bíblico conforme apontamos em nosso relatório de IC quando comentamos Gênesis 10:21-24, baseados em Bernardi. De qualquer forma, mais adiante será dada maior atenção à essa questão. PAIVA, A. G. *Relações de Parentesco: As Evidências da Patrilinearidade como Sistema de Sucessão de Parentesco na Torá*. São Paulo, 2004. Monografia. (Relatório Final de Pesquisa de Iniciação Científica). Área de Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas. FFLCH, Universidade de São Paulo, p. 14.

⁴ É o que afirma De Vaux em VAUX, R. De. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 23, quando

do personagem em voga. Isso fica patente quando o texto delinea a posição das mulheres dos filhos do patriarca, suas noras: não pertencem ao grupo da mesma forma e com o mesmo *status* que seus maridos,⁵ uma vez que só fazem parte do grupo por parentesco de afinidade e não por consangüinidade (apesar do relato não mencionar o clã de origem destas mulheres): “Todas as almas que vieram ao Egito com Jacob, que saíram de sua coxa, afora as mulheres de seus filhos...” (grifo nosso).

São justamente estes laços de consangüinidade que irão servir ponto de ligação entre a última secção do livro de Gênesis com os primeiros capítulos de Êxodo. Em Gênesis 47:29, o patriarca, às portas da morte, convoca seu filho José e como último desejo pede que não seja enterrado no Egito. O acordo é selado com um juramento solene: “Se achei graça aos teus olhos, põe, rogo-te, tua mão debaixo da *minha coxa* e farás comigo caridade e verdade...” (grifo nosso).

Evidentemente que “coxa” aqui está sendo utilizado como eufemismo para o órgão sexual masculino e o motivo desta exigência de Jacob é dar maior solenidade e garantia de cumprimento ao juramento. Isto ocorre também no juramento do servo de Abraão para com este em Gênesis 24:2. Chouraqui diz⁶ que a razão de ser deste ritual é originária do “sinal do pacto” entre Deus e a linhagem escolhida de Abraão, isto é, a circuncisão. Também seguindo a mesma linha, Rashi⁷ explica que a pessoa que faz um juramento deve segurar um objeto

diz que o que une os membros de uma tribo é o vínculo de sangue, quer seja real ou suposto, de modo que todos venham se considerar “irmãos” em sentido amplo. Muito embora ainda não se possa falar em “tribo” aqui, acredito que o princípio é o mesmo.

⁵ Como é a praxe nos grupos que adotam a patrilinearidade como sistema de sucessão de parentesco, de acordo com Radcliffe-Brown em RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 50.

⁶ Chouraqui, op. cit. p. 495.

⁷ “Porque quem jura deve segurar em sua mão um objeto sagrado, como por exemplo um livro da Torá ou Filactérios (Shavuót, 38). E a circuncisão foi o seu pri-

sagrado em suas mãos, tais como um livro da Torá ou filactérios (*tephilin*). Uma vez que a circuncisão teria sido o primeiro preceito divino cumprido pelo patriarca, acabou fazendo as vezes da Torá. Embora esta noção seja de grande valia, é possível que esta prática de juramento esteja mais ligada ao fato de que a paternidade em si era considerada uma benção divina e determinava boa parte das relações sociais, do que simplesmente à circuncisão.

Finalmente entrando no livro do Êxodo, o relato que abre o livro é o que mostra a situação dos “filhos de Israel” após a morte de Jacob:

E estes são os nomes dos filhos de Israel, que vieram ao Egito; com Jacob, cada homem com sua casa (...) E foram todas as almas que saíram da coxa de Jacob, setenta almas. (Êxodo 1:1,5, grifo nosso)

Mais uma vez a intenção de criar uma noção de unidade de identidade, oriunda de parentesco comum é patente aqui. Em todo este capítulo a ação irá girar em torno deste conceito.

A situação dos filhos de Israel começa a se modificar no Egito quando a geração que havia migrado de Canaan com Jacob morreu, inclusive José que, de acordo com nossa dedução, servia como elo de ligação entre o clã dos *b'nei ysra'el* e as autoridades locais egípcias. Sem esse mediador e sem um Faraó que fosse “simpático”⁸ em relação aos estrangeiros descendentes de Jacob, que já agora, passam a ser enxergados como um “povo”, a tensão começa a aumentar, sobretudo porque estes começam a se multiplicar de forma espantosa,⁹ chegan-

meiro preceito, e veio a ele através de sofrimento, e era-lhe querida, e a utilizou [para jurar sobre ela]” *Chumash com Comentários de Rashi*. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993. p. 101.

⁸ Mais além do que a noção de “não-simpatizante”, o verbo hebraico *iada'* traduzido geralmente como “conhecer”, denota precisamente “conhecer por experiência concreta”, ou seja, o Faraó não possuía nenhuma relação concreta de “amizade” com os filhos de Israel.

⁹ O relato é “quase” redundante no que se refere à multiplicação dos *b'nei ysra'el*. Isto constrange o grande Rashi a dizer que as mulheres hebréias estavam trazem-

do a constituir provável ameaça aos poderes recém-conquistados do novo “Rei do Egito”, um fator de instabilidade constante, sobretudo em tempos de guerra:

E os filhos de Israel frutificaram-se e se reproduziram; e aumentaram; e fortaleceram-se muito e muito, e preencheram a terra. E se levantou um novo rei sobre o Egito que não conheceu a José. E disse ao seu povo: ‘Eis que o povo dos filhos de Israel é mais numeroso e forte do que nós. Vinde e atuemos sabiamente para com ele, pois que se ele se multiplicar, e for declarada uma guerra, e se unir também ele aos nossos inimigos, e lutar contra nós e suba da terra. (Êxodo 1:7-10)

Portanto impuseram a Israel inspetores de obras para tornar-lhe dura a vida com os trabalhos que lhe exigiam. (Êxodo 1:11)¹⁰

O fato de se frutificar/reproduzir/aumentar desemboca, *ipso facto*, em fortalecimento e poder. Talvez seguindo este raciocínio, não seja difícil entender a preocupação do faraó, no entanto a medida drástica que ele toma para tentar frear o crescimento desordenado dos “hebreus”, ou seja, reduzi-los à escravidão, acaba sendo paliativa, beirando à tragicomédia, pois quanto mais eles eram afligidos com os rigores da servidão, mais “cresciam e se multiplicavam”¹¹

A nuance que se esconde por trás deste episódio sugere e/ou pressupõe a atuação de uma espécie de força motora invisível que transcende a esfera de poder das autoridades egípcias, agindo em favor dos descendentes de Israel. Não importa as vicissitudes e intempéries que sofra a linhagem eleita, tudo está no controle de D’us. O processo de engendramento de descendência não depende diretamente da intervenção humana, mas sim da divina: “Não temas descer ao

do à luz, seis crianças ao mesmo tempo! *Chumash com Comentários de Rashi*. Shemot. São Paulo: I.U. Trejger, 1993. p. 2.

¹⁰ Da versão *Bíblia de Jerusalém*, que julguei estar mais fiel à idéia de sofrimento e servidão do que a versão de Rashi.

¹¹ Êxodo 1:12.

Egito, porque farei de ti uma grande nação, ali” (Gênesis 46:3, grifo nosso).

Portanto, uma vez que a primeira medida do faraó se mostrou ineficaz, foi levado a procurar outros meios para impedir o crescimento dos *b'nei ysra'el*. E não poderia ser pior o artifício por ele utilizado: o extermínio dos meninos “hebreus”:¹²

○ Rei do Egito disse às parteiras dos hebreus, das quais uma se chamava Sefra e a outra Fuá: “Quando ajudares as hebréias a darem à luz, observai as duas pedras. Se for menino, matai-o. Se for menina, deixai-a viver”. (Êxodo 1:15,16)

Por que esta decisão de mandar exterminar os meninos e deixar com vida as meninas? Provavelmente por dois motivos principais: o primeiro dizia respeito à inquietação inicial das autoridades egípcias quanto à possibilidade de fortalecimento da capacidade bélica dos filhos de Israel e possível aliamento destes com potências estrangeiras invasoras. Isso poderia ser “resolvido” com a diminuição do contingente masculino, já que eram estes que poderiam ir à guerra. O segundo, mais hipotético, se referia à própria noção da sucessão de parentesco entre os descendentes de Jacob, que era, de acordo com o que foi visto até aqui, a patrilinear: em se exterminando os membros masculinos dos clãs patriarcais dos *b'nei ysra'el*, conseqüentemente não haveria possibilidade de sucessão e continuidade da linhagem, fadando-os à completa aniquilação assim que os homens daquela geração morressem.

A linha de raciocínio é a mesma, *mutatis mutandi*, em relação às meninas descendentes de Jacob: são poupadas; primeiro porque a possibilidade de constituírem uma ameaça militar era pequena e segundo porque poderiam ser desposadas por homens egípcios, assimilar sua cultura, perder sua identidade e gerar descendência para eles.

¹² Sempre aparece o termo “hebreu” entre aspas, para deixar bem clara a idéia de que este nome é dado aos descendentes de Jacob pela visão do *outro* e não por eles mesmos.

Mas, ainda essa vez, os “fios invisíveis” da intervenção divina atuam em favor dos descendentes de Abraão, Isaac e Jacob, pois as parteiras desobedecem aberta e perigosamente à ordem do soberano egípcio: “E temeram as parteiras a D’us, e não fizeram como lhes tinha falado o Rei do Egito. E elas deixaram os meninos viver” (Êxodo 1:17).

Nos versículos seguintes a figura de faraó aparece enfurecida pela deslealdade e desobediência das parteiras, e questionando sobre os motivos pelos quais deixaram vivos os meninos. E a resposta é digna de Jacob, o embusteiro patriarcal por excelência:

(...) Por que as mulheres hebréias não são como as egípcias, por que elas são espertas, mesmo antes de chegarem a elas as parteiras, elas dão a luz. E D’us fez bem às parteiras. E o povo aumentou e fortaleceu-se muito. (Êxodo 1:18)

A ironia do escritor bíblico salta aos olhos de maneira evidente, pois além de assinalar a “superioridade” das mulheres “hebréias” em relação às egípcias no fator “esperteza”, ainda por cima são favorecidas por D’us! Em outras palavras, é como se todas as relações e estruturas de poder humanos fossem relativas e o que realmente importasse é a noção de que o povo é o beneficiário principal da promessa feita pela divindade aos seus ancestrais comuns, segundo a qual, D’us havia se comprometido, dentre outras coisas, garantir a sua posteridade.¹³ É visível, neste relato, a oposição entre as figuras de D’us e de faraó. De um lado tem-se o pano de fundo da promessa divina e do outro o da esfera humana, representado pelas sucessivas tentativas de faraó para exterminar a linhagem eleita: D’us é sinônimo de vida e continuidade, confrontando-se com faraó, signo de morte e extinção.

Interessantemente, a recompensa da parte de D’us para as parteiras se manifesta de acordo com a promessa feita aos patriarcas e

¹³ FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: um estudo histórico-comparativo sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Humanitas e Fapesp, 2003. p. 27.

que, inicialmente atingia as mulheres de forma indireta: a descendência. Isto é, por salvaguardarem a linhagem dos descendentes de Jacob, D’us também perpetua a linhagem delas. “E foi porque temeram as parteiras a D’us, lhes fez casas” (Êxodo 1:21).

O relato termina com o faraó tomando sua terceira medida¹⁴ para controlar o número dos *b’nei ysrael*, que também se mostrará ineficaz: após afligi-los com a escravidão, depois ordenar a morte dos meninos pela mão das parteiras, agora ele transfere a responsabilidade para o povo, determinando que os meninos (mais uma vez os meninos...) deveriam ser afogados no rio, o que serve de “gancho” para a história de Moisés e o relato da libertação e do êxodo, o qual analisaremos a seguir, centrando nosso foco na questão das relações de parentesco, e para ser mais exato, na primogenitura.

O panorama no qual se insere o relato a seguir é o que se forma imediatamente após as inúmeras tentativas do soberano egípcio para refrear o crescimento dos filhos de Israel. Como já foi dito, sua última medida foi transferir a responsabilidade do extermínio dos meninos hebreus para o povo egípcio. Isto levava as mulheres hebréias a tentativas desesperadas para ocultar a gravidez, o parto e os recém-nascidos. Sendo assim, o capítulo 2 do livro do Êxodo, nos diz:

E foi um homem da casa de Levi, e tomou a filha de Levi (por esposa). E engravidou a mulher e deu à luz um filho. E viu que ele era bom e escondeu-o por três meses. E não podia mais escondê-lo, tomou para ele uma arca de junco e revestiu-a com argila e com piche. E colocou nela o menino e pôs no Suf (rio), sobre a beira do rio.

Como se vê, neste ponto da narrativa os descendentes de Jacó já não são mais designados apenas pelo nome de seu principal ancestral comum, isto é, o próprio Jacob, mas também por suas ramificações internas, as “casas”, dos filhos de Israel, nesse caso a de Levi (*beit*

¹⁴ Êxodo 1:22.

levi) a ponto de o narrador precisar especificar qual o clã de origem do personagem em questão e ainda apontar que o casamento deste se dá com uma mulher do mesmo clã.¹⁵ Talvez essa menção tenha por intenção reforçar a idéia de consangüinidade que unia os membros dos clãs dos filhos de Israel.

Rashi se desdobra para explicar o parentesco da mãe da Moisés com o patriarca Levi¹⁶ dizendo que para concebe-lo, seu corpo foi rejuvenescido, tal como havia acontecido com Sara ao conceber Isaac,¹⁷ pois contava nesta ocasião, pelo menos cento e trinta anos e Rashi entende que o termo “filha” se aplica de forma literal. Todavia como explica a maioria dos estudos antropológicos sobre os povos antigos e “primitivos”, as nomenclaturas de parentesco, sobretudo as de primeiro grau, possuíam uma larga margem de utilização e flexibilização, não carecendo, de forma alguma, de uma interpretação literal.¹⁸

Também nesta passagem se observa a oposição entre os desígnios de faraó e os de D’us, sempre prevalecendo os divinos, inclusive se valendo das decisões humanas. O faraó ordena que os meninos sejam lançados no rio, visando com isto, exterminar, ou pelo menos controlar, a linhagem dos filhos de Israel, dando continuidade à opressão e subserviência em que viviam, mas o que acontece é justamente o contrário, pois um dos meninos que deveria ser também jogado ao rio, de fato o é, mas não com a intenção de morte e nem pela mão dos egípcios, e sim pelas de sua própria mãe, com o intuito de salvá-lo, e logo

¹⁵ Um pouco mais adiante, ambos os personagens são identificados pelo nome e relacionados não mais à “casa de Levi”, mas sim à tribo de Levi. O homem se chamava Amram e na genealogia aparece na terceira geração após o patriarca, e sua mulher (que também era sua tia), Iocheved, cf. Êxodo 6:18, 20; Nm. 3:18, 26:58,59.

¹⁶ Rashi, *Shemot* 2:1.

¹⁷ *Bereshit* 21:1-6.

¹⁸ Por isso tanto a *Bíblia de Jerusalém* como *A Torá Viva* do Rabi Ariele Kaplan, preferem traduzir “descendente” ao invés de “filha”

após, o menino, que por ser hebreu já estava destinado à morte pelo decreto do soberano egípcio, agora é salvo das águas que deveriam afogá-lo, por intermédio da própria filha do faraó. E por fim, este menino, chamado Moisés, é quem irá liderar a marcha dos filhos de Israel, rumo à liberdade e à terra prometida aos seus ancestrais.

E desceu a filha do Faraó para se lavar no rio; e as suas moças andavam junto do rio; e ela viu a arca dentro do Suf, e enviou sua criada e a pegou. E abriu e viu o menino; e eis que era um moço que estava chorando. E apiedou-se dele, e disse: dos meninos dos hebreus é este (...) E cresceu o menino, e ela trouxe para a filha do Faraó, e foi para ela por filho, e chamou seu nome de Moisés, e disse: "porque das águas o tirei" (Êxodo 2:5,6,10)

A maneira como estes conceitos se interligam e se entrecruzam é de um brilhantismo e de uma perícia singular. O poder egípcio, personificado na figura do Faraó, somado à condenação por afogamento nas águas, que eram então, os signos da morte e do extermínio, agora significam salvação e libertação neste binômio formado pelo livramento das águas com a filha do faraó e, mais uma vez, está garantida a posteridade dos filhos de Israel.¹⁹

Saltando grandes peculiaridades e eventos da vida de Moisés, uma vez que não nos cabe acompanhar de perto esta personagem, mas sim nosso tema, chegamos ao famoso episódio da comissão de Moisés, isto é, ao momento onde ele recebe, através de uma teofania, o encargo de libertar o povo de Israel, pois neste relato, passa muitas vezes despercebida a "antecipação" divina do "golpe de misericórdia" que faria com que o faraó mudasse de idéia²⁰ e libertasse o povo, a saber, o extermínio de sua linhagem, através de uma praga divina:

¹⁹ Vale lembrar que, apesar de as mulheres não fazerem parte do grupo da mesma forma que os homens, praticamente toda a ação "salvadora" se dá por meio delas. Exemplo: as parteiras, a mãe de Moisés, sua irmã e a filha do faraó.

²⁰ A obstinação divina para salvar o povo das mãos do Faraó contrasta com a volubilidade com que este muda de idéia: em todo o relato do Êxodo, o Faraó

E disse: “Eu sou o D’us de teu pai, o D’us de Abraão, O D’us de Isaac e o D’us de Jacob. E ocultou Moisés seu rosto; porque temeu olhar para D’us” E disse o Eterno: “tenho visto a aflição de meu povo que está no Egito, e o seu clamor ouvi por causa dos seus opressores; porque eu sei as suas dores. E desci para o livrar da mão do Egito, e para o fazer subir daquela terra, para uma terra boa e espaçosa, para uma terra que mana leite e mel; para o lugar do cananeu, e do hiteu, e do amorreu, e do periseu, e do heveu, e do jebuseu” (Êxodo 3: 6-8)

E IHWH disse a Moisés: “Quando voltares ao Egito, saibas que todos os prodígios que coloquei em tua mão, hás de realizá-los na presença de Faraó. Mas eu lhe endurecerei o coração para que não deixe o povo partir. Dirás a Faraó: Assim falou IHWH: o meu filho, o meu primogênito é Israel. E eu te disse: Deixa partir o meu filho, para que me sirva! Mas uma vez que recusas deixá-lo partir, eis que farei perecer o teu filho primogênito” (Êxodo 4:21-3)²¹

No primeiro excerto a figura de D’us aparece fazendo valer a sua identificação e compromisso com os grandes ancestrais do povo de Israel e de Moisés, apresentando-se em primeiro lugar como o “D’us de teu pai”, isto é, do pai de Moisés, Amram, do clã de Levi, indicando de certa forma, o legado do monoteísmo patriarcal, que havia sido preservado pelos clãs mesmo debaixo da opressão egípcia. Depois de forma menos específica a divindade se identifica com os ancestrais comuns a todos os clãs “israelitas”, ou seja, os patriarcas, Abraão, Isaac e Jacob, e por fim se identifica com o povo de uma forma geral, ao chamá-lo de “meu povo” O relacionamento da divindade com os filhos de Israel se dá de forma gradual e atravessa toda sua estrutura social, por sua vez baseada nas relações de parentesco:²² da família

muda de idéia, ou melhor “endurece o coração” em relação à saída dos filhos de Israel, vinte vezes, sendo que dez acontecem por iniciativa própria (Êxodo 7:13, 14, 22; 8:15, 19, 32; 9:7, 34, 35; 13:15) e dez por intervenção divina (Êxodo 4:21; 7:3; 9:12; 10:1, 20, 27; 11:10; 14:4, 8, 17). Cf. Charles Ryrie em *A Bíblia Anotada*, p. 85.

²¹ Da *Bíblia de Jerusalém*.

²² Como pretende Radcliffe-Brown em *Estruturas e Função na Sociedade Primitiva*, p. 72.

nuclear para o clã, deste estende-se para todos os clãs, que formarão uma unidade bem maior, que aqui é designada como “meu povo”

É importante notar também que o pano de fundo no qual se ambienta o cenário do Êxodo dos filhos de Israel e que também confere uma certa unidade entre os livros do Pentateuco, é o da promessa da posteridade garantida e numerosa e da posse da terra, feita aos patriarcas.²³

O “golpe de misericórdia” divino seria dirigido contra o filho mais velho, o primogênito do Faraó, que dentre outras regalias e direitos, era o herdeiro do trono de faraó, identificado mais adiante como “aquele que se assenta em seu trono”²⁴ E o motivo de tal represália de D’us era claro: o primogênito do próprio D’us, Israel, estava sendo oprimido, mas para que esta demonstração da justiça divina, que será executada dentro do espírito da *lex talionis*, primogênito por primogênito, faça mais sentido, é importante frisar o *status* de que gozava o filho primogênito na literatura bíblica, e assim atingir a posição que Israel desfrutava aos olhos da personagem divina.

Para Rashi a expressão “meu primogênito é Israel” deve ser entendida como uma denotação de grandeza e está diretamente relacionada com o episódio da venda da primogenitura de Esaú para Jacob, o pai dos filhos de Israel.²⁵ De fato o primogênito, o *bekôr*, se encontrava em uma posição de honra e favor especial em relação aos de-

²³ Como explica John E. Hartley em *O Pentateuco* in LASOR, W. S. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 5: “Todas essas formulações diferentes podem ser agrupadas com mais proveito e reflexão sob o título “a promessa de um relacionamento com Deus”. Essa promessa, portanto, cujo cumprimento se verifica apenas parcialmente no próprio Pentateuco, inclui a posteridade (...), um relacionamento divino-humano e a terra. Esse tema tripartido é repetido nas histórias acerca de Abraão (cf. Gênesis 13:14-17; 15:2-5, 18-21; 17:7, 15-19). Renova-se em cada geração patriarcal: Isaque (Gênesis 26:2-4), Jacó/Israel (28:13, 35:11-13) e José e seus filhos (48:1-6). Seu cumprimento é prometido no livramento iniciado no Êxodo (Êxodo 6:6-8; Dt 34:1-4)”

²⁴ Êxodo 12:29.

²⁵ Rashi, *Shemot*, p.18.

mais filhos de um homem,²⁶ sobretudo ele é o responsável a dar continuidade à linhagem de seu pai, geralmente referida na Bíblia como “nome”, “semente” e “casa” de seu pai, tornando-se, como aponta De Vaux,²⁷ o “cabeça da família” O primogênito de Jacob, Ruben é chamado “meu primogênito, meu vigor, as primícias de minha virilidade, cúmulo de altivez e cúmulo de força” (Gênesis 49:3).²⁸

Portanto quando D’us se refere a Israel, como “meu povo”, “meu filho” e “meu primogênito”, a intenção é mostrar a posição singular que Israel ocupa dentre as demais nações na preferência divina: o povo é identificado como posse da divindade, como descendência da divindade e, principalmente, o detentor da responsabilidade de preservar o “nome” da divindade, tal como o primogênito em relação ao seu pai.

Temos aqui, também, uma inversão dos papéis, pois até agora a noção de morte, extermínio, e aniquilação da linhagem eram representados pela figura do faraó, mas desde então é D’us quem passa a representar o extermínio e a aniquilação da linhagem, e tanto o faraó, quanto sua semente, agora estão ameaçados. Pelos relatos a seguir, vemos a divindade estendendo sua ameaça de ação exterminadora a todos os primogênitos egípcios, inclusive as primeiras crias dos animais:

E morrerá todo primogênito na terra do Egito, desde o primogênito do Faraó, que está assentado sobre seu trono, até o primogênito da serva que está por trás do moinho e todo o primogênito do animal. (Ex 11:5)

E eu passarei na terra do Egito esta noite, e ferirei a todo primogênito na terra do Egito, desde o homem até o animal... (Êxodos 12:12)

E, de fato, a ameaça se concretiza quando do estabelecimento do sacrifício pascal, na última noite em que Israel permaneceu no

²⁶ De acordo com De Vaux, os direitos do primogênito, incluam: a preferência entre seus irmãos, dupla parte na herança, ser o “cabeça da família”, op. cit. p. 64-5.

²⁷ De Vaux, p. 64.

²⁸ Da *Bíblia de Jerusalém*.

Egito na condição de escravo, a praga divina “passa por todo o Egito”, mas “salta as casas dos filhos de Israel”:

E passará o Eterno para ferir os egípcios; e quando olhar o sangue sobre a verca e sobre as duas ombreiras, saltará o Eterno sobre aquela porta, e não dará ao destruidor vir a vossas casas, para ferir (...) E direis é o sacrifício pascal para o Eterno, que saltou sobre as casas dos filhos de Israel no Egito, quando feriu aos egípcios, e as nossas casas salvou. (...) E foi na metade da noite, e o Eterno feriu a todo primogênito na terra do Egito, desde o primogênito do Faraó que se sentava sobre o seu trono, até o primogênito do cativo que estava no calabouço, e todo primogênito do animal. (...) E houve um grande clamor no Egito, porque não havia casa que não tivera ali um morto. (Êxodos 12:23, 26, 27, 29, 30).

Como se vê, a praga divina “exterminadora de linhagem” não faz acepção entre os egípcios, pois passa por todos os níveis sociais²⁹: da realeza ao povo simples, do liberto ao cativo e, inclusive, o primogênito dos animais, que possivelmente tenham sido mortos pelo fato de serem parte da herança dos primogênitos, ou seja, a punição divina não atinge somente os herdeiros, mas também a própria herança.

John N. Oswalt explica³⁰ que o sentido principal da morte dos primogênitos egípcios está vinculado ao conceito existente em todo o Oriente Próximo antigo, segundo o qual, a divindade é o verdadeiro proprietário das terras, dos animais e dos próprios homens. Sendo assim ao exterminar o primogênito (e com ele a linhagem principal de seus antepassados) do Faraó, a divindade está reclamando para si um direito legítimo de “verdadeiro senhor” do Egito. O primogênito do Faraó, não está em suas mãos, nem nas dos deuses egípcios (sobre os

²⁹ Rashi: “E o primogênito da serva estava incluído, porque enumerou a Escritura desde o mais importante de todos até o inferior (de todos), e o primogênito da serva era mais importante que o primogênito cativo” *Shemot*, p. 59.

³⁰ OSWALT, John N. *Bekôr*. In: *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. HARRIS, R.L.; ARCHER JR, G.L.; WALTKE, B.K. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 181.

quais D'us estava “executando juízo”), mas, sim, nas mãos do Eterno, D'us de Israel.

É importante notar que a salvação do povo de Israel da praga se dá no interior da família, somente aquele que estivesse sob a proteção da mesma e abrigado em sua casa, seria poupado pelo D'us exterminador, ao passo que todas as famílias egípcias tinham sido atingidas.

Fechando o ciclo da primogenitura ao redor do episódio do êxodo, e reforçando a idéia de John Oswalt, percebe-se que este acontecimento contribui substancialmente para a construção da noção da primogenitura na Torá: o primogênito é propriedade divina e sabendo que ele é o responsável por continuar a linhagem paterna de sua família, então a própria noção de descendência, perpetuação e continuidade, está atrelada à figura da personagem divina:

IHWH falou a Moisés, dizendo: Consagra-me todo primogênito, todo o que abre o útero materno, entre os israelitas. Homem ou animal, será meu. (Ex 13:1,2)

Este excerto encerra o relato, mas não a discussão, pois como se pode observar, há um fator que eleva a complexidade das relações de parentesco no Pentateuco, pois o primogênito não é simplesmente a “primícia da virilidade” e do vigor do patriarca, mas sim, aquele que “abre o útero de sua mãe”, sendo logo após, consagrado a D'us, mas a fim de encerrar este pequeno texto, achamos por bem “saltar” esta questão para noutra oportunidade aborda-la.

Bibliografia

- BÍBLIA. Português. *A Bíblia Anotada*. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1991. Notas de Charles Ryrie.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2003.
- BÍBLIA. Português e Hebraico. *A Torá Viva*. São Paulo: Editora Maayanot, 2001. Comentários de Arie Kaplan
- ALTER, Robert e KERMODE, Frank (Org.). *Guia Literário da Bíblia*. Trad. Paul Viker. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997.

- BERNARDO, Bernardi. *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*. Trad. de A. C. Mota da Silva. Lisboa: Edições 70, 1974.
- CHOURAQUI, André. *No Princípio*; trad. Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- _____. *Nomes*; trad. Ivan Esperança Rocha e Paulo Neves. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Chumash com Comentários de Rashi*. Bereshit. São Paulo: I.U. Trejger, 1993.
- Chumash com Comentários de Rashi*. Shemot. São Paulo: I.U. Trejger, 1993.
- CHWARTZ, Suzana. *Os Sentidos da Esterilidade no Passado Ancestral de Israel*. Tese de Doutorado, Área de Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas. FFLCH, Universidade de São Paulo, 2002.
- _____. *Os Sentidos da Esterilidade no Passado Ancestral de Israel* in *Vértices*, 4, São Paulo: Humanitas, FFLCH – USP, 2003.
- FINGUERMAN, Ariel. *A Eleição de Israel: um estudo histórico-comparativo sobre a doutrina do “povo eleito”*. São Paulo: Humanitas e Fapesp, 2003.
- GOTTWALD, N. K. *As Tribos de Iahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250 – 1050 a.C.* Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.
- _____. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.
- HARRIS, R.L; ARCHER JR, G.L; WALTKE, B.K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio L. Redondo, Luiz Alberto T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- JUNIOR, Robert A. Oden. *Jacob as Father, Husband, and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives* in *Journal of Biblical Literature*, vol 102, no. 2, California: Society of Biblical Literature, Junho de 1983.
- LaSOR, W. S. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- LEACH, E.R. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- PAIVA, A. G. *Relações de Parentesco: As Evidências da Patrilinearidade como Sistema de Sucessão de Parentesco na Torá*. São Paulo, 2004. Monografia. (Relatório Final de Pesquisa de Iniciação Científica). Área de Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas. FFLCH, Universidade de São Paulo.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis: Vozes, 1973.
- VAUX, R. De. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

Liberdade em Leibniz: um caso de ser e não ser¹

André Chagas Ferreira de Souza

Orientador: Carlos Alberto Ribeiro de Moura

PIBIC/CNPq

O problema da liberdade humana, “na ótica leibniziana”, é algo que já foi (e é) tratado de várias maneiras já que ele continua sempre inesgotável. Ouvir que um sujeito possui *todos os seus atributos inscritos* – sejam *necessários*, sejam *contingentes* – e que mesmo assim ele continua livre nas suas decisões soa de um modo estranho para nós. Ora, se permanecêssemos estritamente na questão da necessidade e contingência, talvez não houvesse tanto o que falar já que provavelmente Leibniz teria menos problemas. No entanto, esse filósofo não se contenta com isso, pois ele acaba por freqüentar o território divino, região essa que surge a partir do momento em que é afirmada a possibilidade de conhecimento absoluto, i.é, *antes da experiência* de todos os acontecimentos do sujeito. Quando Leibniz afirma a existência de máxima inteligibilidade do mundo criado – e com isso podemos introduzir a pré-determinação – aquela questão aparece com a sua grande força, sendo isso que dará grande trabalho ao filósofo alemão. Mas acompanhemos tudo isso melhor.

¹ Este texto é uma versão que sofreu pequenas alterações em relação à apresentação original. Mas, ele ainda representa o primeiro passo acerca das questões que procuraremos entender na filosofia de Leibniz. Para as citações da *Correspondência*, nos valem da tradução de Gustavo M. Ayrosa (1993).

Afirmar que um predicado pertence ao sujeito é procurar alcançar a *noção da verdade*, segundo o pensamento leibniziano, pois não basta fazer uma *definição nominal* das substâncias individuais. O *verdadeiro conhecimento* do sujeito é demonstrar que o predicado lhe pertence, e este (predicado) pode apresentar-se de duas maneiras, a saber, a primeira é de forma *idêntica* ou *expressa*; já no caso da segunda, há o que Leibniz chama de forma *virtual* de inserção do predicado no sujeito. Dizer que algo é *idêntico* à substância é o mesmo que dizer que esse tipo de predicado é alvo de um conhecimento regulado estritamente pelo *princípio de não contradição*, ou seja, o oposto à afirmação é impossível. Essa forma de predicação é o que caracteriza as *verdades necessárias*. Por outro lado, temos um tipo de predicado que é atribuído ao sujeito de forma que o oposto é possível já que, apesar de estar na noção do sujeito, aqui não há a caracterização de uma verdade necessária, pois não é uma verdade de razão na qual o oposto implica contradição expressa. As *verdades contingentes* são aquelas nas quais não se alcança a identidade, como acontece com as *verdades de razão*, cujas afirmações opostas são impossíveis. Que César atravessasse o Rubicão, que Judas traia ou que Pedro negue não são coisas necessárias de acontecer já que as negações de todas essas proposições são (ou pelo menos eram) possíveis.

Para nós, poderíamos dizer que o conhecimento das verdades contingentes, ao contrário das *verdades expressas*, se dá de forma *a posteriori*, ou seja, com relação a este tipo de verdade, não temos a mesma visão, *a priori*, das de um predicado idêntico, pois este, ao contrário daquela, tem uma razão intrínseca à sua própria noção. Que os ângulos do triângulo formem 180° e que jamais poderia ser diferente, isso é algo que não temos dúvida. Porém, que Judas vá ser um traidor, isso jamais será algo necessário visto que ele pode abandonar a traição. Apenas após a consumação desse fato é que saberemos qual foi a decisão do apóstolo de Jesus. Para que pudéssemos esboçar um conhecimento – antes da experiência – desse fato, Leibniz pensa que deveríamos ter um conhecimento de todos os outros fatos que acon-

tecem no mundo, pois todos eles estão ligados, de forma que essa inter-dependência caracteriza a resolução como infinita, já que um fato contingente é seguido de uma infinidade de outros fato contingentes e assim por diante, quando se tenta uma suposta demonstração.²

Se permanecêssemos apenas nesse nível (lógico), o problema da liberdade, talvez, teria uma resolução, já que por um limite de conhecimento pela parte dos homens, não haveria tantos problemas. Eles teriam um conhecimento *a priori* apenas das verdades de razão e as verdades de fato seriam sustentadas numa *indeterminação*; somente após o evento é que estas verdades se revelariam. Mas Leibniz não se contenta com isso, porque até mesmo as verdades de fato podem ser alvos de um conhecimento *a priori*. Se isso não é possível para nós, é pelo menos para algum ser que tenha visão infinita do universo, a saber, o próprio sustentáculo do mundo: Deus.

O autor da *Teodicéia* não se satisfaz em apenas explicitar os tipos de atributos pertencentes ao sujeito, pois para ele: “*quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado lhe pertence*” No entanto, se os predicados necessários do sujeito são alvos fáceis para o conhecimento, o que ocorre no caso dos predicados contingentes? Como estes podem ser objetos de um conhecimento *a priori*? Leibniz entende que estas verdades que não são redutíveis à identidade também possuem uma razão, a qual se encontra fora da série de contingência e que devemos estar sempre cientes de sua presença, ou seja, há aqui uma referência direta ao *ser divino*. Mesmo as verdades de fato apresentam uma *razão suficiente*, o que vem coroar a Razão total existente no mundo: “Nada é sem razão” Para Leibniz, o nosso

² A idéia de influência nesse caso deve ser bem entendida, pois se deve pensar mais na *harmonia* das substâncias, do que uma relação de causa; num sentido metafísico, não há causalidade de modelo físico, pois isto vale apenas no campo dos fenômenos. Utilizamos esse argumento, não dos mais precisos, para não sobrecarregarmos o nosso texto.

conhecimento pode se basear no princípio de não contradição, mas, por outro lado, podemos ter uma comunhão com aquela outra forma de razão (*suficiente*). Isto significa que esta é uma outra maneira pela qual podemos ter um leve acesso a este modo superior de conhecimento, como ele diz na *Monadologia*, nos artigos 31 e 32:

Os nossos raciocínios fundam-se sobre *dois grandes princípios*: o da *contradição*, pelo qual consideramos falso o que ele implica, e *verdadeiro* o que é oposto ao falso ou lhe é contraditório.

E o da Razão Suficiente, pelo qual entendemos não poder algum fato ser tomado como verdadeiro ou existente, nem algum enunciado ser considerado verídico, sem que haja uma razão suficiente para ser considerado verídico para ser assim e não de outro modo, embora freqüentemente tais razões não possam ser conhecidas por nós.³

Ainda com relação às verdades contingentes, já vimos que elas estão longe de um conhecimento *antes da experiência* por parte do homem, pois este tem oportunidade de ter esse grau de entendimento apenas nas verdades de razão. Deus, pelo contrário, tem o conhecimento *perfeito* de tudo que envolve o sujeito. As verdades contingentes englobam também as existências das coisas (ou pelo menos a possibilidade dessas), enquanto as verdades necessárias são as mesmas em qualquer tempo. Quando um predicado de fato passa a existir, o nosso conhecimento exigiria um trânsito por todas as verdades de fato que surgem junto a ele, pois há *acomodação* de um fato sobre outro (harmonia). A série da contingência é infinita, pois “em todas as proposições que entram a existência, o espaço e o tempo, entra, por isso mesmo, a série completa das coisas”⁴ Já o Ser Necessário não precisa percorrer todo esse caminho de contingência, devido essa idéia de *infinitude* do percurso na série contingente; portanto, o conhecimento divino se baseia em outra coisa, sem a utilização de nada extrínseco já que as próprias noções das criaturas

³ Leibniz, 1979.

⁴ *Verdades Necessarias*, p. 331.

revelam-lhe o conhecimento do mundo criado. Cada ser é um espelho do mundo. Leibniz, portanto, quer nos dizer que nem mesmo a apreensão de toda a série legitima o conhecimento *adequado* de todo o existente. Em outras palavras, não é por percorrermos toda a série que poderemos elaborar uma espécie de *demonstrabilidade*.

Vimos que os dois tipos de verdade estão na *posse* divina. Tanto as verdades *essenciais* (necessárias) quanto as verdades contingentes estão presentes na mente de Deus; o que as diferencia é que as primeiras dependem unicamente do entendimento, enquanto que as segundas, as verdades *possíveis* de existir, além de dependerem da razão divina, envolvem também a vontade do ser necessário. É por isso que o nosso autor afirma que, com relação aos possíveis, o “envolvimento do predicado no sujeito nasce, por um lado, do intelecto e por outro, da vontade divina” Agora poderemos entender, por meio desse jogo “razão e vontade”, a origem daquelas duas verdades que vimos inicialmente.

Quando Deus dá existência a alguma substância, todos os predicados dessa vêm à existência no “atacado” Não há mais aquele Deus que vem acompanhando o homem todo o tempo e decidindo o que deverá acontecer com este. Todo o mundo, e consecutivamente todas as substâncias que o compõe, vem à existência com a sua noção completa. Para usar uma expressão do Prof. Luiz Henrique, Deus encontra o mundo que vai criar (e os outros possíveis também) *prêt-à-porter*, isto porque o melhor dos mundos é representado nas suas mínimas partes. Deus, segundo o autor da *Monadologia*, é como

um príncipe sábio, que escolhe um General cujas relações conhece, na realidade escolhe ao mesmo tempo certos Coronéis e Capitães, que bem sabe que o General vai recomendar.⁵

⁵ A correspondência entre Leibniz e Arnauld, p. 77.

Portanto, quando Deus escolhe, Ele escolhe o melhor no *geral*.⁶ Agora o problema está completo, pois temos uma substância que possui tudo dentro da sua noção e que é passível de conhecimento *a priori*. Isso ainda daria espaço à liberdade? Segundo Leibniz: “Sim”

II

Quando Leibniz discute com Arnauld, ele ressalta que devemos refletir de maneira diferente quando nos referimos a uma *substância individual* e quando nos referimos sobre a *noção específica* da esfera. Isso é o que diferencia uma substância completa (e talvez eleita à existência) e uma simples espécie. Para esboçar uma resolução para o problema da liberdade, em primeiro lugar devemos fazer uma diferenciação do que faz parte da essência de uma substância e o que se relaciona à (possível) existência desta, ou à sua unidade. Existem essas duas formas de *esferas*, uma é aquela essencial, formada apenas por verdades de razão ou necessárias. Já a segunda, além das verdades eternas, possui também os seus predicados específicos; nesse caso, a esfera de Arquimedes possui também as verdades de existência, atributos estes que não são estritamente essenciais. Podemos considerar, por enquanto, que esses predicados presentes nas noções de ambas as esferas se encaixam naqueles dois tipos de verdade. No caso da primeira (a essencial), ela possui as verdades que seguem o princípio de *não contradição*, e os predicados da segunda (a esfera do túmulo de Arquimedes, por exemplo) ela também possui aqueles predicados cuja resolução envolve o *infinito*. No entanto, devemos notar que as verdades contingentes tiveram certa alteração, ou melhor, tiveram um acréscimo de uma nova perspectiva ao seu conceito por meio dos passos que demos nessa aventuras pelos textos leibnizianos.

⁶ Aqui entramos efetivamente no território da criação que envolve a questão da *escolha entre o melhor dos mundos possíveis, o critério divino de escolha etc.*; coisas que são inviáveis de detalhamentos nesse pequeno trabalho e que nos força a pressupor um conhecimento prévio do leitor.

Num primeiro momento, fizemos apenas um percurso estritamente lógico e demonstramos como o problema teria uma resolução diferente, pois a contingência, de seqüência infinita, seria de impossível acesso a nós por meio de *um conhecimento antes da experiência*. Mas com a entrada do princípio de razão, Deus foi credenciado, e agora a contingência pode receber um novo sentido, pois essa se demonstra como sustentada pela *vontade* divina. Deus se apresenta como o dono da situação, já que tem tanto o conhecimento *a priori* das verdades de razão, quanto das verdades de fato; e, aparentemente, é apenas nessa sua posição que existiria efetivamente a liberdade. Enquanto isso, as criaturas ficariam presas ao seu *destino*, determinado e mais do que fatal. Pode-se ver na noção de César que sempre esteve inscrito que esse atravessaria o Rubicão, pois esse atributo pertence à noção do Imperador Romano. Mas, Leibniz insiste no exemplo da *esfera existente*. O predicado “atravessar o Rubicão” continua algo não-necessário (não-essencial), apesar de Deus ter esse conhecimento antes de acontecer. Se há uma necessidade deste fato ocorrer com César, essa é uma natureza diferente da necessidade oriunda das verdades de razão; mesmo que o predicado seja *intrínseco* ao sujeito, não há uma fatalidade. É nisso que Leibniz vai mostrar a necessidade de distinguirmos o *certo* do *necessário*.

Toda ação divina é feita em apenas um lance, todas as substâncias que comporão o mundo já surgem com as suas noções completas, ou seja, elas vêm à existência tanto com os seus predicados de razão quanto os de fato. Além disso, essas substâncias criadas pertencem ao mundo que foi escolhido entre vários possíveis, sem a necessidade da existência de nenhum desses e, portanto, também daquela. É importante termos consciência destes mundos (e substâncias possíveis), pois grosso modo:

se quiséssemos rejeitar absolutamente os puros possíveis, destruiríamos a contingência; ora, se nada é possível senão o que Deus criou efetivamente, tudo seria necessário, caso Deus tivesse resolvido criar alguma coisa.⁷

⁷ *Correspondência...*, p. 110.

É preciso que haja a contingência,⁸ pois sem alternativas haveria apenas a necessidade bruta. Se existe apenas um caminho para a criação, será muito difícil sustentá-la como livre. Mas, até aqui ainda há liberdade apenas para Deus.

Mas ao criar o mundo, Deus o faz existir com todas as leis que pertence àquele. Essa Razão que banha o mundo criado – sem que nos esqueçamos do compromisso moral de Deus com o *melhor* – será representada pelas mônadas que compõe esse lugar. As infinitas substâncias são as várias perspectivas desse mundo, i.é., cada uma das suas noções completas representam um ponto de vista desse universo que, como já dissemos, surge no *atacado*. Se Adão é criado, isso acontece porque ele pertence ao mundo que Deus considera o melhor, e ao criá-lo, “o primeiro homem” surge porque ele representa um dos pontos de vista daquele mesmo lugar que ele pertence.

No entanto, o nosso conhecimento é passível de perfeição somente nas coisas ligadas exclusivamente à razão divina (verdades necessárias). Já com relação às coisas que envolvem a vontade divina (verdades contingentes), estamos praticamente presos a um conhecimento limitado, isso pelos motivos que já vimos várias vezes. “Ter tantos filhos” é um desses predicados que apenas Deus conhece perfeitamente na noção de Adão. Esse atributo jamais poderá ser considerado necessário, pelo menos metafisicamente, pois se há necessidade, Leibniz sustenta que ela pode ser apenas caracterizada como *hipotética*.

Porém, por que o autor insere este novo elemento? Porque “Adão” para ser o *nosso Adão criado* precisa ter esse predicado, mesmo que não seja uma necessidade metafísica, visto que “ter tantos filhos” é um predicado que o credencia a existir, apesar da carência de necessidade e, por assim dizer, de essencialidade. A noção desse mundo,

⁸ Mesmo que essa seja a idéia central, não falamos senão de uma contingência num sentido geral, pois um tratamento adequado da mesma exige que invoquemos vários outros elementos da filosofia leibniziana.

existente e que é o melhor, exige que o nosso Adão apareça com todos os predicados presentes na sua noção completa, sejam *essenciais* sejam *existenciais*. Em suas observações à crítica de Arnauld, o nosso autor diz o seguinte:

.. imagino que o Sr. Arnauld só sentiu repugnância diante daquela proposição (*a proposição "ter tantos filhos" inscrita no sujeito "Adão"*), porque compreendeu a ligação acima como intrínseca e necessária ao mesmo tempo. Para mim é intrínseca, mas de modo algum necessária. Já expliquei suficientemente, que se funda sobre decretos livres e atos livres. Não entendo nenhuma outra conexão do sujeito com o predicado, a não ser a encontrada nas verdades mais contingentes, quer dizer, que sempre há alguma coisa a ser concebida no sujeito, que sirva para dar a razão porque um certo predicado ou evento lhe pertence, ou porque isto e não aquilo aconteceu. Mas as razões das verdades contingentes *inclinam* sem necessitar. Portanto é verdadeiro que eu poderia não fazer aquela viagem, mas é certo que a farei.⁹

III

Parece que Leibniz caminhava bem para a resolução do problema da pré-determinação acrescentada de liberdade, que por um acaso era similar àquela resolução vista anteriormente, ou seja, a *não essencialidade* de alguns predicados poderia equivaler à *indeterminação* dos fatos. Mas com a necessidade *ex hypothesi*, essa questão aparenta não ter das melhores respostas. Todavia o filósofo alemão pode usar do argumento do *milagre constante* que caracteriza a mente humana, pois não há nem pelo menos *leis subalternas* que caracterizem as deliberações do homem, pois este trás algo de divino nas suas ações.

Após esboçarmos algumas das teses leibnizianas, podemos concluir que a liberdade humana parece não ter um final totalmente feliz. Com a "falta" de *leis subalternas* (ou poderíamos chamar de leis físi-

⁹ Idem, p. 111. (Grifos nossos).

cas) que determinem as orientações humanas, pois a mente humana está em um constante milagre, talvez a liberdade ganhe a sua legítima existência. Por outro lado, quando Leibniz insiste em sustentar que “a noção individual de Adão encerra tudo que lhe acontecerá em qualquer tempo, não quero dizer senão aquilo que todos os filósofos entendem ao dizer ‘*praedicatum inesse subjecto verae propositionis*’” e ainda acrescentando a isso a idéia de necessidade *ex hypothesi*, a liberdade parece se ver em apuros. Com esses dois campos de idéias, podemos perceber que a liberdade tem direito de cidadania de *fato*, mas não, *completamente* de *direito*. O sujeito na suas deliberações, que são indemonstráveis, está à mercê da sua espontaneidade, mas podemos desconfiar da pureza das suas decisões. Portanto, se dissermos que fulano “é” absolutamente livre, as aspas fazem-se logo necessárias. Mas talvez uma coisa ainda fique por resolver, pois Leibniz talvez não esteja pedindo para entendermos a liberdade de uma forma diferente? A resolução disso põe em jogo outros problemas como o *a espontaneidade, a inteligência, o pecado, a graça*, etc. Porém, isto fica para uma outra oportunidade.

Bibliografia (Textos De Leibniz):

Leibniz. Col. “Os Pensadores” São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld: Introduction, texte et commentaire par Le Roy. Paris: Vrin, 1993.

A correspondência entre Leibniz e Arnauld. Seleção das cartas, tradução e introdução de, Gustavo M. Ayrosa, Dissertação de Mestrado, USP, 1993.

Essais de théodicée. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

De la liberté. In: *Oeuvres de G. W. Leibniz*. Paris: Aubier Montaigne, 1972.

Verdades necesarias y contingentes. In: OLASO, Ezequiel (Ed.). *Escritos filosoficos*. Buenos Aires: Charcas.

O perspectivismo na metafísica leibniziana

Celi Hirata (USP)

Orientador: Franklin Leopoldo e Silva
Bolsista da FAPESP

Em os *Princípios da Natureza e da Graça*, Leibniz deriva a proposição de que cada mônada representa todo o universo sob determinada perspectiva de duas premissas: uma física, conforme o mecanicismo dos modernos, e a outra metafísica. Por um lado, podemos inferi-la da plenitude do universo: uma vez que no mundo tudo está pleno de seres, sem qualquer vazio de alguma espécie, tudo está ligado no universo e todos os corpos agem sobre todos os outros de maneira proporcional às distâncias que eles mantêm entre si. Conseqüentemente, cada substância espelha todo o universo, representando-o com mais distinção nas regiões mais próximas ao seu corpo.¹

Por outro lado, as mônadas não possuem janelas,² isto é, uma vez que em toda proposição verdadeira o predicado deve estar contido na noção do sujeito, tudo o que lhe ocorre deve provir dela mesma na forma de um predicado que se explicita. Assim, a influência de uma substância sobre outra só pode ser ideal, pois as percepções das

¹ *Principes de la Nature et de la Grâce*, §3 in *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes (1703-1716)*. Paris: Garnier-Flammarion, 1996.

² LEIBNIZ. *Monadologia* §7 in *Newton/ Leibniz*. Coleção *Os Pensadores*, v. 17, São Paulo: Abril, 1983.

mônadas possuem uma origem exclusivamente interna. Entretanto, há um acordo entre as mônadas. Isto porque Deus age perseguindo o máximo de conveniência nas coisas, acomodando todas as substâncias entre si, o que faz com que as percepções de cada mônada expressem todas as demais.

O perspectivismo é resultado do princípio do melhor, pois através dele é possível conciliar o máximo de efeitos, com a maior ordem possível. Este fato de que cada mônada expressa diferentemente das demais o universo inteiro só pode ser compreendido se submetido à criação divina – o ser perfeitíssimo, ao fazer a combinatória que resultaria no mundo, procurou a maior diversidade sem descuidar da unidade que garante a ordem no universo. Desta forma, Deus “observando todos os aspectos do mundo de todas as formas possíveis (porque não existe nenhuma relação que escape à sua onisciência), faz com que o resultado de cada visão do universo, enquanto contemplado de certa maneira, seja uma substância expressando esse relance”.³ Conseqüentemente, um mesmo e único universo é multiplicado pelos infinitos pontos de vista existentes, o que é próprio da sabedoria divina. Enfim, a proposição de que cada substância representaria todo o universo à sua maneira estaria justificada metafisicamente: o perspectivismo é necessário não somente porque é próprio da natureza das substâncias, individualizando-as,⁴ mas também porque é digno da sabedoria divina.

Entretanto, se tanto física mecanicista quanto metafísica são evocadas para dar sustentação à sentença de que cada mônada é um

³ LEIBNIZ. *Discurso de Metafísica*, proposição 14 in *Newton/ Leibniz*. Coleção Os Pensadores, v. 17. São Paulo: Abril, 1983.

⁴ “Se as substâncias simples em nada diferissem pelas suas qualidades, não haveria meio de se aperceber qualquer modificação nas coisas, pois o que está nos compostos não pode vir senão dos ingredientes simples e as Mônadas seriam indistinguíveis umas das outras” (§8 da *Monadologia*). “É mesmo preciso todas as Mônadas diferirem entre si, porque na Natureza nunca há dois seres perfeitamente idênticos” (§ 9), “E é apenas isso, precisamente, o que se pode encontrar na substância simples: percepções e suas modificações.” (§17) Ora, uma vez que

espelho vivo do universo inteiro sob uma determinada perspectiva, há, no entanto, uma diferença muito grande entre os dois ramos de conhecimento mencionados. Enquanto a metafísica trata de maneira rigorosa questões como esta, o mecanicismo as conduz para um outro plano – o fenomênico. Por esta abordagem, o perspectivismo só pode ser pensado em termos de aparência.

Rigorosamente, onde não há um ser, não há um ser.⁵ Assim, as substâncias individuais são as verdadeiras constituintes da realidade, elas são “os Elementos das coisas”⁶ É delas que provém tudo quanto se sucede no mundo. Isto porque “toda predicação tem algum fundamento verdadeiro na natureza das coisas”,⁷ e, conseqüentemente, tudo o que ocorre deve ser atribuído às noções individuais de cada mônada. Os fenômenos só podem se dar, portanto, na medida em que se fundamentam nas naturezas substanciais, sendo que eles mesmos não possuem uma realidade absoluta, mas apenas derivada: são aparências que resultam de predicados substanciais, possuindo eles alguma realidade apenas na medida em que se reportam a estes.

Daí ser limitada a dedução mecanicista do ponto de vista inerente às mônadas – literalmente, o perspectivismo não pode resultar de uma influência mecânica entre os corpos, pois, como Leibniz repete diversas vezes, as substâncias não possuem janelas. Assim, a plenitude do universo não pode operar como princípio explicativo último do perspectivismo, mas só pode ser compreendida como uma maneira de reforçar a dedução em outra ordem, respeitando a dupla via de

as mônadas consistem nas suas percepções e dado que todas elas possuem o mesmo conteúdo perceptivo (o universo inteiro), a diferenciação que se dá entre elas só pode provir das perspectivas inerente às expressões de cada uma, do modo como elas representam o mesmo mundo. Elas individualizam-se, portanto, pelos respectivos pontos de vista.

⁵ A natureza própria da verdade, pela qual todo predicado deve poder ser reportado a um sujeito, exige que haja substâncias simples, isto é, sem partes.

⁶ *Monadologia*, § 3.

⁷ proposição 8 do *Discurso de Metafísica*.

explicação que o autor tem por costume utilizar – a via mecanicista e a via metafísica. Tomada rigorosamente, a perspectiva de cada mônada considerada como ponto de vista espacialmente situado traria problemas de compreensão, tais como a difícil conciliação que haveria com a consideração de que os espíritos também seriam, além de espelhos do universo, espelhos de Deus, o qual, por sua vez, se encontra fora do espaço e do tempo.⁸

O mesmo parece ocorrer com outra formulação que Leibniz utiliza ao tratar do perspectivismo. Ele a expõe deste modo: “toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de toute l’univers, qu’elle exprime chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde.”⁹ Assim, quando o filósofo expõe o ponto de vista por uma analogia com as diferentes representações que uma cidade possui segundo a situação daqueles que a observam, ele está servindo-se de uma metáfora que não pode ser empregada de modo absoluto. É importante notar que o próprio Leibniz faz questão de demarcar o sentido figurado da imagem, demarcação que é bem salientada pelo uso da expressão “à peu près”

Ora, como cada substância deve conter em si mesma, na forma de predicados, tudo o que lhe sucede, parece ser vital para a compreensão do perspectivismo a assinalação do território ao qual pertence: o metafísico. Com efeito, se cada mônada reflete o universo inteiro sob determinado ponto de vista, se cada uma expressa de maneira tão

⁸ Com efeito, se cada mônada possui um ponto de vista espacialmente situado, espelhando o universo inteiro, porém com mais distinção em relação aos corpos próximos ao seu, como os espíritos poderiam espelhar também Deus, que se encontra fora do espaço e do tempo? Parece que há uma certa incompatibilidade se ambas as afirmações são tomadas ao pé da letra: como o espírito, cujas percepções se reportam a uma perspectiva espacial e temporalmente situada, poderia alcançar as verdades eternas e necessárias? Com efeito, este é um problema que me limito a apontar, sem desenvolvê-lo.

⁹ *Discurso de Metafísica*, proposição 9.

regrada quanto a do universo toda a seqüência das ocorrências exteriores a ela, se, enfim, cada substância exprime, mesmo que confusamente, um conteúdo infinito, envolvendo não só o presente, como o passado e o futuro, é porque tudo isto é próprio de sua natureza. Por um lado, considerando-se o preceito de que em toda proposição verdadeira o predicado deve estar contido na noção do sujeito, a própria mônada deve ser a fonte de suas percepções. Por outro, pelo princípio de identidade dos indiscerníveis, não há nunca dois seres iguais no universo, e, portanto, duas substâncias não poderiam expressar da mesma forma: se, de um lado, todas encerram o mesmo conteúdo, elas o expressam, contudo, de modos diferentes, encadeando os acontecimentos do mundo de maneira peculiar que as distinguem das demais.

É também através do princípio de identidade dos indiscerníveis que a questão do perspectivismo é reconduzida ao plano metafísico pensado do ponto de vista da criação. Este princípio, com efeito, liga-se intimamente ao de razão suficiente e ao do melhor: como tudo o que existe é fruto da escolha divina, não haveria razão para que dois seres reais e indiscerníveis encontrassem-se no universo, pois se tal ocorresse não haveria motivo para Deus escolher um de preferência a outro. Ou seja, dois seres ou duas situações existentes e absolutamente semelhantes infringiriam o princípio de razão suficiente, pois, neste caso, a escolha divina recairia na indiferença. O mundo criado é resultado da combinatória divina que, submetida à sua sabedoria, aparece como concretização do melhor. Neste contexto, o perspectivismo aparece como via pela qual o máximo de variedade é conciliada com o máximo de ordem: “c’est comme si Dieu avait varié l’univers autant de fois qu’il y a d’âmes, ou comme s’il avait créé autant d’univers en raccourci convenants dans le fond, et diversifiée par les apparences.”¹⁰ Ou seja, ao mesmo tempo que a copiosidade é efetivada pelos infini-

¹⁰ LEIBNIZ. *Lettre à la Reine Sophie-Charlotte in Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes (1703-1716)*. Paris: Garnier-Flammarion, 1996.

tos pontos de vista, a unidade é garantida porque todas expressam o mesmo conteúdo, isto é, remetem a um mesmo universo. Todos os seres criados, com as suas respectivas percepções, concordam entre si, pois representam o mesmo mundo. E, no entanto, as substâncias diferenciam-se essencialmente uma das outras por suas representações, pelas perspectivas que lhes são próprias. Assim, o fato de que cada mônada expressa todo o universo de um determinado modo que lhe é particular mostra-se resultado do princípio de conveniência, pelo qual Deus cria o melhor dos mundos possíveis.

Enfim, o perspectivismo parece ser apenas adequadamente compreendido na esfera da metafísica. Se por um lado Leibniz evoca para o tratamento da questão as duas vias de explicação – a mecânica ou eficiente e a finalista – ele mesmo parece atribuir uma certa superioridade epistemológica à segunda quando se trata de questões mais gerais e fundamentais como esta.¹¹ O perspectivismo diz respeito à própria essência da mônada, sendo, portanto, anterior aos fenômenos. Isto é: na medida em que faz parte da natureza das substâncias criadas, o perspectivismo não está no plano fenomênico. Além disso, ele só adquire pleno sentido quando entendido como parte dos desígnios divinos, ou, o que é o mesmo, como consequência do princípio do melhor – um dos principais preceitos metafísicos de Leibniz.

¹¹ Se por um lado, a causalidade eficiente é a mais adequada para a explicitação dos fenômenos particulares, por outro ela é insuficiente quando se trata de questões mais gerais. Ora, as séries causais são infinitas e nunca chegam ao término, sendo incapazes de fornecer um fundamento por elas mesmas.

Nuance democrática

Cristina de Souza Agostini.

Orientador: Roberto Bolzani Filho
FAPESP

“Porque influenciar uma pessoa é emprestar-lhe a nossa alma. Essa pessoa deixa de ter idéias próprias, de vibrar com as suas paixões naturais. As suas qualidades não são verdadeiras. Os seus pecados, se é que existe o que se chama pecado, vêm-lhe de outrem. Essa pessoa torna-se o eco da música de outra pessoa, intérprete de um papel que não foi escrito para ela. A finalidade da vida é para cada um de nós o aperfeiçoamento, a realização plena de nossa personalidade. Hoje, cada qual tem medo de si próprio; esquece o maior dos deveres: o dever que tem para consigo mesmo.” (Oscar Wilde. *O retrato de Dorian Gray*)

Pretendo apresentar o diagnóstico de Sócrates acerca do regime democrático ao longo da *República* de Platão. A partir daí e após uma breve distinção entre democracia antiga e democracia moderna –para não incorrerem em anacronismos -, tentarei nuançar como, apesar das diferenças existentes entre a Antigüidade e nossa “modernidade”, entre a cidade grega e o Brasil e entre Platão e nós, a crítica do filósofo à sua sociedade ainda nos dá instrumentos para pensarmos acerca de nossa política contemporânea. Como os escritos do pensador grego são capazes de motivar questionamentos sobre uma

(des)organização tão distante cronologicamente da sua, ou seja, sobre a sociedade moderna.

A *República* de Platão, juntamente com a *Política* de Aristóteles, mais do que uma descrição sobre a vida política na Grécia Antiga ou conselhos para uma boa administração, contém análises críticas que se propõem a alcançar o fundamento da relação da *pólis* com seus indivíduos.

Encontra-se delineado por Sócrates, na *República*, um modelo ideal político constituído por cidadãos felizes e justos, no qual quem ocupa o cargo supremo das decisões referentes à cidade e à vida de seus habitantes é aquele que por justiça exerce tal função. Esse modelo tem como suporte a noção de que uma vida feliz reside em se fazer aquilo para que, por natureza, cada um está apto. Desse modo, justiça significa seguir a inclinação natural: é-se justo ao fazer aquilo para o qual naturalmente se é dotado.

Entretanto, a natureza necessita de aperfeiçoamento, através de instrumentos pertinentes que retoquem as disposições dos indivíduos. O marceneiro deve aprender a tirar medidas, cortar madeira, lixar, envernizar; enfim, todo o aparato necessário para o fabrico dos artigos de sua profissão. Ele não nasce com a régua e a serra nas mãos; porém, dispõe de maior capacidade para o aprendizado e conseqüente exercício no ramo da carpintaria. De outro modo, o mesmo acontece com o sapateiro, o cozinheiro, o artesão e todas as outras atividades. A cidade ideal prescreve cidadãos felizes porque são justos, ou seja, seguem a máxima “a cada um o que lhe é devido”

Assim, percebemos mais claramente o que antes foi dito sobre o chefe da cidade platônica. Este ocupa o posto supremo das decisões sobre os rumos da *pólis*, porque é naturalmente dotado para isso. E vai além: ele dedica a vida ao conhecimento do belo e do bom, preocupa-se em atingir a verdade para o estabelecimento das leis, coloca acima de sua figura o bem-estar da comunidade em que é rei. Tem como parâmetro de decisão um mundo no qual não há possibilidade nem variação: há somente perfeição. Pupilos com tal tutor são os mais fe-

lizes, pois as decisões que influenciam suas vidas são tomadas tendo em vista apenas o acerto: o risco de falha é mínimo.

Todavia, esse tutor precisa de muito estudo e disciplina. Tem a dialéctica como caminho que permite ascender à verdade imutável de cada ser, equilibra música e ginástica na justa medida, para que alma e corpo convivam harmoniosamente.

O indivíduo em questão, o melhor dentre todos, como se sabe, é o filósofo:

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes (...) não haverá tréguas dos males (...). Efetivamente, é penoso ver que não há outra felicidade possível, particular ou pública.¹

Desse modo, traça-se a única saída para uma política não degradada: a monarquia ou aristocracia filosóficas, ou seja, ao longo do diálogo platônico compreende-se que um regime virtuoso necessariamente tem como chefe supremo um ou mais filósofos e o que está fora disso, na mesma medida de necessidade, é corrupto, degenerado e prestes a tornar-se algo pior.

Trilhando o caminho dessa argumentação, não precisaremos chegar ao livro VIII da *República*, no qual as degradações políticas são centrais, para constatarmos a visão negativa lançada sobre a democracia por Platão. O regime democrático é aquele em que o poder de decisão política encontra-se nas mãos do povo. Todos os cidadãos que se reúnem em assembléia podem opinar e votar. A inclinação e conseqüente aprendizado da ciência política por meio de árduo estudo, dedicação e, além disso, que esse estudo só possa ser feito por aqueles naturalmente dotados para o encaixe político: tais idéias não encontram lugar na democracia. Nela, quando se trata de questões referentes à *pólis*, todos os cidadãos possuem virtude para participar das discussões. As diferenças materiais, de status ou nome desaparecem e

¹ PLATÃO. *A República* (473d).

dão lugar à igual medida de opiniões. A democracia exclui a idéia de um saber político restrito a poucos, ao contrário, assevera “que não é arte que se aprenda”²

O livro VI da *República*, no qual a distinção entre sofista e filósofo é traçada, serve para pensarmos no papel que saberes como a retórica e a sofística exercem na educação da cidade democrática e como são, por conseqüência, incompatíveis com a cidade ideal.

O sofista é a figurinha carimbada dos diálogos platônicos. Ora aparece como “particular mercenário”, ora como “caçador de jovens ricos”. É aquele que cobra pelo ensino das doutrinas da maioria, chamando a isso ciência.³ A personagem do sofista não tem como propósito procurar ou ensinar a verdade. Sua ministração consiste em incutir a capacidade de argumentação sobre qualquer assunto, sem o necessário conhecimento para tal, através dos instrumentos de retórica. Seus alunos buscam a arte da persuasão, sem que isso implique verdade ou falsidade. Num mundo contingente como o democrático, no qual as escolhas feitas hoje podem ser rejeitadas amanhã, o discurso deve dar conta de persuadir o auditório sobre o que, no momento, aparece como a melhor decisão a ser abraçada. O sofista é aquele que move o *páthos* dos ouvintes, emociona-os. Na mesma proporção em que é capaz de fazê-los sentir-se no apogeu da existência, ao contrário, consegue que se detestem e reneguem o dia em que nasceram.

Entretanto, para que atinja esse resultado, ele precisa ter o conhecimento de seu público, e a metáfora do grande animal em 493b serve para explicar como isso acontece:

É como se uma pessoa, que tenha de criar um animal grande e forte, aprendesse a conhecer suas fúrias e desejos, por onde tocá-lo, e quando é mais intratável ou mais meigo, e porquê, e cada um dos sons que costuma emitir a propósito de cada coisa, e com que vozes dos outros se amansa ou irrita...

² PLATÃO. *A República* (488b).

³ PLATÃO. *A República* (493a).

Nesse sentido, o sofista deve sempre estar junto à multidão para observar e cativar. Ele é o “amigo-adorador” das massas e visa ensinar o compêndio da sua própria convivência com elas. A educação empreendida por essa personagem e a posição que ela ocupa na democracia apresenta extrema pertinência a esse regime que, tendo como cerne a participação popular, necessita de várias vozes. Para que as decisões sejam tomadas de maneira ponderada, é preciso que haja o convencimento das massas acerca da utilidade ou inutilidade de determinada proposta apresentada durante as assembleias. É preciso que os cidadãos entrem em acordo por meio do voto, mas antes precisam refletir sobre a escolha a ser feita, o que ocorre por meio da confrontação de argumentos que se dispõem a defender as partes em questão. Daí, então, o papel fundamental da retórica na democracia: ela mostra os dois lados possíveis para uma decisão que, contudo, só poderá ter sua eficácia constatada após a implementação.

Portanto, percebemos o estatuto vampírico que sofista e sua bagagem retórica ocupam na política, segundo Platão. A personagem que, como vimos, apresenta relevância na democracia, por outro lado, não se coaduna com termos como justiça, educação e felicidade; justamente porque tais termos são impensáveis no regime democrático. Já que o sofista legitima essa forma política corrupta, por consequência é tão degradado quanto ela. Além disso, utiliza-se do discurso em que a cadência das palavras está à mercê da vontade do orador, ou seja, é retórico, diferentemente do modelo argumentativo platônico, a dialética, em que as palavras não se submetem à vontade particular, mas somente à verdade una e imutável. Logo, o sofista e seu objeto de ensino não encontram lugar na cidade em que o filósofo é rei, pois esta não é democrática.

O livro VIII da *República*, como anteriormente dito, analisa as transformações políticas e, conseqüentemente, as degenerações:

a democracia surge, penso eu, quando após a vitória dos pobres, estes matam uns, expulsam outros, e partilham igualmente com os que restam o governo e as magistraturas, e esses cargos são, na maior parte, tirados à sorte.

Em 557 a, o regime do povo aparece como aquele em que os pobres são vitoriosos e os ricos perdedores. A cidade democrática apresenta divisão: constituída por ricos e pobres, deixa de ser uma para tornar-se duas. Assim, o livro VIII assume grande importância aqui, pois nele podemos ver como os termos anteriormente arrolados: “justiça, educação e felicidade”, excluem-se mutuamente do regime democrático e por que, necessariamente, este deve ser censurado por Platão.

Na aristocracia filosófica tudo se passa de maneira ordenada e necessária. Em função da metafísica, exposta no livro VII da *República*, chega-se à conclusão de que o único indivíduo que tem o dever de assumir o comando da cidade é o filósofo. A necessidade dessa afirmação apóia-se na noção de justiça: para que o cidadão a exerça, necessita dedicar-se àquilo para o qual naturalmente foi dotado. Por meio da educação filosófica, o chefe seguirá sua natureza e, desse modo, será justo, proporcionando a felicidade da *pólis*. Uma comunidade sem fragmentação, na qual não existem ricos ou pobres, mas sim, pessoas felizes e irmanadas que não fazem o que têm vontade, mas aquilo para que suas capacidades naturais se prestam. Desse modo, encontramos unidade e necessidade na cidade platônica. Nada se passa por acaso, nem decorre de qualquer desejo contingente: a metafísica deve legitimar a política que, por sua vez, salva a cidade por meio da filosofia. Há felicidade porque há justiça e conseqüentemente educação –no sentido platônico do termo. Não se pensa nesses conceitos de forma isolada: cada um engendra o outro com ordem e necessidade. Sem justiça, não há felicidade; sem educação, não há justiça.

A cidade democrática “estará cheia de liberdade e do direito de falar” e “onde houver tal licença, é evidente que aí cada um poderá dar à sua própria vida a organização que quiser, aquela que lhe aprouver”⁴ Portanto, o molde democrata mostra-se desprovido de

⁴ PLATÃO. *A República* (557b).

qualquer ordem ou necessidade; baseia-se na indeterminação, desordem e bagunça. Tal cidade não pode ser justa: cada qual, ao fazer o que lhe dá na telha, renega a natureza para a qual realmente apresenta aptidão e, por conseguinte, abre mão do bem-estar e da salvação. Assim, o desmonte da cidadela do povo feita pelo filósofo antigo assume perfeita coerência com sua doutrina e seu modelo de *pólis*.

Contudo, a bomba arremessada sobre esse regime corrompido tem poder de destruição de maior alcance. Em 557c, Sócrates compara às crianças e mulheres as pessoas entusiasmadas com a democracia. Ou seja, aqueles que julgam tal espécie de governo como a mais bela, não passam de débeis. Tanto as crianças quanto as mulheres não sabem tomar conta de si próprias, muito menos têm idéia do que seja melhor para a condução de uma cidade. (Não por acaso, ambas não participam das assembléias democráticas, já que não possuem o estatuto de cidadania). Enquanto os pequenos necessitam dos pais para tomarem as decisões por eles, as mulheres necessitam de seus maridos. Assim, os democratas, por não saberem dar rumo adequado a sua existência, porque não têm vaga idéia do verdadeiro bem, sentem-se embevecidos com o “manto de muitas cores, matizado com toda espécie de tonalidades”⁵ que é a constituição democrática. Constituição esta em que “o fato de não haver necessidade alguma de mandar neste Estado, ainda que se seja capaz de o fazer, nem de ser mandado, se não se quiser, nem de combater, quando os outro combatem, nem de estar em paz, quando os outros estão, se não se desejar a paz; nem, além disso, ainda que alguma lei impeça que se seja governante ou juiz, se deixe de governar e julgar...”, aparece divina e deliciosa a quem experimenta. A sensação de liberdade no que concerne ao caminho que cada um pode seguir e as resoluções que irá tomar é peça-chave na democracia. Por meio desse sentimento, ela seduz aqueles que não comandam suas ações e paixões, sugerindo-lhes que, ao contrário, fazem-no muito bem.

⁵ PLATÃO. *A República* (557c).

Em meio a tamanha liberdade, os cidadãos vagueiam despercebidos pela cidade. Não se importam uns com os outros, pois a satisfação de seus prazeres adquiriu maior relevância que a vida pública. Além disso, no que se refere à vida política, não fazem conta da preparação com que se vai para tal carreira e “só prestam honras a quem proclamar simplesmente que é amigo do povo”⁶ A democracia joga no esgoto a dedicação, a educação e o conhecimento políticos ao enunciar que para se ter parte no governo não se precisa de uma “natureza extraordinária”, muito menos do aperfeiçoamento de tal natureza.

Uma situação em que todos os componentes de justiça, felicidade e educação são abortados em prol da lisonja das massas, para que tenham suas vontades satisfeitas, não passa de um modo caprichoso e instável de governo. Ao gabar-se da isonomia com que trata seus habitantes, só reforça sua falta de razão: ela “reparte a sua igualdade do mesmo modo pelo que é igual e pelo que é desigual”, ou seja, não é justa, pois não distribui o quinhão devido a cada um segundo o que a natureza prescreveu. É o regime da confusão dos seus atributos, “designando a insolência por boa educação, a anarquia por liberdade, a prodigalidade por generosidade”⁷ Até aquilo por que mais se elogia não tem elogio, porque não faz parte de si. Uma tal modalidade “aprazível, anárquica e variegada”⁸ não significa que seja livre, muito menos feliz.

Ao invés de unir as pessoas, a democracia proporciona o inverso. Tendo o cidadão tamanha falta de governo para fazer o que bem lhe aprouver sem tecer demais considerações acerca do Estado em que vive, privilegia sua “vida privada” em relação aos assuntos da *pólis*. Talvez a maior crítica que o livro VIII faça à democracia seja aquela em que torna “a mais bela das constituições” no ponto alto da antipolítica. Enquanto o modelo ideal platônico conta com uma co-

⁶ PLATÃO. *A República* (558b).

⁷ PLATÃO. *A República* (560e).

⁸ PLATÃO. *A República* (558c).

munidade de mulheres, crianças e, principalmente, de felicidade; enquanto a figura particular dos indivíduos se apaga para fazer prevalecer os interesses do Estado, isto é, da população constituinte da cidade, o regime que entrega o cetro ao povo coloca uns contra os outros. Pensando estarem no mesmo patamar para a proposta ou aprovação de leis, rivalizam porque todos acreditam ter “razão” O papel primordial da política, aproximar as pessoas para a formação de um Estado no qual não haja privilégios nem rixas para o alcance da suprema felicidade, vira pó nos pés democratas. Eles são a despolitização, o caminhar para trás de qualquer Estado, pois afastam os indivíduos do bem-comum para dar vazão às particularidades.

Um estado fragmentado como o democrático não faz nada além de espelhar o cidadão que ele abriga. Este, por sua vez, “passará cada dia a satisfazer o desejo que calhar, umas vezes embriagando-se e ouvindo tocar flauta, outras bebendo água e emagrecendo, outras ainda fazendo ginástica; ora entregando-se à ociosidade e sem querer saber de nada, ora parecendo dedicar-se à filosofia. Muitas vezes entra na política, salta para a tribuna e diz e faz o que adregar. Um dia inveja os militares, e vai para esse lado, ou os negociantes, e volta-se para aí. Na vida dele não há ordem nem necessidade; considera que uma vida desta é doce, livre e bem-aventurada, e segue-a para sempre”⁹ Portanto, assim como a cidade amante da igualdade contém em si todos os *dégradés* possíveis de todas as constituições, do mesmo modo como é impossível falar em unidade quando esta cidade está em pauta, a alma do homem pertencente a esse habitat não é uma. “Ele é o homem belo e furta-cores”,¹⁰ um “mix” de todas as atividades, desejos e prazeres. Não comporta em si um indivíduo, mas todos que couberem. Se a cidade em que vive é esparsa e múltipla, isso resulta de sua alma que, também assim é. A crítica platônica põe o dedo na ferida e até hoje nos dá muito a refletir sobre nossa sociedade democrática atual.

⁹ PLATÃO. *A República* (561d/e).

¹⁰ PLATÃO. *A República* (561e).

Contudo, para tomarmos o filósofo antigo como referência para nossas indagações contemporâneas, é necessário levarmos em conta que muita coisa mudou ao longo da história das instituições democráticas. Se eu me dispusesse a investigar a fundo tais mudanças, fugiria completamente à proposta de minha pesquisa e, por isso, me contentarei em expor um nuance distintivo entre democracia antiga e democracia moderna, para que a argumentação seja pertinente.

A democracia antiga era direta, o que equivale a dizer que todos os cidadãos tinham direito à participação nas assembleias, dando suas opiniões e votando. As mulheres, escravos, estrangeiros e crianças estavam excluídos, pois não possuíam cidadania. A democracia ateniense pressupõe cidadãos no mesmo patamar quando o que está em jogo é a *pólis*. Não há saber específico na política e, então, qualquer um está em condições de ser sorteado para quaisquer atividades.

Nossa democracia é representativa, ou seja, delegamos o poder de decisão àqueles que escolhemos mediante o voto e que devem aprovar, vetar ou apresentar leis, segundo “desejaríamos”. É uma forma de governo em que “o poder emana do povo” para selecionar aqueles que ocuparão os cargos do executivo e legislativo conforme o que julgamos melhor.

Apesar destas democracias tão longínquas temporalmente e diferentes na estrutura, a crítica platônica à sua democracia nos dá muito a pensar sobre a nossa e não precisamos ir muito longe para isso. Basta olharmos ao nosso redor: o desinteresse generalizado com a política atual. Enquanto muitos consideram um fardo ter de votar, outros votam no “uni-duni-tê” e ainda alguns não sabem para que serve a política.

As relações entre os indivíduos são impessoais, no sentido em que o envolvimento com o outro em determinados âmbitos separa indelevelmente vida pública e privada. Cada qual tem sua vida particular e não admite a intromissão de outrem. Não há bem comum, mas, ao contrário, a busca pela satisfação dos prazeres pessoais e o direito a isso é freqüente na vida democrática.

Acrescenta-se a esse fato a velha noção do comando popular que deu as caras no discurso de posse de nosso presidente Lula: “Estaremos atentos para que essas negociações (...) não criem restrições inaceitáveis ao direito soberano do povo brasileiro de decidir sobre seu modelo de desenvolvimento” Quem continua a pilotar o navio é a multidão na mesma medida em que esta ainda deve ser agradada: “De pouco valerá participarmos de esforço tão amplo e em tantas frentes se daí não decorrerem benefícios diretos para o nosso povo”; e também elogiada, já que “Este é o país do novo milênio, pela sua potência agrícola (...), mas sobretudo pelos dons e poderes do seu povo” Não por acaso a frase final desse discurso encerra um misto de bajulação, retórica e amizade ao dono da nau: “Viva o povo brasileiro” Entretanto, poderíamos esperar algo diferente em outro molde de governo, ou seja, um discurso no qual o povo não figurasse ser o centro das atenções? Além disso, qual o sentido em atribuir à democracia a busca pela satisfação dos prazeres pessoais e o desinteresse pela política na sociedade moderna? Será isso exclusividade de um determinado regime?

Talvez devamos nos questionar se o espaço que a vida pública ocupa em nossa vida pode ser, de alguma maneira, comparado ao que outrora era para os gregos; levando em conta, o tamanho de nosso mundo em relação ao deles.

Contudo, ainda há possibilidade de uma verdadeira participação política na democracia? Será que existe um modo de tecermos uma crítica à nossa estrutura de poder e mesmo assim continuarmos a ser democratas? Talvez seja em decorrência disso que nosso regime efetivamente se faça: em nossa reflexão, argumentação e questionamentos. Se ele nos dá oportunidade para isso, para pensarmos criticamente sobre ele, nós que não temos metafísica, quem sabe não possamos algum dia aperfeiçoá-lo, lapidá-lo, matizá-lo com os mais lindos tons, tendo como paradigma os mínimos detalhes de nossa vida política?

Bibliografia

- CHAUI, M. *Introdução à história da filosofia. Dos pré-socráticos a Aristóteles*, v. I. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- FINLEY, M. *Democracia antiga e moderna*. Trad. Sandra Bedran e Waldea Barcellos. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Política*. In: Moses Finley (Org.). *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Trad. Yvette Vieira Pinto de Almeida. Universidade de Brasília, 1998.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- WILDE, O. *O Retrato de Dorian Gray*. Trad. Marina Guaspari. São Paulo: Publifolha, 1998.

A fenomenologia de Husserl como herança científica

Fabrício Klain Cristofolletti

Orientador: Prof. Dr. Marco Aurélio Werle
PET-USP

Frisou-se com muita ênfase (como Sartre, por exemplo) o modo como, depois da fundamentação que Husserl faz da fenomenologia transcendental nas “*Idéias I*”,¹ esta filosofia se encontraria ainda ingenuamente nos limites da crítica da possibilidade do conhecimento, como ela tenderia a permanecer puramente anterior ao mundo no sentido bruto, como Husserl cairia ainda em um subjetivismo ou idealismo. Ora, talvez fosse igualmente interessante ver o caminho inverso das leituras existencialistas. Em outras palavras, o objetivo aqui não é mais uma vez examinar o já saturado legado de Husserl na área da metafísica ou ontologia, mas ver suas repercussões no âmbito da lógica. Seria ver como antes do nascimento e de seu primeiro desen-

¹ HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, Max Niemeyer, 1913, p. 1-323. Obra dividida em três volumes que apresenta a fenomenologia pelo seu princípio e com exemplos resumidos; bem como a idéia da fenomenologia transcendental. As *Idéias II* estuda os problemas da constituição da coisa física, já as *Idéias III* funda a filosofia primeira sobre a fenomenologia.

volvimento na “Idéia da Fenomenologia” (1907)² e na “Filosofia como ciência de rigor” (1911),³ Husserl reivindicava justamente que a ingenuidade seria não observar primeiramente a necessidade de críticas do conhecimento (que faltava tanto à psicologia da época), a elucidação *total* dos obscuros fenômenos lógicos e matemáticos que habitavam a filosofia, mas que, se adequadamente remanejados, poderiam ainda continuar como instrumentos úteis à edificação de um âmbito filosófico essencial e rigorosamente científico.

Husserl enxergava o esforço dos filósofos psicologistas de sua época na tentativa de encontrar um fundamento material ou uma *realidade efetiva* (*wirkliche Wirklichkeit*) para manipular empiricamente o psíquico, mas se realmente desejamos a filosofia (que não se leia por extensão tudo que é seguido dela, como as ciências objetivas, por exemplo) como um estudo rigoroso, deve-se primeiro achar o fundamento de toda ciência possível, o método e seu correspondente campo de estudo. Começemos a entender como esses pontos serão em termos gerais desde da “*Filosofia da Aritmética*” (1891)⁴ – apenas em forma de embriões e ainda sob influência de Brentano; até os seus últimos livros – já como fenomenologia transcendental, respectiva-

² Idem, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Editado por Walter Biemel. Hague, Martinus Nijhoff, 1973. Como uma introdução aos *Fragments da fenomenologia e da crítica da razão*, essas cinco lições tinham sido pronunciadas por Husserl em Gotingen, de 26 de abril a 2 de maio de 1907. Husserl naquele momento passava por crises acadêmicas que o fizeram repensar sua situação diante da filosofia.

³ Idem, “*Philosophie als strenge Wissenschaft*.” In: *Logos* 1, Tübingen, 1910-11, p. 289-341.

⁴ Idem, *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Erster Band. Halle-Saale, C.E. M. Pfeffer (Robert Stricker), 1891. Brentano foi o mestre de Husserl em filosofia, nasceu em 1838 e morreu 1917. Investigou as questões metafísicas por análises lógico-lingüísticas. Seus estudos no campo da psicologia apresentaram o conceito de “intencionalidade”, que teria uma influência direta sobre Husserl, a qual define a apreensão não como um conteúdo da consciência, mas como sendo o visar, o referir-se a algum objeto.

mente, os conceitos de fenomenologia, descrição e redução fenomenológicas e o de consciência. Mas a intenção aqui é apenas trilhar parte desse caminho invertido, é ver como progrediu o pensamento husserliano de 1891 a 1911, da “*Filosofia da Aritmética*” até “*A idéia da fenomenologia*” e “*Filosofia como ciência de rigor*” e deixar para outra ocasião o ingresso de Husserl à teoria definitiva da fenomenologia como filosofia transcendental, análise esta que depende da leitura dos livros posteriores. Devido à brevidade deste artigo, não faremos, infelizmente, um exame das “*Investigações Lógicas*” (1900-01),⁵ pois esta obra, apesar de se situar dentro do período escolhido, é demasiado extensa para abordarmos suficientemente as suas relações com as outras obras citadas, postergando-se esse estudo para uma outra ocasião.

Como então se poderia elucidar a filosofia de Husserl sem focar as interpretações ontológicas de filósofos posteriores inspiradas na fenomenologia? A resposta parece ser a necessidade de deslocar o foco da metafísica para um olhar interior à lógica husserliana.

Vejamos como essas três obras citadas se implicam reciprocamente. Lendo a “*Filosofia como ciência de rigor*”, percebe-se claramente que o objetivo de Husserl é reorientar a filosofia atual a um molde científico. Que se entenda por isso que o autor conceberá a filosofia como inseparável da idéia de ciência geral, da idéia de um sistema ou estrutura geral absolutamente necessária e clara no maior grau possível de imanência.⁶ A filosofia, para Husserl, deveria ser cientificamente rigorosa antes de tudo. Deve-se enfatizar aqui a generalidade e o rigor que a filosofia científica exige, para, sobretudo, evitar mal-entendidos. Um mal-entendido seria filiar o autor junto a filósofos da modernidade que já reclamavam da falta de cientificidade na

⁵ Idem, *Logische Untersuchungen*. Halle, Max Niemeyer, 1900-1901.

⁶ “Imanência” é utilizada aqui porque é o nome da região que a fenomenologia estudará depois que Husserl tiver colocado o “mundo natural” e a transcendência entre parênteses pela “redução fenomenológica”

filosofia medieval. Por que Husserl quer ainda reivindicar essa idéia de Ciência? Parece que, de algum modo, a raiz disso foi alguma novidade ímpar na filosofia e que está *explícita*, por exemplo, na obra “*Idéia da Fenomenologia*” A novidade que Husserl descobriu foi em parte devido à situação em que se encontrava a filosofia na época e também pela herança de Brentano, a “intencionalidade”, que permitia seu mestre se separar do empirismo inglês e do kantismo acadêmico (pois ele distinguia ali a lógica da psicologia).

Nossa investigação se iniciará pela primeira parte da novidade. A filosofia no começo do século XX vinha deixando-se tomar substancialmente sua importância pela ascensão da psicologia como ciência do psíquico desde os estudos de J. St. Mill até os de Hamilton, Sigwart, Wundt, etc. O prestígio estava se perdendo por causa de um crescente *psicologismo* dentro da filosofia, os filósofos estavam sendo tomados por uma atitude naturalista e mais precisamente, disse Husserl, de uma visão psicologista. O psicologismo propunha uma ciência do psíquico fundada e realizada nos dados naturais, físicos e empíricos da mente. Aliás, não foram somente os intelectuais psicologistas que exerciam essa atitude natural, mas todo o pensamento moderno desde Galileu permaneceu nela; alguns filósofos mais abstratamente, como Descartes, ou mais na vertente empirista, como Hume e Locke. Mas todos, sem exceção, sempre cindiam sujeito e objeto, entendimento e sensibilidade ou em uma só frase: concebiam o objeto como um conteúdo do sujeito. O psicologismo se limita a estudar as premissas naturais e empíricas, pretendendo, assim, meramente substituir a Filosofia pelas leis exatas do Tempo e do Espaço, porque a Natureza seria precisamente a unidade destes dois elementos. Ele se esforça em transformar toda a idealidade dos princípios lógico-formais em leis naturais do pensamento. Isso, para Husserl, é um contra-senso, pois é impossível a consciência, o psíquico e as idéias serem compreendidos a partir de experiências e juízos *empíricos*. Se aceita a linha de pensamento naturalística, a consequência presumível de qualquer mente sensata seria que a “única coisa razoável seria ne-

gar a própria Razão”,⁷ como no ceticismo antigo. Husserl entende então que “pelos seus pontos de partida, toda a ciência natural é ingênua”⁸.

Nota-se, com isso, que Husserl fará uma radical crítica ao psicologismo e à atitude natural que pode ser encontrada principalmente na “*Idéia de Fenomenologia*”, pois lá aparece a chave fundamental para a filosofia husserliana: a intencionalidade. Embora já tenhamos comentado, mesmo que ainda indiretamente, desde o começo do texto, os pontos principais desta obra, talvez seja melhor antes precisar um pouco mais a crítica ao psicologismo na matemática, que Husserl realiza em um livro anterior, a “*Filosofia da Aritmética*”, de 1891. Essa análise parece ser adequada para o que foi acima comentado, pois Husserl caracterizará justamente a obra como um “preparar somente, em uma série de ‘pesquisas psicológicas e lógicas’, os fundamentos científicos para uma tal construção a vir mais tarde”⁹ O intuito geral do livro seria “a questão de saber se é o domínio da enumeração, ou qual é o domínio conceitual, se é outro, que comanda a aritmética geral no sentido primeiro e originário”, “elucidar completamente, do ponto de vista lógico, o sentido verdadeiro da aritmética em geral” e “desenvolver ainda no tomo II uma nova teoria filosófica da geometria euclidiana, cujas idéias fundamentais têm uma estreita relação com as questões que devem ser discutidas a este respeito”¹⁰ Ora, Husserl não se esforçou para publicar o tomo II e deve haver uma razão forte pela qual a filosofia matemática tenha conduzido Husserl a uma vereda ainda não explorada: precisamente a idéia de fenomenologia. Vejamos então somente o que essas pesquisas teriam a fornecer não à aritmética, mas também à filosofia fenomenológica.

⁷ Edmund HUSSERL. *Filosofia como ciência de rigor*, Coimbra, Ed. Atlântida, 1952, p. 11.

⁸ *Ibidem*, p. 14.

⁹ *Idem*, *Philosophie de l’Aritmétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 3.

¹⁰ *Ibidem*, p. 6.

I. Análise da “Filosofia da Aritmética”

Sabe-se muito bem que a matemática foi a inspiração de Husserl a estudar filosofia, principalmente o conceito de “número”, o qual passava por grandes novidades enquanto ele ainda era estudante. A primeira abordagem feita sobre o conceito de “número” aparece pelo que a linguagem comum nos indicaria: os números se formam pela *enumeração* geradora de gêneros.

A enumeração mais simples seria a feita com os números de base (um, dois, etc.), depois haveria a enumeração de gênero (de uma única espécie, de duas espécies, etc.), e uma mais complexa seria a dos números de repetição (uma vez, duas vezes, etc.).

Embora alguns intelectuais como W. R. Hamilton e v. Helmholtz reivindicuem “para os números ordinais a superioridade sobre as enumerações, de tal forma que estas últimas deveriam surgir somente de aplicações especiais dos primeiros”,¹¹ diz Husserl que as enumerações só podem ser concebidas por uma idéia de quantidade, em outras palavras, de contagem indeterminável por direito.

Mas a indefinição da quantidade ainda não é o fundamento da formação dos números, há ainda a “ligação coletiva” Antes da “enumeração” – a qual é concretamente determinada – existe a abstração anterior sem limite algum, a “abstração quantitativa”; mas há ainda um tipo de abstração mais anterior ao âmbito de qualquer marca distintiva da quantidade: a “ligação coletiva” A “ligação coletiva”, ou em outras palavras, “os suportes da abstração, eles não são esses conteúdos singulares, mas são os conjuntos concretos enquanto *todos* [composições, também dirá Husserl], nos quais os conteúdos singulares se encontram reunidos”¹² “É cometer um mal-entendido dizer que os conteúdos singulares se compõem simplesmente de conteúdos singulares”, o que está presente antes deles é a ligação desses elemen-

¹¹ Ibidem, p. 13. No português o termo mais adequado seria “numeral ordinal”.

¹² Ibidem, p. 18.

tos. Quantidade e ligação coletiva não se confundem porque a quantidade é um processo abstrativo posterior e diferente, a quantidade “são essas ligações similares [similitude (*Gleichartigkeit*)], em todos os casos onde é questão de quantidades, que formam as bases da construção do conceito geral da quantidade”¹³ Com efeito, esse todo com o qual a ligação coletiva faz uma composição que é concreta, essa “concretude” não é conteúdo e nem surge como conteúdo na representação “como uma parte particular e notável por ela mesma. O todo é concreto, mas não é um dado concreto, o todo é um *continuum*”¹⁴ Os exemplos concebidos por Husserl são “as conexões entre os pontos de uma linha, os momentos de uma duração, as qualidades sonoras de um ‘movimento sonoro’, etc”¹⁵

Husserl preferirá então analisar a formação do número como processo de abstração, inspirado nessa idéia de “ligação coletiva”, que pode ser feito de maneira própria *ou* simbólica, como dizia Brentano. É importante frisar esse “ou”, porque embora Husserl comece primeiramente por examinar a base e a origem psicológica dos números próprios, ou seja, dos conjuntos de objetos singulares concretos dados de maneira determinada por eles mesmos um por um e agrupados em uma coleção; na verdade qualquer objeto representado singularmente ou genericamente pode ser abstraído simbolicamente. Não há limite para a abstração simbólica (tanto é verdade que se veja o desenvolvimento da aritmética pura).

É na aritmética que Husserl vê de forma muito clara essa falta de limite e é justamente esse ponto que a psicologia errou na tentativa de supri-la. A psicologia concordava ainda (e na matemática Frege foi um dos que também concordaram) com a escola empirista de J. St. Mill, o qual definia o “número” como um fato físico. Segundo Mill, “é impossível negar que duas maçãs são fisicamente separáveis de três,

¹³ *Ibidem*, p. 22.

¹⁴ *Ibidem*, p. 23.

¹⁵ *Idem*.

dois cavalos de um, e assim por diante, de tal maneira que eles são, cada um, um fenômeno visível, tangível e diferente”¹⁶ Ora, o apelo ao físico só pode ser um erro grosseiro, porque “duas maçãs podem sem dúvida ser fisicamente separáveis de três; mas dois juízos não são de três, nem duas possibilidades de três, etc”¹⁷

O autor, contudo, reconhece haver uma possível objeção à sua teoria: se as ligações coletivas são composições que formam os conteúdos, elas também devem formar a quantidade (o conjunto de conteúdos), mas a quantidade já não seria também uma composição de um todo, uma unificação, uma ligação, não só haveria nessas teses uma sinonímia de conceitos? A solução de Husserl será importantíssima.

Quando se pergunta qual [é] o gênero de unificação que há no conjunto, a resposta mais curta consiste no reenviar diretamente aos fenômenos¹⁸ (grifo nosso).

Husserl depois desenvolve as três objeções possíveis contra sua idéia e as critica. Vamos aqui apenas citá-las: a da “unificação de fenômenos parciais em cada consciência total”,¹⁹ a da “simultaneidade do Tempo” e da “coleção sucessiva única” A crítica husserliana é resumidamente que a tese sobre a consciência é falsa porque os fenômenos não são conteúdos que se identificariam a uma consciência, nem mesmo se fossem imediatos, parciais ou irrefletidos. “Não se tem o direito de confundir representações presentes [pretenso fenômeno

¹⁶ Idem.

¹⁷ Como veremos mais adiante, a *parcialidade* para Husserl não é uma anterioridade que visaria intencionalmente o todo, porque ela já é um tipo de interesse ou intenção de segundo grau (a separação ou distinção). Essa tese, a da consciência como já sendo um fenômeno não refletido, assemelha-se muito àquela usada por Sartre mais tarde, a da “consciência irrefletida” Cf. p.26-8 da “*Filosofia da Aritmética*”.

¹⁸ Edmund HUSSERL, *Philosophie de l’Aritmétique*, p. 33.

¹⁹ Idem, p. 36.

parcial ou imediato] com representações de alguma coisa presente [fenômeno verdadeiramente parcial], nem de representações passadas com representações de alguma coisa do passado”²⁰ A rejeição das duas outras teses – as quais uma é derivável da outra – é que “nós não fazemos sempre atenção às relações *temporais*, e é mesmo por essa razão que somos capazes de distinguir entre uma quantidade pura e simples e uma quantidade de conteúdos consecutivos (ou simultâneos) [recusa à terceira tese]. Constantemente este erro foi cometido de um lado, censurado de outro; perceber conteúdos temporalmente sucessivos, isso não quer dizer perceber conteúdos enquanto temporalmente sucessivos”²¹ [recusa à segunda tese, que é derivada da terceira] (grifo nosso). Exemplificando, “meu olhar erra aos arredores em direções diferentes, fixando ora tal objeto, ora outro, e suscitando assim múltiplas representações sucessivas. Mas um interesse particular é necessário para que seja retida por ela mesma a sucessão temporal”²²

Em decorrência dessas recusas, citaremos inteiramente a tese que Husserl formulará:

Se se tratasse somente de descrever o fenômeno que há quando nós nos representamos uma quantidade, então nós certamente deveríamos fazer menção das modificações temporais que conservam os conteúdos singulares, mesmo que em regra geral elas não façam ao objeto uma atenção particular. Se há na nossa representação um conjunto de objetos A, B, C, D então por ligação ao processo sucessivo pelo qual se forma o todo, D não é talvez dado finalmente senão enquanto representação sensível, enquanto que os outros conteúdos são simplesmente enquanto representações imaginárias, de uma maneira que é modificada no que concerne o tempo e também alias no que concerne ao conteúdo. Se no inverso nós vamos de D a A, o fenômeno então é outro. A significação lógica ultrapassa (*aufhebt*) todas estas diferenças. Os conteúdos modificados servem de signos, de substitutos para estes que não foram modificados. [Porém] no

²⁰ Ibidem, p. 37.

²¹ Ibidem, p. 38-40.

²² Ibidem, p. 38.

momento que nós construímos a representação do conjunto, quando o ‘por em coleção’ se desenrolou, mudanças se produziram, nós visamos (meinen) retê-los efetivamente e unificá-los, e assim o conteúdo lógico desta representação não é, por exemplo, D, [ou] C que acabou de ocorrer, [ou] B que tinha ocorrido mais cedo, [ou] até A que sofreu a mais forte mudança, mas ele [o conteúdo] não é nada senão (A, B, C, D); a representação se encarrega de cada um dos conteúdos singulares sem se ocupar das diferenças temporais nem [mesmo] de ordem temporal que se funde acima.²³

Citamos este trecho todo porque é precisamente ele que rejeita o conceito temporal de “número” que teve sua tradição iniciada por Kant e que ainda influenciava a psicologia. A sucessão temporal não pode servir de base porque ela já trata os fenômenos como representações ou representados.

(...) É necessário, quando mesmo em geral, fazer uma distinção entre o fenômeno enquanto tal e este ao qual ele nos serve ou o que ele nos significa (*was es uns bedeutet*); e, por conseguinte também entre a descrição psicológica de um fenômeno e a indicação de sua significação. O fenômeno é a base da significação, mas ele não é a significação ela mesma.²⁴

Apesar da recusa às teorias do número como representação temporal ser a mais difícil, Husserl criticará, também, F. A. Lange, intelectual que desenvolveu uma explicação do “número” pela “síntese espacial” e pela “síntese coletiva” Sobre a “síntese espacial”, Husserl a recusa imediatamente. “Duas maçãs continuam duas maçãs, que nós as desloquemos para a direita ou para a esquerda, para o alto ou para baixo. O número não tem precisamente nada a ver com a situação espacial”²⁵

Mas sobre a “síntese coletiva” ou “arquetipo das grandezas discretas” (como define Lange) são mais interessantes e fazem Husserl

²³ Ibidem, p. 46.

²⁴ Ibidem, p. 48.

²⁵ Ibidem, p. 49.

refletir se essa síntese seria como uma similitude típica (*bildlich*) entre grandezas como quantidade e número que consistiria em um ato psíquico que unificaria parte em um conteúdo de intenção espacial. Porém Husserl não tarda em perceber o equívoco que houve a respeito do termo síntese desde que Kant o definiu como o que “significa ao mesmo tempo o ato de ligar (a atividade de ligação) e o resultado do ato de ligar (o conteúdo da ligação)”²⁶ Segundo Kant, “o conceito de síntese não é adquirido por abstração a partir de conteúdos primários, mas somente por referência à atividade de ligação do entendimento”²⁷ Lange percebeu essa confusão de Kant no âmbito da experiência espacial e tentou corrigir o conceito de síntese apenas negando o de Kant: “nós adquirimos a representação da ligação do mesmo modo que toda outra representação, por análise e por abstração a partir dos conteúdos primários”²⁸ Lange permaneceu, desse modo, ainda na atitude natural, pois apesar de discordar de Kant, ele manteve o conceito nos mesmos termos psicologistas, estes que indevidamente “são deslocados ao fundo transcendental da vida que precede a consciência”,²⁹ mas onde nunca Lange deveria tê-los colocado. Para Husserl, as ligações dos conteúdos não são primeiramente dados por uma atividade espontânea do entendimento, nem pela abstração dos conteúdos simples; as ligações, quando se formam pela primeira vez, simplesmente ocorrem. Mas nada impede que, depois, por meio de um outro tipo de ligação, possa se criar ou religar. Criação só existe no âmbito da atividade mental. “Certamente, distingue-se de uma maneira inteiramente geral a atividade mental que religa, da relação ela mesma (por exemplo, o ato de igualar, da igualdade, etc.)”³⁰

²⁶ Ibidem, p. 50.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, p. 53.

²⁹ Ibidem, p. 57.

³⁰ Ibidem, p. 68.

Mas a ligação coletiva de Husserl, que ocorre no fundo transcendental das relações em geral, não deve ser confundida, por exemplo, com a “intuição psíquica interna” de Baumann. É verdade que para que os numerais surgissem *pela primeira vez* a partir de uma mente humana foi preciso uma criação mental, mas se tornados convenções, não há depois necessidade - no e para o fundo transcendental da experiência interna - de mais nenhuma criação. “De um lado os números devem ser de uma certa maneira puras criações mentais; e efetivamente isso é exato já que os números dependem de atividades psíquicas que nós exercemos sobre os conteúdos”.³¹ Mas isso não deve ser exagerado, como na tentativa de Baumann em querer fundar a base da enumeração pela idéia de intuição interna do espaço por abstração do mundo exterior. Isso é novamente cair em uma atitude naturalista da experiência primária. O conceito de “número” não tem nada a ver com o de “espaço”, a “intuição” do conjunto espacial não pode ser a intuição coletiva ela mesma.

Que também não se confunda a “ligação coletiva” de Husserl como se fosse uma dupla representação: da diferença ou *distinção* entre os objetos e da identidade de cada objeto com ele mesmo. Defensores dessa posição são Jevons, Sigwart e Shuppe e, para eles, “número” é ora uma representação da pluralidade ou das marcas distintivas dos elementos de um conjunto ora a forma vazia da diferença. É claro que será sempre possível já no âmbito simbólico querer distinguir objetos, “nós temos sempre o direito de nos fundar sobre os conteúdos singulares para formular juízos evidentes que enunciem que cada um dos

³¹ Utilizamos o termo “passível de” para indicar que o juízo de “diferença” não exige necessariamente atenção aos conteúdos para distingui-los, há, por exemplo, a representação concreta do conjunto, na qual “é somente exigido que cada um dos conteúdos que ela carrega seja notável por ela mesma, que ele seja separado; todavia não é absolutamente necessário fazer atenção às distinções de conteúdos, mesmo que muito freqüentemente isso possa se produzir” Cf. p. 72 da “*Filosofia da Aritmética*”. Mas mesmo assim, essa representação concreta está ainda na atitude natural.

conteúdos é diferente de cada outro; mas não é certo que *devamos* formular estes juízos”.³² A “diferença” não é fundamento do “número”, mas também não é um conteúdo notável ou posicional. Ela é apenas um juízo negativo sobre conteúdos passíveis³³ de tal juízo (no caso, conteúdos diferentes). Sobre a “diferença” vê-se também que não é um ato do entendimento como o termo “análise” pode evocar, é somente um juízo que só se realiza a partir de conteúdo passível de distinção.

Salienta Husserl também que todas essas críticas à teoria da “distinção” vale para a da “identidade” Nenhuma delas pode servir de fundamento à enumeração, a enumeração é uma atitude mental completamente distinta. A conclusão parcial a qual Husserl pode chegar então é que “a experiência interna não nos mostra absolutamente semelhantes atividades de juízo pelas quais os conteúdos singulares deveriam ser apreendidos como distintos eles dos outros quando nós os enumeramos; ela mostra, ainda menos, traços destas distinções de ordem superior”.³⁴

Fica claro então que a investigação husserliana deparará com a esfera dos fenômenos aos quais deve haver uma representação unitária que os *ligue* a um conjunto. Essa ligação é “a coleção [que] não pressupõe nenhuma espécie de comparação. Quando nós pensamos, por exemplo, o conjunto formado pelo pendulo, a tinta e a pluma, não precisamos começar por comparar estes conteúdos; ao contrário: para poder fazer isto devemos já os ter colecionado”.³⁵ A ligação coletiva é então uma

³² Edmund HUSSERL, op. cit., p. 73

³³ Ibidem, p. 81.

³⁴ Como veremos mais adiante “base” para Husserl são os fenômenos psíquicos, intencionais e complexos e “fundamento” são os fenômenos físicos, imediatos, primeiros e parciais.

³⁵ Como observa Jacques English na tradução para o francês, “contrariamente às aparências, esta palavra [*Inexistenz*] não quer dizer *não-existência*, mas *existência-em*, como presença do objeto intencionado na *intentio*” Cf. p. 84 da “*Filosofia da Aritmética*”.

relação diferente de todas as outras, ela é a base de qualquer representação e o conceito de “número” é só uma delas. É aqui então que Husserl se encontrará de frente a um tipo novo de ciência, a psicologia descritiva e essas relações como seu campo de estudo.

Em primeiro lugar, Husserl esclarecerá o termo “relação” tão obscurecido pelos tratados de psicologia. Tomemos J. St. Mill para análise: ele define “relação” como algo constituído por uma “consciência complexa” (o fundamento da relação). Para Mill não haveria necessidade de uma “base”,³⁶ isto é, de fenômenos complexos, mas apenas o “fundamento”, a atividade dessa “consciência complexa”. Ora, pelo contrário, na psicologia descritiva deve-se obrigatoriamente mostrar também a necessidade da atividade intencional desses fenômenos complexos para a construção de qualquer relação, e, além disso, o resultado dessa relação entre atributos relativos dos fenômenos não precisa ser complexo, mas pode ser simples antes de tudo. É nesse ponto que Husserl empresta conceitos de Brentano para caracterizar relações simples e as complexas como, respectivamente, relações de fenômenos físicos e relações de fenômenos psíquicos. Tomemos, por exemplo, a relação de “analogia”: ela é uma relação física ou psíquica? Sabe-se que ela “inclui (einschliesst)... dois conteúdos eles mesmos, com qualquer caso de inexistência (*Inexistenz*³⁷) intencional, e dever-se-á reconhecer que se trataria aqui de gêneros de inclusão inteiramente diferentes³⁸ (grifo nosso)” A analogia então não é uma relação intencional, complexa, específica de segundo grau sobre um conteúdo ou algo que sirva de base para a reflexão simbólica; ela é na verdade uma relação física que não tem base, mas fundamento: os fenômenos parciais e imediatos (os dois conteúdos parciais e primários da analogia). Melhor descrevendo então a partir desse exemplo, os tipos de “relação”, os fenômenos da relação física são chamados

³⁶ Idem, p. 84.

³⁷ Idem, p. 87.

³⁸ Idem, p. 93.

fundamento (a parcialidade, o imediato, o não-detalhado) e os fenômenos psíquicos são nomeados base (conteúdos ou atividades intencionais, complexas). Não se deve utilizar aqui a distinção simples e composta, equívocos poderiam surgir.

Do lado da relação psíquica, seus fundamentos são os conteúdos e eles só são notáveis e representáveis justamente devido à reflexão particular psíquica da relação. É apenas nessa relação que ocorre o que Mill chamava de “colocar os conteúdos em relação uns com os outros” É preciso evitar também que se descreva essa relação psíquica como algo composto, pois quando “as circunstâncias consentem, e isso ocorre freqüentemente, nós podemos apreender com um só olhar uma igualdade entre mais de dois objetos sensíveis, sem ser devido notar a toda grande diversidade de relações simples que podem ser estabelecidas entre os objetos tomados dois por dois”,³⁹ como também concorda Stumpf em “*Tonpsychologie*” Logo, se o que está em jogo é uma relação psíquica, isso não quer dizer que ela já seja algo intencional ou que tenha uma “base”, apesar de ser passível de acontecer.

Em segundo lugar, a teoria de Husserl terá que precisar como a ligação coletiva não se confunde com uma representação do tipo primária. A ligação coletiva não é uma “ligação primária”, pois ela seria falsamente como uma “ligação talvez notada intuitivamente no conteúdo da representação” Mas este caráter intuitivo já implica uma ligação complexa, um interesse, o que exatamente a ligação coletiva não é, pois esta é “ausência de ligação, relação”, sendo “totalmente ilimitada e arbitrária” e, portanto, “exterior” a qualquer outra ligação ou representação de conjunto. Isso não quer dizer mais uma vez “primária”, mas um “ato de notar unitário sobre o conjunto”, pois está nele e com ele, e, ao mesmo tempo e no mesmo ato, o “que separa e abarca conteúdos diferentes por eles mesmos” Isto, diz Husserl, é plenamente confirmado pela experiência interna.

³⁹ Idem, p. 235.

É verdade que Husserl admite certa transformação posterior natural e uma gradação na ligação coletiva para um “segundo grau” (por exemplo, o ato que inclui no conjunto os atos como *membros*) ou para um terceiro grau (como a sucessão temporal, etc.) e assim por diante. Contudo, a “relação psíquica é então uma condição psicológica prévia indispensável para toda relação e para a ligação em geral”⁴⁰ Não é necessário que toda ligação coletiva se transforme em ligação de fato (em primária ou imediata, secundária, etc.), a única necessidade é de primeiro *coleccionar*.

*

Já se expôs aqui então as teses principais para se entender, no essencial, a “*Filosofia da Aritmética*” e algumas de suas conseqüências para a filosofia husserliana. Os enigmas que inspiraram a criação desta obra, a saber, o número e a enumeração, já foram explicados no que concerne a sua origem psicológica: eles são formados por uma ligação coletiva e são passíveis de uma representação ou re-ligação psíquica que os transforma na única forma possível: símbolos e signos. A região e a representação que diz respeito ao conteúdo fenomenal do número é a psíquica e sua forma particular é a simbólica (forma que seria reformulada em uma aritmética nova, exposta um pouco na segunda parte e nos apêndices do livro, mas que seria definitiva no tomo II – porém não publicado pelo próprio Husserl). Mas por que o autor não dedicou o resto de sua vida nessa tarefa?

Quase que “por acaso” Husserl teve de passar por uma análise de outro tipo de fenômeno que não o simbólico (como o número) e estudar também o âmbito dos fenômenos imediatos, primários, parciais, de fundamentos, isto é, fenômenos que visam e depois se referem a conteúdos sensíveis, brutos, do mundo exterior. Aplica-se sobre essa região também o conceito de ligação coletiva. Mas quais seriam os

⁴⁰ Idem, *Idéia da Fenomenologia*, Edições 70, Lisboa, 1986, p. 32.

mecanismos de relações nesse mundo da experiência sensível? Essa esfera seria importante para a filosofia que Husserl se propõe?

Na segunda parte da “*Filosofia da Aritmética*”, o autor tentará explicar – depois de ter elucidado a origem do número e da enumeração – o conteúdo e as relações de conteúdo dentro da aritmética, ou seja, dentro do cálculo simbólico. Husserl não conseguirá se restringir ao cálculo, à técnica, exatamente porque ela é somente simbolização do horizonte que carece a todo o momento de maiores explicações sobre sua origem fenomenal. “Toda a aritmética não é nada diferente, nós veremos, de uma soma de meios *artificiais* para vencer as imperfeições *essenciais* de nosso intelecto mencionado aqui”⁴¹ Contudo, Husserl conservará os ganhos teóricos do exame sobre a origem psicológica da aritmética, os conceitos serão apenas um pouco modificados. “Fenômeno imediato” e “intencionalidade” das relações psíquicas serão abundantemente úteis. E foi por isso então que a aritmética pôde ser empregada como instrumento de reflexão filosófica e isso certamente é o principal motivo da obsessão de Husserl em fazer da filosofia uma ciência de rigor, uma fenomenologia.

Não se poderia certamente negar a importância filosófica da aritmética como ciência de rigor depois do diálogo exaustivo e perseverante de Husserl contra os psicologistas tanto da filosofia científica como da matemática. Na “*Filosofia da Aritmética*”, foi mostrado como uma crítica sobre a origem dos fenômenos e das relações psíquicas subentendidas por uma lógica do cálculo aritmético deve ser absolutamente necessária. Foi na “*Idéia da Fenomenologia*” que se fez também a crítica às metafísicas, à psicologia e às teorias do conhecimento até então utilizadas para descrever o psíquico. Já feita a crítica à lógica matemática a esse respeito, faltava fazer a segunda, nas lições de 1907, para depois justificar a filosofia como atitude científica de rigor em 1911. Só agora então as teses que lançamos no começo deste texto sobre a “*Idéia da fenomenologia*” fazem um sentido, pois, acrescenta-

⁴¹ Ibidem, p. 33.

da à crítica ontológica da obra acima citada nossa análise da “*Filosofia da Aritmética*” como interrogação sobre a origem da ciência matemática, elas vêm por justificar a filosofia como a ciência da qual se fala sobre ciência. Para Husserl, fazer filosofia só pode ser rigorosamente fazer ciência das ciências.

II. Análise da “*Idéia da Fenomenologia*”

A idéia principal da obra é a seguinte: se o psicologismo preza o método empírico, a filosofia tida como ciência rigorosa deve se guiar pela crítica do conhecimento. Para Husserl, o pensamento filosófico não deve se reduzir às premissas naturais e empíricas para adquirir um estatuto científico, pois o rigor não está no procedimento das ciências naturais, mas é a filosofia fenomenológica que define a essência ou estrutura necessária dos objetos da ciência. Por conseguinte, muito ao contrário de introduzir na epistemologia filosófica um preconceito ou premissa naturalista para somente se preocupar com as coisas em si e seus efeitos, a ciência precisa de uma base filosófica na qual seja em primeiro lugar examinada a possibilidade de conhecimento em atingir fenômenos.

Porém, o psicologismo julga impossível uma teoria filosófica se iniciar se os seus próprios fundamentos são postos em questão. Pois se é possível duvidar dos pressupostos filosóficos, por que não substituí-los por um método naturalista? Para Husserl, só se verifica que alguns princípios filosóficos são indubitáveis se suas possibilidades cognitivas são postas em questão. Um exemplo é a posse da vivência indubitável da *cogitatio* cartesiana enquanto se experimenta e sobre ela se reflete. Ela não é uma prova de que o eu psicológico existe como querem os naturalistas, pois mesmo que essa intuição clara tenha uma intenção, ou uma imanência real (essência humana), ainda assim ela não é algo transcendente, que está no mundo. Se se quer enxergar o que há de indubitável, autodado de modo completo e inteiramente adequado, é preciso notar o que há de imanente no fenômeno.

Para então analisar a imanência e a intencionalidade pura da consciência, é preciso fazer uma redução fenomenológica. Trata-se de reduzir metodologicamente do campo da transcendência, realidade, *existência, suas respectivas essências*. Notamos então que existe a possibilidade das essências, não se trata de reduzi-las a não possibilidade ou a não existência pela visão psicologista de que se a possibilidade do conhecimento objetivo é óbvia, ou seja, em última análise elas não existiriam e não se deveria levá-las em conta. E essa é a distinção entre fenomenologia e psicologia, pois esta não lida com o reduzido, isto é, mas tentar estudar a percepção natural da vivência do eu no tempo objetivo ou transcendente.

Portanto, se à fundamentação da ciência é preciso, segundo Husserl, não considerar o conhecimento como em parte já explicado, logo, criticar a possibilidade do conhecimento em geral – e mais, excluir todas as posições transcendentistas por uma redução – a psicologia, esta ciência objetivante, não tem legitimidade para dar sentido aos princípios da filosofia e da ciência. Não obstante, se o psicologismo tenta equivaler o âmbito filosófico a uma psicologia, Husserl, por outro lado, não rivaliza com a psicologia ela mesma; pois é claro que é importante haver uma ciência do psíquico no sentido empírico, desde que ela não admita o caráter físico da consciência como única determinação possível.

A fenomenologia, ciência das essências, está anterior a uma ciência objetiva da consciência, e é justamente por isso que a atitude psicologista deve ser coibida na filosofia, pois ela confunde a dimensão essencial do fenômeno puro do conhecimento com suas determinações objetivas e empíricas. A psicologia descritiva que temos em mãos, por assim dizer, necessitará de um respaldo filosófico que possa, por meio de uma redução fenomenológica, atingir a pureza e a imanência e assim delimitar o *eidós* ou essência dessa ciência, bem como das demais.

Mas como é possível que a base de toda a ciência tenha como forma algo tão diminuto como esses fenômenos reduzidos a suas singularidades absolutas, que não são objetivas? Como é possível nascer

uma verdadeira psicologia descritiva da fenomenologia se ela, por sua redução da consciência em si às intuições e operações lógicas, não oferece esses dados com evidencia perceptiva? A peculiaridade da fenomenologia é mesmo a abstração ideativa, não com base no visto, mas no *puro ver*, no puro intuir. Contudo, ela não intui somente a imanência inclusa ao fenômeno, mas também a imanência real que visa o verdadeiramente transcendente, mas por segurança metódica o transcendente em geral deve ser posto em questão. Ou seja, se por definição a essência do fenômeno não abrange uma objetividade, não se nega completamente a capacidade de ele transcender a si mesmo. Por fim, cabe observar que a fenomenologia delimita as ciências, porém o seu método de descoberta não é o mesmo delas.

O que o psicologismo não concebe é o porquê do tratamento fenomenológico concentrado sobre a imanência inclusa se o que está dado em si, o objeto, é uma continuidade inseparável da essência. Em concordância agora com o psicologismo, Husserl confessa que em alguns casos podemos encontrar “também no fenômeno da percepção o mesmo que encontrávamos na consciência da universalidade, a saber, é uma consciência que constitui um dado que em si mesmo se dá, que não está contido no incluso e não é em geral para encontrar como *cogitatio*”⁴² Mas se a psicologia teoriza bem que as coisas percebidas são inseparáveis do fenômeno, cabe à fenomenologia revelar que elas “são como individualmente separáveis do fenômeno, mas essencialmente são deles inseparáveis”⁴³ O psicologismo não pode limitar o alcance fenomenológico simplesmente criticando o puro intuir, pois a tarefa da fenomenologia é também captar o objeto real transcendente (o que de início era visado) identificando gradualmente todas as formas do “dar-se em si mesmo”, que tem seus nexos como “unidades do conhecimento e como unidades cognitivas, têm também os seus correlatos objetivos unitários”⁴⁴

⁴² Idem.

⁴³ Falta texto nota 43 e 44

Se Husserl então entende por fenomenologia também uma “ciência das objetividades cognitivas”, ela não se torna um tipo de psicologia? Embora ambas tentem resolver o problema da correlação entre conhecimento e seu objeto, a fundação da fenomenologia não é uma psicologia (pelo menos na “*Idéia da Fenomenologia*”) porque elas não lidam com os mesmos graus do problema, a saber, o nível crítico-cognitivo e a exatidão experimental. As necessidades de cada uma são diferentes: a psicologia procura proposições válidas universalizando a região natural para estudá-la, a fenomenologia busca afastar o ceticismo e o solipcismo da ciência objetiva por um exame da possibilidade de conhecimento nas ciências naturais e na lógica.

O que não faz da fenomenologia uma certa psicologia é sua preocupação em não considerar óbvia a possibilidade do conhecimento. Só a maneira de uma crítica do conhecimento, ou seja, de um rigor científico, a ciência é obrigada a não tomar como a explicação total entre o objeto e conhecimento a mera constatação de fatos e mudanças das vivências dos indivíduos psíquicos.

A questão que agora se põe é por que a psicologia, se se quer rigorosa, deve apenas pelo anterior julgamento deixar de fundamentar a ciência? Como se justifica esse julgamento metodológico?

Na verdade, o que Husserl entrevê com uma crítica do conhecimento é a abertura de um espaço para que se possa provar a existência de diversas complicações na referência do sujeito ao objeto, isto é, ampliar a base da ciência primeira para que ela possa ser rigorosamente suficiente e completa; e não há por que não cobrá-la disso. O que fica obscuro é por que uma crítica cognitiva deve apontar necessariamente ao estudo das essências. Já falamos anteriormente que isso fica ambíguo, visto que a psicologia supõe uma continuidade entre a essência e o objeto. Para a isso responder, é necessário considerar primeiramente que a psicologia e as ciências exatas, as quais apesar de pressuporem a possibilidade do conhecimento como óbvia, elas trabalham com o progresso experimental, ou seja, são conscientes em admitir o conhecimento da transcendência ou da objetividade não é

óbvio, não é dado completamente. Em segundo lugar, podemos então perguntar: o que elas possuem como conteúdo lógico ou clarividência legitimadora para verificar suas descobertas objetivas? É por isso então, de acordo com Husserl, que se encontra a necessidade de se estudar primeiramente e profundamente o campo das essências, o puro ver ou captar, a imanência da consciência.

Uma outra observação: para Husserl, não podemos ser ingênuos em duvidar radicalmente dos fatos do mundo, o fato (*Das*) mundano é absolutamente seguro, é o campo da ciência. A transcendência que Husserl coloca em questão na crítica do conhecimento é a científica ou cognitiva, mas não a existência do mundo. O enigmático é o *como* da transcendência. Essa é a peculiaridade da crítica cognitiva husserliana frente à cartesiana. Podemos dizer que é uma quase inversão dela: enquanto Descartes crê na validade do princípio epistemológico essencial da evidência clara e distinta e coloca o mundo em suspensão de juízo, Husserl admite a realização e existência das ciências objetivas, mas a partir de uma dúvida quanto ao rigor delas é que se chega à legitimação do estudo das essências, as quais, é importante dizer, nunca tinham sido analisadas em toda sua complexidade imanente. A inversão não é total porque Husserl também considera os princípios lógicos (entre eles a simplicidade da intuição e idealidade da evidencia da verdade) como imprescindíveis à apoditicidade da verdade.

Apesar de Husserl também analisar o rigor das ciências como fez Kant, não se trata da mesma crítica, pois para Kant a crítica não repercute só em uma investigação das essências, mas em saber como são possíveis juízos sintéticos *a priori* nos princípios de uma verdadeira filosofia que objetive o mundo ou fenômeno. Embora em Husserl os fenômenos tenham uma intencionalidade, não se trata absolutamente de uma síntese, a qual recorre ao auxílio da intuição sensível kantiana. Se Husserl, depois de feita a crítica, investiga a consciência como de início fez Descartes, Kant começa pelo problema de Hume, o qual não admitia sínteses com as determinações subjetivas.

Para o psicologismo, só as transcendências devem (de preferência) fundamentar e explicar posições transcendentas. Husserl assegura que a idealidade pura da fenomenologia é capaz de fundamentar a transcendência porque não se estuda somente a transcendência universal que decorre da imanência inclusa, mas também a intencionalidade transcendente singular que vem da determinação da imanência real. Não é ilegítimo tomar como absoluto uma transcendência singular, desde que ela seja clara e distinta, como uma *cogitatio*.

Já separamos então a fenomenologia da psicologia pelo menos através de suas delimitações exteriores. Adentremos nos detalhes interiores da fenomenologia na Quinta Lição, a qual discute a constituição da consciência no tempo, tema que é um dos mais importantes para a psicologia objetivante. Analisando a constituição da consciência no tempo, Husserl expõe na Quinta Lição uma contraproposta ao psicologismo, um esboço de uma teoria do conhecimento, resumidamente: em primeiro lugar, os atos categoriais, isto é, os conectivos lógicos de predicção e atribuição, as constantes lógicas, a confirmação, verificação e seus opostos são sempre pressupostos dos enunciados sintéticos evidentes. Esses atos categoriais são constituídos por dados genuínos, os estados de coisas ontológicas, estes que por fim são inseparáveis intencionalmente aos atos de pensamento, os quais não são caixas de dados, mas a consciência intencional que vê, onde acontece o puro ver.

Percebe-se por fim que entre as três obras do nosso tema não se nota apenas uma crítica ao psicologismo, mas a delimitação da ciência fenomenológica e seu campo de atuação. Não se trata apenas de um combate às conseqüências filosóficas do psicologismo, mas o esboço de uma contraproposta desde os princípios.

Bibliografia

- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, Max Niemeyer, 1913.
- _____. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Editado por Walter Biemel. Hague, Martinus Nijhoff, 1973.
- _____. "Philosophie als strenge Wissenschaft." In: *Logos* 1, Tübingen, 1910-11.
- _____. *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Erster Band. Halle-Saale, C.E. M. Pfeffer (Robert Stricker), 1891.
- _____. *Logische Untersuchungen*. Halle, Max Niemeyer, 1900-1901.
- _____. *Filosofia como ciência de rigor*, Coimbra, Ed. Atlântida, 1952.
- _____. *Philosophie de l'Arithmétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.
- _____. *Idéia da Fenomenologia*, Edições 70, Lisboa, 1986.

O papel da definição de alma no *De Anima* de Aristóteles

Juliana Aggio

Orientador: Marco Zingano
FAPESP

Tendo como ponto de partida o fato da definição ser o enunciado que afirma de algo *o que é e porque é*, e esta será propriamente a definição de cada tipo de alma, então a expressão geral não define de modo algum a alma, mas apenas explicita a sua existência. Sabendo, pois, que a “definição geral” de alma não cumpre as condições necessárias para ser uma definição, temos que, como próximo passo, examinar o seu estatuto, o porquê de Aristóteles a ter formulado antes da própria definição. Ora, por que a expressão geral é anterior à definição? Para responder a tal pergunta, devemos antes dizer o que é essa expressão geral, a saber: a alma é a primeira atualização da vida em potência dos corpos naturais. Tal predicado é simplesmente descritivo, ou seja, apresenta o fato da alma existir, de ser uma substância enquanto forma da matéria corpo.

Esse enunciado geral sobre a alma a designa como um certo todo, pois uma generalidade é um certo todo composto de partes. Assim, a alma determinada como certo todo composto por tipos de almas é um fato geral, já que ela é a primeira causa da vida de todos os corpos naturais ou de todos os seres vivos. Se percebemos que todos os corpos naturais, enquanto são vivos, têm vida em atividade, então,

é evidente que a alma existe como causa desse efeito, isto é, como primeira e essencial atividade de todos os seres vivos.

É fácil percebermos tal efeito e tal causa, ou seja, é mais cognoscível pela sensação tanto essa generalização quanto todas as outras. Essa formulação geral sobre a alma é mais clara e mais cognoscível para nós e, proporcionalmente, mais obscura e menos cognoscível por natureza (*physei*) ou em absoluto (*haplôs*). Neste sentido, temos uma primeira razão para afirmar que tal formulação se afasta *do que é* precisamente a alma. Isso porque designamos a generalidade da alma na medida em que apreendemos um elemento que é próprio de sua natureza – ser causa formal dos corpos naturais –, mas de modo algum apreendemos qual é a sua natureza essencial. Por isso dizemos que o primeiro passo do conhecimento da substância da alma é apreender um elemento essencial de sua natureza, o que é mais fácil para os homens, para então ser possível apreender toda a sua natureza essencial. O percurso, desse modo, está correto. Devemos sim iniciar a investigação pelos objetos mais cognoscíveis para nós e ir em direção aos mais cognoscíveis por natureza. Em outras palavras, é necessário percorrer essa ordem que vai das generalidades às especificidades (*Física I, 1: 186a21 e ss*). Concluimos, portanto, que a formulação geral deve, por questão de método, ser anterior à definição dos tipos de almas.

Há uma outra razão pela qual deve ser anterior: ela é condição necessária para que haja a definição propriamente de alma. Devemos, pois, saber genuinamente que a coisa a ser definida existe para poderemos defini-la, caso contrário, saber acidentalmente que a coisa existe, não permite definirmos *o que ela é*, se não sabemos realmente *se é o caso*. Por exemplo, com relação à alma, podemos apreender acidentalmente que ela é aquilo que se move a si mesma, porém isso não nos diz se ela existe ou não. Saberemos genuinamente se ela existe ao apreendemos algo que lhe é próprio, isto é, uma característica essencial como a de ser causa formal. Ora, é condição para definição saber o fato antes ou simultaneamente com a razão, pois se o fato existe, necessariamente a sua causa existe. Se a coisa existe, necessariamente

te a sua natureza essencial existe e, portanto, pode ser exibida na definição. Aristóteles critica todo tipo de conhecimento, até então obtido acidentalmente sobre a existência da alma, para só assim estabelecer um conhecimento exato de sua existência, o que fornece maior exatidão à sua ciência. Segue-se, portanto, que o grau de nosso conhecimento sobre a natureza essencial da alma é determinado pelo modo como estamos cientes de sua existência. Se a condição para definição atualmente existe, significa que a coisa atualmente existe. E, para termos certeza de que *é o caso*, devemos demonstrá-lo de modo que tal demonstração seja fundamento para a exibição do “o que é”, visto que não se demonstra *o que é*. Ora, a demonstração de que a alma existe, como veremos, tem como princípio a existência dos corpos naturais, visto que uma maneira de se demonstrar que *é o caso* é partir daquilo que se consente ser o caso, isto é, “tornar evidente que tal coisa é o caso, uma vez que tais e tais outras são o caso (*Analíticos Posteriores II*, 7: 92^a 35-6)” Concluímos, pois, que a formulação geral sobre a alma é anterior à definição propriamente dita, não somente por uma questão de método, mas também por ser condição necessária à definição.

Por demonstração, Aristóteles estabelece o fato do seguinte modo: sendo o corpo natural aquele que tem vida, ele não pode ser a alma; sendo o corpo sujeito ou matéria e não o que é atribuído a ele, “então a alma deve ser a substância no sentido de forma do corpo natural que tem a vida em potência (*De Anima II*, 2: 412^a 19-21)”. Ao corpo, sendo matéria, lhe será atribuído forma, isto é, alma. Neste sentido, a alma é atualidade da vida em potência do corpo natural, é ela quem faz o corpo ser vivo, em outras palavras, faz o ser vivo ser propriamente vivo, realizando ou atualizando a vida que esse tem em potência. Como vimos, por demonstração, Aristóteles prova a existência da alma ao apreender algo da própria coisa – isto é, que o predicado *ser causa formal* pertence à substância alma. Tal conclusão é a exposição do fato e não da natureza essencial. Se o fato tem uma causa, essa sim será a sua essência. O ponto é que a alma é causa formal e, portanto, princípio primeiro que não pode ser causado e, por

isso, deve ser indemonstrável. Neste sentido, exibir a sua natureza significa dizer *como* e *do que* exatamente é causa, e não exibir a causa da causa e, assim, indefinidamente.

Se a alma é causa do ser vivo ser o que é, então, em qual sentido exatamente é causa da planta ser o que é? E do animal? E do homem? Pois que não pode ser a mesma causa para todos eles, já que a quiddidade de cada um difere. Não dizemos que há uma mesma causa para a planta ser planta, o animal, animal e o homem, homem, senão assumiríamos que eles têm a mesma essência, a mesma definição e que, portanto, são iguais. Não podemos dizer que a primeira atualização da vida ocorre no corpo natural, senão quando dizemos que certa atualização ocorre em certo corpo natural, como a atividade de se nutrir na planta, a de se nutrir e sentir no animal e a de se nutrir, sentir e pensar no homem. Deste modo, a definição propriamente de alma será a definição dos tipos de alma: a nutritiva, a sensitiva e a pensante. Essas definições exibem como exatamente a alma é causa formal, final e eficiente das plantas e dos animais. Eis a sua natureza essencial. Concluímos, pois, que defini-la não é fornecer a causa dela ser causa, mas especificar *como* é causa, a saber, enquanto formal, final e eficiente. Dizer, simplesmente, que ela é a atualização da vida em potência é defini-la somente como causa formal. Mas além de atualizar a vida, ela é a causa da finalidade para a qual os animais e as plantas existem, e os seus corpos são seus instrumentos em vista desse fim. Temos também que, além de ser causa formal e final, ela é causa eficiente ao ser a causa e a origem de qualquer tipo de movimento nos animais e nas plantas. Cada tipo de alma é de determinado modo causa formal, final e eficiente para cada espécie de ser vivo, o que significa dizer que cada ser vivo é ser enquanto tal, isto é, é um ser particular devido à atuação da alma como causa de sua quiddidade.

Retornando à questão sobre o papel da definição geral, Hicks¹ nos diz que ela será aperfeiçoada pela nova definição de alma. Ora,

¹ HICKS. *Aristotle, De Anima* (Georg Olms Verlag, New York, 1990), notas, p. 313.

mas se a formulação geral não é propriamente uma definição, como podemos dizer que há uma nova e aperfeiçoada definição? Há o estabelecimento do fato (*to hoti*) pela formulação geral que é condição para a exibição da causa (*aitia*) pela definição propriamente dita dos tipos de alma. Haveria, para Hicks, um salto qualitativo da velha para a nova definição, sendo que a última elucidaria a primeira. Com relação ao raciocínio que se desenvolve no *De Anima* II, 2, Hicks aponta a existência de uma revisão da primeira definição pela segunda, a saber,

the characteristic of the reasoning which follows is, as Simplicius points out, that it argues from effects to causes, and revises the definition by investigating the different types of soul with which experience has made us familiar.²

Ao assumir tal revisão e aprimoramento, Hicks também assume que a formulação geral é, de fato, uma definição menos aprimorada, mas uma definição geral. Ora, como Aristóteles formularia uma definição geral para, logo em seguida, dizer que tais definições são absurdas (*De Anima*: 414b25)? Aristóteles, ao contrário, não comete o erro de afirmar que a conclusão da demonstração sobre a existência da alma é uma definição geral da alma, mas apenas uma expressão geral que expõe o fato da alma existir enquanto forma do corpo natural. Se isto fosse uma definição geral, Aristóteles estaria, como muitos de seus predecessores o fizeram, cometendo o absurdo de se definir algo que não existe realmente. A analogia da figura reforça essa tese, pois a definição geral de figura, como a de alma não define nada em particular. Deste modo, a conclusão da demonstração sobre a existência da alma não poderia assumir o estatuto de definição geral; Aristóteles não poderia ter cometido o mesmo erro de Platão que define de modo geral a alma como harmonia, e Pitágoras, como um número que move a si mesmo. Ao contrário, Aristóteles critica tais definições gerais que

² Idem *ibidem*, p. 322.

não definem nada realmente existente e, além do mais, dificultam, ou mesmo impossibilitam, o conhecimento dos atributos. Enfim, é um tanto quanto difícil admitirmos que Aristóteles estaria escrevendo um capítulo para estabelecer a definição geral e, logo no segundo capítulo a teria que abandonar por completo, já que tal definição seria um absurdo.

Bolton, por sua vez, afirma ser a formulação geral uma definição nominal cuja natureza será explicada pela “definição real”, isto é, a definição real, ao exibir a causa, fundamentaria a definição nominal. Nas palavras do mesmo,

what we should be given in De Anima II, 2, ff. according to the opening sentence of the chapter, is a new account of soul which stands to the account of II, 1 as explanation to fact and as reason to conclusion. So we should expect to find a new account from which the old account is somehow derivable³.

Dois problemas podem ser levantados sobre essa colocação: (1) se a formulação geral é uma definição nominal, por ser definição, não poderia ter qualquer princípio que a fundamentasse, pois sabemos que uma definição deve ser verdadeira, primária, imediata, melhor conhecida e anterior à conclusão, mas se ela própria é uma conclusão, então, para que não haja contradições, não poderia ser também definição; (2) sabemos que a formulação geral não é derivada da “nova definição”, e sim da demonstração que tem como fundamento aquilo que se consente existir, a saber, o corpo natural (*De Anima*: 412a11-21) – de tal demonstração, não temos dúvida, ela é a conclusão, o que, por si mesmo, nos impede de concebê-la como definição.

Retomando Bolton, para ele a formulação geral seria uma definição nominal suficiente, isto é, “I want to suggest that it is a nominal definition of the latter type [one that exhibits a sufficient condition]: It points to the most familiar instances of soul by means of a description

³ BOLTON, R., *Aristotle's definition of soul: De Anima II 1-3*, Phron 23, 1978, 267.

which exhibits only sufficient conditions for being an instance of soul, and defines the soul as a generic form possessed by those instances.”⁴ Ao definir dessa maneira a expressão geral sobre a alma, Bolton não tem como objetivo estabelecer a sua função para o conhecimento da substância alma, mas resolver os vários enunciados da definição geral, pois tomando-na como definição nominal, todos os enunciados que definem a alma no livro I do *De Anima* exibiriam unicamente condições suficientes para ser uma única instância da alma, deste modo, concluiu Bolton serem equivalentes, estando resolvido o seu problema, ou seja, “the definitions of II, 1 are equivalent if they are read as nominal definitions which exhibits sufficient conditions for belonging to the kind defined.”⁵ Os vários enunciados seriam equivalentes desta maneira: a alma como primeira atividade (1) do corpo natural que tem a vida em potencia, (2) do corpo natural simplesmente, (3) do corpo natural com órgãos e (4) dos corpos que possuem algum tipo de movimento.⁶ Ora, a equivalência dos predicados do sujeito alma parece ser nítida por si só, pois são modos diferentes de dizer o mesmo predicado, a saber: corpos naturais com órgãos, que têm a vida em potência e sofrem algum tipo de movimento. Não seria necessário, portanto, atribuir ao termo “definição nominal suficiente” para unir os predicados em um só. Tais predicados, de modo geral, significam o ser vivo. Se não vemos a necessidade que viu Bolton em atribuir tal definição, parece que a mesma se torna inútil, ou, o que é ainda pior, gera conseqüências paradoxais para o que poderia ser colocado de modo muito mais simples e claro.

Segundo o mesmo, a nova definição deve dar a totalidade da essência da alma, e a primeira não pode dar sequer uma parte dela.⁷ Mas como a definição nominal estaria totalmente separada da definição da natureza essencial? Se assim fosse, definir seria uma proposi-

⁴ Idem ibidem, p. 264.

⁵ Idem ibidem.

⁶ Idem ibidem, p. 260.

⁷ Idem ibidem, p. 269.

ção disjuntiva: ou provaria a essência ou o significado de seu nome. Teríamos assim, conseqüências estranhas, ou seja, a definição nominal que fornece o significado do nome, poderia (1) significar algo não existente, (2) qualquer sentença pode possuir um nome e ser uma definição, (3) não poderíamos provar que um nome particular significaria algo particular. Em suma, a definição nominal, que não fornece ao menos um elemento da natureza essencial, não garante se a coisa definida existe. Quando a definição nominal de alma é justamente aquela que fornece em parte ou totalmente *o que é*, mas de nenhuma maneira *o porquê é*, então dizemos que ela exhibe um conhecimento genuíno da natureza essencial da coisa definida. Assim, poderíamos dizer o significado do nome bode-cervo, mas não qual é a sua essência, pois bode-cervo não existe, e dizer apenas o significado do nome não é uma definição nominal (*Analíticos Posteriores II*, 7: 92b6 e ss). Ou seja, nas próprias palavras de Aristóteles,

se quem define mostra ou o *o que é* ou o que significa o nome, se o *o que é* não for o caso de modo algum, a definição seria o enunciado que significasse o mesmo que um nome. Mas isso é absurdo. Pois, em primeiro lugar, haveria definição também do que não é essência e daquilo que não é o caso: pois é possível que também os não-entes tenham um significado. (*Analíticos Posteriores*: 92b26-29)

De qualquer modo, se tal definição nominal da alma, como foi dito acima, apenas fornece um de seus elementos essenciais, então ela é tão vaga e tão provisória que não merece o estatuto de definição, pois, mesmo a definição nominal deve fornecer *o que é* a coisa em sua totalidade e não um elemento apenas de sua natureza. Se Bolton ainda insistisse na terminologia, poderia dizer que a formulação geral é uma definição nominal incompleta, o que parece encerrar contradição entre os próprios termos definição e incompletude. Ora, em nenhum momento do capítulo 10 do livro II de *Analíticos Posteriores*, o qual Aristóteles diferencia definição nominal de definição “real”, temos a afirmação de que a definição nominal poderia ser uma definição parcial ou incompleta. Para Aristóteles, a definição nominal (*ho logos tou ti sêmainei to onoma*) designa, mas não prova *o que é*, sendo, portanto, o enunciado

que exhibe a essência (*ho logos tou ti esti*) e não a conclusão que expõe o fato (*to hoti*). Já a definição “real” é a demonstração do *o que é*, que difere da demonstração por posição, na medida em que mostra *o porquê é*, a causa. A primeira é um enunciado indemonstrável do *o que é*, e a segunda é uma demonstração do *o que é*. Ora, a formulação geral não mostra o que é a alma, nem demonstra o que é, mas expõe, enquanto conclusão de uma demonstração, o fato da alma existir.

Sabemos ser necessário tanto metodológica como epistemologicamente que se cumpra a seguinte ordem em direção da definição propriamente dita: em primeiro lugar, a apreensão verdadeira do fato por demonstração, em segundo lugar a designação do *o que é* e, em terceiro, a demonstração que mostra *porque é*, sendo que, em alguns casos, a apreensão do fato pode vir a ser simultânea com a definição da essência – o que não é o caso da alma. No caso da alma, em primeiro lugar a formulação geral expôs verdadeiramente a sua existência, em segundo lugar, poderíamos dizer que a definição nominal é seguinte:

agora sabemos que a alma é a causa e a origem do corpo vivo. Como causa e origem são termos usados em vários sentidos, a alma, de acordo com os sentidos já estabelecidos, é causa em três sentidos. A alma, pois, é a causa de corpos animados por ser ela mesma a causa do movimento, enquanto causa final e formal (*De Anima*: 415b8-12).

Logo em seguida, temos a definição “real” ou a demonstração do porquê da alma ser o que foi designado pela definição nominal (*De Anima*: 415b12-28).

Por fim, vimos que através de um procedimento metodológico de passagem do conhecimento mais claro para o homem em direção ao conhecimento mais claro em relação ao ser, é preciso estabelecer primeiro a condição necessária para a definição propriamente dita, ou seja, primeiro assumimos *que é* para depois dizermos *o que é*. E definir *o que é* a alma significa dizer, ao mesmo tempo, não *porque é* causa mas *como é* causa. Em outras palavras, é mais fácil para nós entendermos uma demonstração da alma como causa formal e apreender apenas esse elemento de sua natureza do que entender *o que é* precisamente a

alma e *como é causa* ao mesmo tempo. Assim, exibir *o que é* e apresentar *como é* ao mesmo tempo significa constituir as definições dos tipos de alma, ou seja, os princípios imediatos e fundamentais do *Tratado da Alma*. Tais princípios ou verdades básicas são indemonstráveis, primeiros e, portanto, não podem ter causa. Através deles as outras verdades são deduzidas e o valor de universalidade da ciência é estabelecido. Por isso, justamente, que a busca pelo *o que é* de modo mais exato a alma, princípio primeiro de toda demonstração concernente a esta ciência, é fundamental para elevar o grau de exatidão da investigação.

Bibliografia central

- ARISTÓTELES, *De Anima*, trad., introd. e notas de R. D. Hicks, ed. Georg Olms Verlag, New York, 1990.
- _____. *De l'Ame*, trad. de R. Bodeús. Paris, 1993.
- _____. *Aristotle De Anima*, trad. de W. Ross. Oxford, 1961.
- _____. *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*. Trad. W. Hett, Havard, 1936.
- _____. *Works of Aristotle*. In: "The Great Books", ed. by W.D.Ross, by arrangement with Oxford University Press.

Bibliografia complementar

- BARNES, Schofiel & Sorabji. *Articles on Aristotle 4: Psychology and Aesthetics*. Londres, 1979.
- BARNES, J. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, 1995.
- Block, I. *The Order of Aristotle's Psychological Writings*. *America Journal of Philology* 82, 1961, p. 93-101.
- BLOND, J.M.Le, *Aristotle on Definition*. In: *Articles on Aristotle 3: Metaphysics*, Londres, 1979.
- BOLTON, R. *Aristotle's definition of soul: De Anima II 1-3*, *Phron* 23, 1978, 258-78.
- _____. *Definition and scientific method in Aristotle's Posterior Analytics and Generation of Animals*, em *Philosophical Issues*. In: *Aristotle's Biology*, ed. A. Gotthelf e J. Lennox, Cambridge, 1987.

- BYUM, T. *A new look at Aristotle's theory of perception*. Aristotle's *De Anima* in Focus, ed. M. Durrant, 1993, p. 90-109.
- CHARTON, W. *Aristotle's definition of Soul*. Aristotle's *De Anima* in Focus, ed. M. Durrant, 1993, p. 197-216.
- CHISHOLM, R. *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca, 1957.
- DURRANT, M. *Aristotle's De Anima in Focus*, ed. London and New York, 1993.
- GRAESER, A. *On Aristotle's Framework of Sensibility*. Aristotle on Mind and the Senses, ed. G.E.R. Lloyd & G.E.L. Owen, Cambridge, 1978 (1979), p. 69-97.
- HARDIE, W. *Aristotle's Treatment of the Relation Between the Soul and the Body*. Philosophical Quarterly 14, 1964, p. 53-72.
- _____. *Concepts of Consciousness in Aristotle*. Mind, 1976, p. 388-411.
- MASION, S. *Deux définitions différentes de la vie chez Aristote*, RPL 71, 1973, 425-50.
- MODRAK, D. *Aristotle – The Power of Perception*. Chicago, 1987.
- NARCY, M. *Krísis et aisthêsis (De Anima, III, 2)*. Corps et Ame – sur le *De Anima* d'Aristotle, G. Romeyer Dherbey et C. Viano (Eds.). Paris, 1996, p. 239-56.
- NUSSBAUM, M. & A. Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, 1992.
- ZINGANO, M. *Razão e sensação em Aristóteles – um ensaio sobre De anima III 4-5*, LP&M. Porto Alegre, 1998.
- WARDY, R. *The Chain of Change – a study of Physics VII*. Cambridge, 1990.

A transcendência divina e a angústia humana no livro VII das *Confissões* de Agostinho

Luiz Marcos da Silva Filho

Orientador: Prof. Dr. Moacyr Novaes

CNPq

O objetivo deste trabalho é examinar o desespero e a angústia humana em relação à transcendência e à presença de Deus. Inicialmente, será analisada a *Carta XVIII*, de Agostinho, para que se explicito o problema do aparente paradoxo existente na concepção de um absoluto transcendente e presente no mundo. Essa questão está desenvolvida no livro VII das *Confissões*, no qual é possível observar uma tentativa de resposta. Será notável que desespero, angústia e esperança se alternam na trajetória de Agostinho para solucionar aquela questão, noções essas indissociáveis da busca agostiniana pelo ser supremo.

O começo da *Carta XVIII* diferencia três modos de natureza: o corpo, a alma e Deus, conforme a mutabilidade de cada um no espaço e no tempo. Deus é o único “que nem o espaço nem o tempo podem mudar”¹ Em outras palavras, logo de início é declarado existir um abismo ontológico entre naturezas mutáveis e uma imutável. Porém, em seguida, é constatada uma ponte nesse abismo porque é dito que

¹ AGOSTINHO. *Carta XVIII*.

Deus, imutável, “chama-se Criador”, e o que é mutável, o corpo e a alma, “chama-se criatura”,² isto é, há uma relação de criador-criatura entre o absoluto e o relativo.

A continuidade da carta diz que “uma coisa é... enquanto permanece e é uma”,³ e que por isso se pode ver a “distinção das naturezas”⁴ Essa distinção ocorre devido a uma hierarquização ontológica. Deus é considerado “o que é de maneira suprema”,⁵ o corpo está no “último degrau de ser”,⁶ e a alma no degrau intermediário, acima do corpo, abaixo de Deus. Assim, o que não é o ser supremo é quase-ser, define-se por uma tensão entre o ser e o não-ser, pois as coisas que estão abaixo do imutável “absolutamente não existem, nem totalmente deixam de existir” e “só existe realmente aquilo que permanece imutável”⁷

Encontrando-se em uma condição de quase-ser, imersa na multiplicidade, a alma poderia desesperar-se. Ela, entretanto, tem motivos para não se desesperar, visto que pode ter esperança de se aproximar do ser que é realmente. Ora, “o Ser supremo é a felicidade mesma”, e “o degrau intermediário se torna miserável se sua vida tende para o que está embaixo, torna-se feliz se tende para o Ser supremo”⁸.

Tal aproximação é possível porque Cristo torna quem crê nele “apto para se fixar no Ser supremo”⁹, o que é um motivo a mais para a alma não se desesperar, já que não só pode se aproximar do ser que é verdadeiramente, como é o próprio ser que oferece a mediação, no caso, expressa por sua encarnação.

² Idem. *Carta XVIII*.

³ Ibidem

⁴ Ibidem

⁵ Ibidem

⁶ Ibidem

⁷ Idem. *Confissões*, VII, 11, 17.

⁸ Ibidem

⁹ Ibidem

Desse modo, retira-se da carta a seguinte questão: como é possível que Deus se engaje no mundo sem se contaminar com a multiplicidade para salvar o homem, fazendo-o alçar o ser a partir do dever? “Agostinho freqüentemente se perguntou. A angústia latente sob a dialética das *Confissões* não exprime outra coisa que essa inquietude humana”¹⁰.

O esclarecimento dessa questão será efetuado por intermédio do exame dos modos pelos quais são apresentadas as respectivas soluções e em que termos elas realmente são solucionadoras. Isso ensejará a análise da articulação de desespero, angústia e esperança. O exame dessa articulação mostrará que ocorrem dois sentidos de angústia. Um, em um primeiro momento, causado pela ausência da salvação e, por conseqüência, de esperança, de modo que ocorre junto com o desespero. Outro, em um segundo momento, não mais acompanhado pelo desespero, pois é causado por aquilo que motiva a esperança.

No início do Livro VII, Agostinho faz uma hierarquização de naturezas, conforme a mutabilidade delas, de maneira semelhante ao que ocorre no início da *Carta XVIII*. “Eu te considerava incorruptível, inviolável, imutável, pois... estava certo de que tudo aquilo que é sujeito à corrupção é certamente inferior àquilo que não o é. E o que não é passível de corrupção, sem hesitação eu o colocava acima daquilo que é passível. Então compreendia: o que é imutável é melhor do que aquilo que pode mudar”¹¹.

Logo após, Agostinho analisa a forma pela qual ele concebia e imaginava Deus. Sua concepção era materialista, pois Deus era concebido corporalmente. Ele tentava ver Deus em sua transcendência, sendo imutável, infinito, e presente. Mas nota a limitação dessa concepção para enfrentar questões como a do mal.

¹⁰ GILSON. E. *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*. p. 26.

¹¹ Idem. *Confissões*, VII, 1, 1.

Eu fazia de tuas criaturas uma enorme e única massa [...]. E essa massa eu a imaginava imensa..., embora limitada de todos os lados, envolta e de todas as partes penetrada por ti, Senhor, que permanecias infinito em todas as direções, como um mar que, em toda parte e por todos os lados, formaria um mar imenso, estendendo-se infinitamente na imensidade, contendo dentro de si uma esponja enorme, porém limitada e toda embebida desse mar imenso¹².

Agostinho assinala as conseqüências contraditórias dessa concepção, tais como ter que aceitar que “uma parte maior da terra deveria conter uma parte maior” de Deus, “ao passo que a menor conteria parte menor”. O mesmo ocorreria com “o corpo do elefante” que “possuiria uma parte” de Deus “maior que a de um pardal, por ser maior e ocupar maior espaço”¹³.

Ademais, a limitação dessa concepção ocorre na medida em que não há espaço para ver o mal no todo, pois “Deus é bom, poderosíssimo... sendo bom, criou coisas boas, e assim as envolve e completa. Mas então onde está o mal, de onde veio e como conseguiu penetrar? Qual a sua raiz, qual a sua semente?”¹⁴.

Dessa forma, não há uma concepção clara de Deus em sua relação com o homem; a concepção que há apresenta dificuldades, contradições, absurdos. É por isso que Agostinho diz: “eu tentava arrancar o meu espírito do abismo, mas afundava de novo, e, apesar dos reiterados esforços, afundava muitas e muitas vezes”¹⁵ e “tais eram as reflexões que agitavam meu pobre espírito, já sob o peso da pungente preocupação de morrer sem conseguir descobrir a verdade”¹⁶.

Ou seja, Agostinho se debate em meio à angústia e ao desespero por não ver com clareza como a unidade, o absoluto, engaja-se na

¹² Ibidem, VII, 5, 7.

¹³ Ibidem, VII, 1, 2.

¹⁴ Ibidem, VII, 5, 7.

¹⁵ Ibidem, VII, 3, 5.

¹⁶ Ibidem, VII, 5, 7.

multiplicidade, no relativo. Ora, se esse engajamento não for visto claramente, também não é visível a possibilidade de salvação, de um repouso, de se safar da multiplicidade, da dispersão. Ocorre, assim, um primeiro sentido de angústia, que é o referente à ausência da salvação, à inexistência de razões para ter esperança e não desespero.

Até aqui, verificou-se que a questão haurida da *Carta XVIII* não foi resolvida. Talvez ela tenha sido aprofundada como elaboração na tentativa de resolvê-la, contudo, sem êxito. Contatou-se, dessa maneira, a complexidade do problema, o desespero que ele ocasiona, e como não deve ser resolvido, a saber, com imagens corpóreas. Além disso, e por isso, foi constatada a limitação da inteligência humana.

Em conseqüência, a resolução da questão só ocorrerá com uma outra concepção de Deus. E é o que, com muito esforço, Agostinho faz. Esta outra concepção lhe permitirá ver a relação de Deus com o homem, e com a criação em geral, sem contradições.

Vi uma luz imutável. [...]. Não era uma luz como esta, mas totalmente diferente das luzes desta terra. Também não estava acima de minha mente como o óleo sobre a água nem como o céu sobre a terra, mas acima de mim porque ela me fez, e eu abaixo porque fui feito por ela [...]. E eu disse: “Porventura deixará de existir a verdade, por não ser uma realidade difusa pelos espaços finitos e infinitos”? E tu me gritaste de longe: “Na verdade, eu sou aquele que sou”¹⁷.

Essa outra concepção tem como fundamento a redefinição da infinitude divina e da finitude das criaturas. Trata-se da redefinição que levará o absoluto a ser considerado como determinante e indeterminado. Deus é infinito “mas de outro modo”¹⁸, é infinito porque é aquilo que é, o ser supremo. Todas “as outras coisas devem a existência a ti e são todas limitadas em ti, porém de modo diferente,

¹⁷ *Ibidem*, VII, 10, 16; Ex 3, 14.

¹⁸ *Ibidem*, VII, 14, 20.

não no espaço: na verdade, tu tens todos como na palma da mão”¹⁹
Ou seja, Deus é o limite de todas as coisas porque ele, ao criar, determina, só que não espacialmente, e sim ontologicamente.

Isso fica mais claro pela razão com que Agostinho prefere usar o vocábulo essência, em detrimento do vocábulo substância, com relação a Deus. “Deus é, sem dúvida, uma substância ou (se o termo for mais adequado) uma essência.... Assim como a palavra ‘sabedoria’ vem do verbo conhecer com sabor (*sápere*) e ‘ciência’ procede do verbo saber (*scire*), assim, ‘essência’ é termo derivado do verbo ser (*esse*)”²⁰. Da mesma forma que a palavra sabedoria é o grau máximo de saber, que reúne em si todos os saberes, essência também é o grau máximo, no caso, de ser.

Conseqüentemente, tal como as almas, “para serem sábias, são renovadas pela participação na sabedoria que permanece por si”²¹, todos os seres têm ser pela participação no ser supremo. E Deus é a “eterna verdade, verdadeira caridade e cara eternidade”²² porque é o fundamento determinante de todas as áreas, conforme a divisão clássica, do saber. Como eternidade é determinante da física, uma vez que esta investiga as coisas que são, que têm ser, e o supremo ser é eterno. Como caridade é determinante da ética, e como verdade é da lógica. Como todas as coisas existentes estão incluídas em alguma dessas áreas do saber, Deus determina tudo.

Em resumo, a redefinição de infinitude divina leva o absoluto a ser considerado infinito, indeterminado, porque nada pode determiná-lo. E é determinante porque determina, ontologicamente, tudo o que existe.

Por intermédio da análise dessas redefinições, soluciona-se parte da questão retirada da *Carta XVIII*, uma vez que já é sabida a ma-

¹⁹ Ibidem, VII, 15, 21.

²⁰ Idem, *A Trindade*, V, 2, 3.

²¹ Idem, *Confissões*, VII, 9, 14.

²² Ibidem, VII, 10, 16.

neira pela qual o imutável é criador do mutável, relaciona-se com a multiplicidade, sem afetar sua imutabilidade. O problema, todavia, é mais complexo, visto que o engajamento de Deus no mundo se dá pela encarnação, a qual ainda não foi abordada. Nesse momento, quando concebida uma relação de Deus com a multiplicidade, Agostinho passa a encontrar razões para ter esperança, e não desespero, em se safar da dispersão.

A questão da encarnação será enfrentada com um desenvolvimento do que já foi estabelecido até aqui, abordando a resolução do problema do mal, o que é feito por causa da redefinição de infinitude, e examinando em que sentido ocorre a salvação do quase-ser pelo ser.

Como Deus é o fundamento ontológico de todas as coisas, Agostinho diz que estas “por um lado existem, pois provêm de ti” (Deus) “por outro não existem, pois não são aquilo que és”²³. Ou melhor, as coisas são na medida que têm ser, pela participação com o verdadeiro ser, e não são na medida que têm uma porção de nada, ausência de ser, o que ocasiona a mutabilidade delas.

Desse modo, o problema do mal é resolvido pela negativa. Ora, o mal não existe, pois “todas as coisas, pelo fato de existirem, são boas”²⁴, já que são criadas tendo como fundamento aquele que é. O mal, assim, é a ausência de ser, a privação de bem, e não uma substância. Daí então, a importância de o quase-ser estar determinado pelo ser supremo, posto que é esta determinação ontológica que não deixa tudo dispersar-se no nada. E é a tensão entre o ser e o não-ser de uma criatura que gera a mutabilidade, a qual pode perdurar no tempo sem ser, necessariamente, sinônimo de aniquilação.

“Deus ‘criou todas as coisas muito boas’”²⁵, mas há coisas que são melhores que outras por terem sido determinadas com mais grau de ser, é o caso da alma em relação ao corpo. E “se as criaturas supe-

²³ Ibidem, VII, 11, 17.

²⁴ Ibidem, VII, 12, 18.

²⁵ Ibidem, loc. cit.; Gênesis 1, 31.

riores são melhores que as inferiores, o conjunto de todas é ainda melhor”²⁶. Por conseqüência, o mal - ausência de ser -, que Deus determinou ao determinar o grau de ser de cada coisa, desempenha um papel bom no âmbito do todo, já que contribui para que “cada coisa se” harmonize, “não só com seu lugar, mas também com sua época”²⁷

No homem, o mal não é somente ausência de ser. Sendo Deus, que é o sumo bem, o único princípio de toda a criação, este não pode ser a causa da maldade, iniquidade, praticada pelo homem. Por conseqüência, só resta o ser humano como “causa do mal”²⁸ que ele mesmo pratica. Logo, o homem tem livre-arbítrio para voltar sua vontade ou para as coisas que têm mais ser, ou para as que têm menos. Em outros termos, se o livre-arbítrio do homem não fosse concebido, Deus teria que ser considerado a origem do mal.

A livre determinação da vontade humana, dessa maneira, permite ver a iniquidade não como “substância existente em si, mas a perversão da vontade que, ao afastar-se do Ser supremo... se volta para as criaturas inferiores; e, esvaziando-se por dentro, pavoneia-se exteriormente”²⁹

O homem, assim, determina sua vontade ao decidir se quer voltar-se para a dispersão, dispersando seu ser, ou se quer manter-se próximo do ser supremo. Aliás, “os justos são tanto mais parecidos com os elementos superiores da criação, quanto mais se tornam semelhantes a”³⁰ Deus. Ou melhor, há a possibilidade de o homem diminuir sua mutabilidade tentando se preencher de ser, tentando uma maior participação, semelhança, com o ser verdadeiro.

Essa possibilidade, no entanto, só existe porque o absoluto a estabelece, já que seria absurdo e também, de acordo com o vocabu-

²⁶ *Ibidem*, VII, 13, 19.

²⁷ *Ibidem*, VII, 15, 21.

²⁸ *Ibidem*, VII, 3, 5.

²⁹ *Ibidem*, VII, 16, 22.

³⁰ *Ibidem*, loc. cit.

lário agostiniano, um exemplo de soberba, considerar que uma natureza mutável efetue alguma mediação com uma imutável. “Eu buscava um meio que me desse forças para gozar de ti, mas não o encontraria, enquanto não aderisse ‘ao mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus, que acima de todas as coisas é o Deus’”³¹.

Melhor dizendo, Agostinho precisa considerar, entre outras razões, a existência da mediação porque a concepção de Deus, como aquele que é, é tributária a ela. Ou seja, se não houvesse uma mediação não teria sido possível superar a concepção de Deus como infinitude corporal, ou qualquer outra concepção que também tenha conseqüências absurdas por caracterizar o absoluto com o uso de imagens corpóreas, com características mutáveis das criaturas. E, logicamente, uma das conseqüências disso seria a constatação de que o ser humano estaria fadado a se dispersar, e a se desesperar, ao estar sem saída imerso na multiplicidade.

Mas, por haver uma mediação, Agostinho viu Deus como luz imutável não sensível. Com efeito, pôde ultrapassar sua inteligência. “Instigado... a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo do meu coração sob tua guia, e o consegui, porque tu te fizeste meu auxílio. Entrei e, com os olhos da alma, acima destes meus olhos e acima de minha própria inteligência, vi uma luz imutável. Não era essa luz vulgar e evidente a todos com os olhos da carne”³².

Poder-se-ia argumentar contra Agostinho, considerando-se que os platônicos, por exemplo, não precisaram de uma mediação, entre eles e o absoluto, para este ser concebido. Possivelmente, o bispo de Hipona responderia que, na verdade, eles precisaram de uma mediação, mas não a admitiram por serem soberbos³³.

Uma vez concebido Deus como ser supremo, criador e fundamentação de tudo o que existe, vê-se que tudo tem uma relação de

³¹ Ibidem, VII, 18, 24; 1Tm 2, 5; Rm 9, 5.

³² Ibidem, VII, 10, 16.

³³ Cf. Ibidem, VII, 20, 26; 21, 27.

participação com o ser supremo. E se ele pôde estabelecer essa participação, por que não pode aumentá-la? Ora, se o absoluto, ao criar, estabeleceu uma participação das coisas criadas consigo, a qual não cessa enquanto algo existe, já que é em Deus que tudo tem “a vida, o movimento e o ser”³⁴, nada o impede, e nem poderia, pois ele determina tudo, uma das razões pelas quais é onipotente, de efetuar uma participação maior de si para as almas que se voltarem a ele.

Isso é constatado por Agostinho quando sua alma, renovada “pela participação na sabedoria que permanece por si”³⁵, eleva-se acima de si mesma. “Desprendi-me um pouco de mim mesmo, e minha loucura amansou”³⁶. E foi para mostrar ao homem a possibilidade disso que o “Verbo”, “que é Deus”, “se fez carne e habitou entre os homens”³⁷. Por esta razão “aquele que crê em Cristo... torna-se... apto para se fixar no Ser supremo”³⁸.

Ou melhor, a alma, “mutável... somente no tempo”³⁹, sendo elevada acima de si, torna-se de tal forma apta “para se fixar no Ser supremo” que ao conceber o todo melhor que cada criatura que também é boa isoladamente, ela (a alma) consegue conceber nada menos que a eternidade de Deus.

Vi que cada coisa se harmoniza, não só com seu lugar, mas também com sua época. Vi que tu, único ser eterno, não começaste a agir depois de incalculáveis espaços de tempo, porque todos esses espaços de tempo, passados ou futuros, não poderiam ir nem vir se tu não agisses, e não fosses permanente⁴⁰.

Em outras palavras, a alma, devido à mediação, eleva-se acima da própria inteligência de maneira que se torna apta a conceber algo,

³⁴ Ibidem, VII, 9, 15; At 17, 28.

³⁵ Ibidem, VII, 9, 14.

³⁶ Ibidem, VII, 14, 20.

³⁷ Ibidem, VII, 9, 13; Jo 1, 14.

³⁸ Idem, Carta XVIII.

³⁹ Idem, op. cit.

⁴⁰ Idem, *Confissões*, VII, 15, 21.

a eternidade, que, por definição, pois é mutável no tempo, não poderia conceber. É nesse sentido que Agostinho diz que o Verbo “junta à carne aquele alimento que eu não era capaz de tomar. (...) De fato, o teu Verbo... eleva a si os que lhe são sujeitos... e assim faz que se arranquem de si mesmos aqueles que aceitam a submissão”⁴¹

Em suma, a questão retirada das afirmações da *Carta XVIII* é solucionada pela redefinição de infinitude divina, a qual redundava na concepção do supremo ser, mantendo-se imutável, como fundamento ontológico de tudo o que existe, o que ocorre pela noção de participação, que é constante enquanto algo existe. Além disso, vislumbrou-se a necessidade da encarnação do absoluto para que Agostinho ultrapassasse sua inteligência e possa se aproximar do ser.

É possível, no entanto, analisar essa “solução” ao recolocar o problema da carta em outros termos, e não o solucionando. Ora, concebida uma ponte salvífica, agora cabe ao homem outra enorme tarefa, que é a de passar por essa ponte.

A mediação, a existência da ponte, ocorre de maneira descendente, ou seja, do imutável oferecendo ao mutável a possibilidade de ascensão, de aumento de ser, o que não poderia ser de outra forma. Pelo fato de existir uma mediação, Agostinho tem razões para ter esperança. Contudo, não sem angústia, pois a mediação é descendente, o que faz com que o caminho da salvação seja estreito (*angustus*).

Diferentemente daquela primeira aceção de angústia, agora ocorre uma segunda. Na primeira aceção, a angústia ocorria por causa da ausência da esperança, e acompanhada pelo desespero. Nessa segunda, ela ocorre por causa da existência da esperança, e, por isso, sem o desespero. Ou seja, as razões da esperança conferem angústia, o que pode propiciar a esta um valor positivo, diferente do da primeira aceção.

Ora, devido ao fato de a mediação ser descendente, e de ter se expressado, entre outros modos, pela encarnação do absoluto - que

⁴¹ Idem, op. cit., VII, 18, 24.

fez com que os homens “se sentissem fracos ao ver a seus pés a divindade tornada fraca, porque participante de nossa veste carnal”⁴² - o homem, o quase-ser, pode verificar o quão distante está de um absoluto que é de tal maneira imutável que se engajou na multiplicidade sem mudar. E por causa dessa distância (o homem) não consegue vê-lo, e deve se colocar “no caminho que leva a” Deus, “para que ... possa ver e possuir”⁴³ Essa distância, impedimento para se ver Deus, pôde ser observada no esforço que Agostinho efetuou para conceber o absoluto de modo não corpóreo.

Esse caminho espiritual, para que se “possa ver e possuir” Deus, pode ser definido como sendo, no mínimo, a prática da humildade, pois Deus mesmo se humilhou e, assim, é exemplo para que “aquele que crê em Cristo... não se” glorifique “por ser mediano”⁴⁴ entre o corpo e o ser supremo. Também pôde ser observado o imperativo da humildade ao homem ao se constatar a limitação de sua inteligência e a necessidade de se elevar acima de si para conceber a infinitude divina.

Portanto, a “solução”, que é a redefinição de infinitude divina e a encarnação, à questão retirada da *Carta XVIII*, recoloca uma outra questão, que é o modo pelo qual o homem deve trilhar o caminho em direção a Deus. Assim, se por um lado, essa “solução”, que concebe a maneira como o homem pode se safar da multiplicidade, não permite o desespero, e ocasiona esperança, por outro lado, a própria condição dispersiva do homem e o modo como a mediação foi efetuada (descendentemente) oferecem dificuldades para que ele se côleque em um caminho que leve a uma menor dessemelhança com a unidade, dificuldades essas que permitem a agonia e a angústia. Ou seja, a ponte salvífica que existe no abismo entre o quase-ser e o ser é estreita

⁴² Ibidem, loc. cit.

⁴³ Ibidem, VII, 21, 27.

⁴⁴ Idem, *Carta XVIII*.

ta, o que confere uma esperança angustiante, afinal, quando o transcendente é descoberto presente, torna-se ainda mais transcendente.

Bibliografia consultada

- AGOSTINHO, A. *A cidade de Deus (contra os pagãos)*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- _____. *A Trindade*, São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. *Confissões*, São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. *Confessions*, Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- _____. *Lettre XVIII*, France: Editions Ad Solem, 1999.
- _____. *O livre-arbítrio*. Col. *Patrística*, São Paulo: Paulus, 1994.
- ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. A. P. Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- GILSON, E. *Introduction l'étude de saint Augustin*, Paris: Vrin, 1943.
- _____. "L'infinité divine chez saint Augustin". In: *Congres International Augustinien, Augustinus Magister I: 569-574*. Etudes Augustiniennes, Paris, 1954.
- _____. "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin" *Recherches Augustinienne II*, p. 205-23. Etudes Augustiniennes, Paris, 1962.
- _____. *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, France: Editions Ad Solem, 1999.
- HADOT, P. "La notion d'infini chez saint Augustin" *Philosophie* (26), p. 59-72. Paris, 1990.
- van BAVEL, T. "L'humanité du Christ comme *lac parvulorum* et comme *via* dans la spiritualité de saint Augustin". *Augustiniana* 7 (1954) p. 245-81.

A Providência Divina e o Homem de Bem

Luiz Otávio Pereira Coppieters

Orientador: Moacyr Novaes

Bolsa: na época da apresentação deste, 2002 no SIICUSP, não possuía bolsa.

Este trabalho tem por objetivo a investigação dos termos da pergunta feita por Lucílio que suscita a escrita do tratado *De Providentia* por Sêneca, a saber, “Por que, se a Providência Divina rege o mundo, tantos males atingem os homens de bem?”¹. Esta encerra três termos centrais para uma posterior discussão acerca do próprio tratado. Os termos são: a Providência Divina, o Homem de Bem e as adversidades. Aqui trataremos, inicialmente, de fazer uma breve exposição acerca da filosofia estoíca naquilo que nos interessa, em seguida, colocaremos à vista quais conceitos os termos envolvem e, por fim, rearranjaremos a pergunta, permitindo assim uma resposta realmente pertinente.

Na filosofia estoíca termos como *Logos*, Deus e Natureza são sinônimos, representam o mesmo conceito. São termos que se confundem com o mundo, pois representam tudo aquilo que nele existe. De acordo com Diógenes Laércio,

eles chamam natureza quer ao que o mundo contém quer ao que produz as coisas terrestres. A natureza é uma maneira de ser que se

¹ Sêneca. *Sobre a providência divina*, p. 19.

move por si mesma segundo as razões seminais, produzindo e contendo as coisas que nascem dele em tempos definidos e formando coisas semelhantes àquelas donde foi destacada.

Em primeiro lugar, temos uma definição de natureza constituída de coisas (os corpos) e de regras que as organizam. Em segundo lugar, a idéia da existência de razões seminais que se disseminam em todas as coisas implica a existência de um mundo entendido como organismo, no qual todas as coisas operam segundo as mesmas leis e para os mesmos fins. As coisas no mundo são permeadas pelo *lógos spermatikós*, o sêmen racional, cuja fonte e constituição é Deus. Essa disseminação da razão divina nos objetos tem a função de assegurar a unidade do organismo formado pelo mundo. Desta forma, pode-se dizer que o mundo é um organismo vivo, como um indivíduo, assim como o homem por exemplo.

Neste organismo cada coisa está em harmonia, seja consigo mesma, seja com outras coisas, seja com o todo. A harmonia do organismo mundo é a expressão da natureza divina. O nome dado a esta harmonia, a esta unidade coordenada que sustém o organismo mundo, é simpatia universal.

De acordo com Jean Brun,

a teoria da simpatia universal tem não só um alcance físico, na medida em que coroa uma teoria da causalidade, mas também um alcance metafísico e ético. Um alcance metafísico na medida em que, uma vez que a simpatia das coisas não exprime senão a presença total de Deus num mundo que se reduz, no fundo, a este Deus, esta simpatia fundada em Deus e por Deus, implica um finalismo da natureza que supõe os benevolentes desígnios de uma providência onipotente. (...) Um alcance ético, na medida em que a vida do sábio será uma vida que terá sabido pôr a harmonia em si mesma e manter-se em simpatia com o universo de que participa.²

Temos aqui três dimensões nas quais a simpatia universal opera: física, metafísica e ética. Da primeira, a física, decorre uma teoria

² Jean Brun. *O estoicismo*, p. 54.

da causalidade que se exprime na ligação intrínseca de cada coisa no mundo. Estas coisas estão relacionadas causalmente porque tudo no mundo é matéria, ou seja, tudo é engendrado em uma só substância. A segunda, a metafísica, diz respeito ao campo e à ação da divindade com relação ao mundo. A simpatia universal foi posta por Deus em seu interior com a finalidade de manter-se como tal, por isso a idéia de organismo. Ou seja, deus age em si mesmo, este é seu campo de atuação. E a Providência Divina exprime a vontade divina nas leis que regem o mundo. Evidentemente, estas regras são necessariamente benévolas, pois deus não conteria nada em si que pregaria sua destruição. A maior prova disto são que as coisas estão aí, o mundo. Por fim, a ética, que envolve a ação daquele homem cuja autonomia se expressa na vida em acordo com a natureza, isto é, uma conduta harmônica consigo mesma e com o mundo.

Neste destaque da filosofia estoíca, podemos perceber muito do papel da providência no mundo, já que o termo providência se identifica com natureza. Segundo Jean Brun, “a providência exprime-se na simpatia universal que une os seres entre eles e no desenrolar dos acontecimentos em que se traduz a vida no mundo”³ Ou seja, a providência é responsável pela ordenação do mundo e pela sua união enquanto organismo. É a reguladora e as próprias leis do mundo. É aquilo a que todos os seres estão submetidos, a razão universal, já que todos são por ela permeados. Com efeito, a Providência Divina não é algo externo que impõe o modo com o qual as coisas devam operar. Pelo contrário, atua no interior dos corpos de forma a manter a causalidade necessária dos acontecimentos que, no todo, engendram o bem, finalidade última. Portanto, ela é causa imanente de todos os fenômenos. Como Sêneca afirma na Epístola 65, em que se trata de uma discussão acerca dos “princípios dos quais tudo deriva”⁴, “A

³ Idem, p. 60.

⁴ *Epístola* 65, 2.

divindade é que regula tudo, e tudo a rodeia e segue como a um guia ou um chefe.”⁵

Da mesma forma que há coisas que seguem as regras da Providência, há seres que conscientemente seguem as determinações da natureza. Estes últimos são os homens de bem. E sobre ele falaremos agora. Sobre sua constituição, sua maneira de agir e o seu papel na ordem universal.

Assim como os demais homens, o homem de bem é um corpo animado por uma alma. Esta alma é um sopro ígneo, um fogo artesão, um tênue ar que anima um corpo. A alma é uma pequena parte da razão universal. Ela é a responsável pela possibilidade do homem de se harmonizar com o universo, com a razão universal, pois se trata de uma e mesma coisa, só que em dimensões reduzidas. Com efeito, a razão do homem, a alma, tem a possibilidade de, ao se identificar com a razão da qual faz parte, entender o sentido da simpatia universal. E o homem de bem é aquele que consegue utilizar sua razão de modo adequado para tal tarefa. Aquele que consegue viver em acordo com a natureza, consegue, com efeito, entrar em sintonia seja consigo mesmo seja com o mundo.

O homem de bem, enquanto indivíduo, é um microcosmo que funciona do mesmo modo que o mundo. Assim como este último está em harmonia com suas partes constituintes, o homem de bem está em harmonia com as suas. Contudo, por ser parte do macro-cosmo, o homem de bem também está em harmonia com as demais coisas que não ele mesmo. E aqui se dá a diferença para com o mundo: é exigido dele uma forma de agir capaz de manter a harmonia consigo mesmo e com as coisas externas.

Como vimos, o homem de bem se diferencia dos demais homens pelo uso da razão. Ele a utiliza tendo em vista o mesmo fim que a razão universal, ou seja, o bem. Ou seja, ele é uma pequena parte de todo que *age virtuosamente*.

⁵ Ep. 65, 23-4.

O único bem é a virtude, não existe bem onde não existe virtude e quanto à virtude diremos que ela reside na melhor parte de nós mesmos, ou seja, na parte racional. A virtude não é outra coisa senão a faculdade de ajuizar de uma forma correta e imutável; dessa faculdade provêm as decisões da vontade, e graças a ela se clarifica a natureza de todas as formas que despertam a vontade. De acordo com essa faculdade é legítimo considerar como bem, – e como bens iguais sobre si – tudo aquilo que existe a presença da virtude.⁶

Quando Sêneca afirma que é da faculdade da virtude que provêm as decisões da vontade, entende-se que o homem de bem, que é quem se utiliza desta faculdade, submete suas vontades ao seu juízo. Ou seja, esse homem desejará apenas aquilo que a virtude considerar digno de ser desejado. Assim é, portanto, a forma de agir empregada pelo homem de bem. Esta forma de agir envolve, de um lado, a filosofia como meio de sublimar a razão e, de outro, o desapego às coisas materiais, pois estas são intrinsecamente ligadas às paixões, à passividade. A filosofia, de cunho libertário, tem caráter propedêutico no sentido de que é quem possibilita um aprendizado para uma reta conduta. Cito Sêneca na *Epístola 16*:

o objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar nossos atos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar rota de quem flutua à deriva entre escolhos. Sem ela ninguém pode viver sem temor, ninguém pode viver em segurança.⁷

Ou seja, a filosofia é, acima de tudo, prática. Tem como fim atividades que elevem a condição humana. Em contrapartida, as coisas materiais representam apenas desejos imediatos, apegados a coisas passageiras. O homem que a elas se liga está susceptível à passividade, pois estar-se-á ligando a coisas de duração reduzida no tempo e passíveis de serem arrebatadas. Nelas não há qualquer estabilidade que

⁶ Ep. 71, 32-3.

⁷ Ep. 16, 3.

garanta o mínimo de segurança para uma vida ideal. Com efeito, sua adesão reduz o homem ao campo da passividade onde reina a fortuna, o acaso. Cito a Epístola 71,

os bens do corpo são de fato bens para o corpo, mas não são bens de valor absoluto; tais bens podem ter algum valor, mas carecem de dignidade; entre eles existem consideráveis diferenças, uns são mais valiosos outros menos.⁸

A desmedida das coisas corporais apenas desvia o homem do fim ao qual poderia dirigir-se voluntariamente.

As adversidades têm sua morada no reino da fortuna. A adversidade opera apenas no campo material, se apresentando como um acontecimento sem causa que imprime nos homens uma dor, seja física, seja psicológica. Contudo, as adversidades de fato atingem os homens. Mas não os de bem. Ora, estes últimos são guiados unicamente pela razão, encontrando-se em harmonia consigo mesmos e com o mundo. Com efeito, ele não tomará a adversidade como sendo algo inesperado ou mesmo como um mal. O homem de bem é cômico de que tudo aquilo que com ele se passa está a cumprir um papel designado pela Providência Divina, portanto tendo como fim o bem. Como afirma Sêneca na Epístola 71, “*todas as adversidades merecerão até o nome de bens desde o momento em que a virtude lhe confira valor moral.*”⁹ É a virtude que permite ao homem de bem não tomar como mal aquilo que um homem comum chama de adversidade. A virtude permite ao homem de bem distinguir se o que se passa depende dele ou não. Em ambos os casos ele é ativo, pois, se depender dele, tomará a atitude virtuosamente correta na tentativa de manter a concordância com a natureza, se não, ele a suportará com calma e serenidade – características próprias do sábio. Assim sendo, não haverá sofrer, nem passividade. A aparência dos fatos não o conduzirá.

⁸ Ep. 71, 33.

⁹ Ep. 71, 6.

Desta forma, o entendimento dos critérios constitutivos do homem de bem e da Providência Divina são suficientes para a compreensão do que é adversidade de fato. Portanto, entendido que a Providência Divina é a própria forma com a qual o mundo se arranja e que a ela nada escapa, e também que a idéia de Homem de Bem, de Sábio, não envolve qualquer passividade, restará à adversidade o papel de ludibriar aqueles que não compreendem o funcionamento da razão, fazendo com que esses homens não alcancem a beatitude. Aliás, o que permite uma vida ativa e feliz é a filosofia. A identificação da ação do sábio com o sentido da Providência Divina, que é a liberdade da razão, ou seja, a felicidade, passa, pois, por um processo no qual a filosofia exerce papel primordial.

Podemos nos arriscar a reformular a pergunta da seguinte maneira: por que não é adversidade aquilo pelo que o homem de bem passa? Para tanto, devemos nos embrenhar na investigação do próprio papel que a filosofia desempenha. E Sêneca o anuncia na Epístola 16:

Tenho a certeza, Lucílio, que é para ti uma verdade evidente que ninguém pode alcançar uma vida, já não digo feliz, mas nem sequer aceitável sem praticar o estudo da filosofia; além disso, uma vida feliz é produto de uma sabedoria totalmente realizada, ao passo que para ter uma vida aceitável basta a iniciação filosófica.¹⁰

Bibliografia

- ANDRÉ, J.-M. "Otium et vie contemplative dans les *Lettres a Lucilius*". *Revue des Études Latines*, Paris, 40e. année, 1963.
- BRUN, J. *O estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- GRIMAL, P. *Sénèque: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

¹⁰ Ep. 16, 1.

- _____. *Sénèque, ou l'a Conscience de l'Empire*. Paris: Fayard, 1991.
- GUARINELLO, N. L. "Nero, o Estoicismo e a Historiografia Romana". *Boletim do CPA*, Campinas, n. 1, jan./jul., 1996.
- GUILLEMIN, Mlle. A. "Sénèque directeur d'ames I: l'idéal" *Revue des Études Latines*, Paris, 30e. année, 1953.
- _____. "Sénèque directeur d'ames II: son activité pratique". *Revue des Études Latines*, Paris, 31e. année, 1954.
- PEREIRA, M. H. da R. "Cultura Romana". In: *Estudos de História da Cultura Romana*. v. II. Lisboa: Fund. Calouste Goulbenkian, 1984.
- SÊNECA, L. A. *Sobre a providência divina*. Trad. R. C. Lima. São Paulo: Ed. Nova Alexandria, 2000.

Um enfoque no caráter religioso de Sócrates

Maíra de Cinque Pereira

Orientador: Roberto Bolzani

PET

Esse trabalho busca focar o caráter divino de Sócrates ou a visão missionária que Sócrates tem de si mesmo. São diversas as passagens em que fica clara a sua concepção de que seu trabalho como filósofo tem raízes em algo que transcende as razões humanas. Sócrates considera-se como estando a serviço do deus. Esse aspecto missionário merece ser estudado dado que não são poucas as referências a esse tema dentro da “Apologia de Sócrates”. Fica evidente, através da leitura deste texto, que Sócrates não se julgava um ser humano comum, com propósitos mundanos comuns, mas como alguém enviado pelo deus com a missão de despertar os homens do seu sono.

Na História da Filosofia, Sócrates é conhecido como alguém que lançou questões essenciais para o desenvolvimento dessa matéria, dando um sentido próprio para a ocupação de filósofo em oposição aos sofistas que, além de cobrarem pelos seus ensinamentos, consideravam-se como donos de uma verdade aparente e relativa. O filósofo, para Sócrates, deveria ser alguém que em primeiro lugar reconhece que nada sabe e tem a consciência da sua ignorância. Pois reside nesse reconhecimento a única sabedoria humana possível.

Mas apesar de Sócrates ser considerado como alguém que teve papel fundamental para a sistematização das questões filosóficas, enfocarei minha pesquisa em um caráter que ele sem dúvida assumiu durante sua vida. Sócrates considera-se como estando a serviço do

deus, foi-lhe designada a tarefa árdua de “despertar os homens do seu sono” e conduzi-los à prática da virtude. Árdua, pois muitos pensam que sabem uma porção de coisas e passam-se por sábios, enganando a todos e, principalmente, a si mesmos. Difícil é fazê-los chegar ao conhecimento de que nada sabem para que então busquem puramente a verdade. É pela execução dessa tarefa que Sócrates tornou-se odiado, pois no momento em que Sócrates, impulsionado pelo deus, passa a interrogá-los, é exposta a ignorância daqueles que se julgam sábios.

Na tentativa de orientar os homens, Sócrates acaba por ridicularizar aqueles que nada sabem e julgam saber. Essa exposição ultrapassou o limite da antipatia e gerou um ódio que, em última instância levou Sócrates à condenação e à morte. E apesar de ter-lhe sido proposta a decisão sobre sua última sentença, ele decide-se pela morte, dado que não podia separar-se da sua missão. Sua decisão é de extrema coerência dado que viveu e morreu pela filosofia. Foi-lhe oferecido que decidisse qual seria sua pena, mas Ele manteve-se irredutível quanto a impossibilidade de deixar a filosofia, visto que a filosofia não é um capricho, mas uma missão divina.

Atenienses, eu vos sou reconhecido e vos quero bem, mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar, de vos dirigir exortações, de ministrar ensinamentos em toda ocasião àquele de vós que eu deparar...29d

Nesse momento Sócrates afirma que não poderá deixar a filosofia, já que esta seria sua obrigação junto ao deus. E mesmo que a cidade desaprove sua ocupação e suas atitudes, Sócrates está certo que a vontade do deus deve sobrepor-se a todas as demais. Dessa maneira, ele persiste na obediência ao deus “ainda que tenha que morrer muitas vezes”^{30c}.

O caráter divino de Sócrates expresso na Apologia

Logo nos primeiros parágrafos da “Apologia de Sócrates” fica clara uma distinção entre a verdade e a oratória. Essa contraposição

será importante em vários momentos do texto, e em especial porque Sócrates se coloca como filósofo e amante da verdade em oposição aos sofistas que professam falsos conhecimentos por remuneração. Enquanto Sócrates diz a verdade “inteira” e “simples”, essas pessoas utilizam-se de linguagem complexa e recursos elaborados para ludibriar os ouvintes, pois essa eloquência exerce tal influência sobre os espíritos que faz com que o erro prevaleça sobre a verdade. Trata-se de um discurso enganador que levou, no caso da acusação de Sócrates, à calúnia. Diz Sócrates que seus acusadores, dada a sua força de persuasão, quase o fizeram esquecer quem era.

A diferença entre Sócrates e os chamados professores está na ciência que possuem. Enquanto Sócrates diz possuir uma ciência humana, os sofistas *parecem* possuir uma ciência sobre-humana. A ciência de Sócrates, segundo ele mesmo, é a única que um homem pode possuir: saber que nada sabe. Ao contrário disso, há aqueles que passam a dissertar sobre coisas que nem de longe conhecem, apesar de acreditarem que as conhecem profundamente. Um exemplo de tal atitude dentro da Apologia é a denúncia de Meleto. Sócrates mostra que seu acusador não tem conhecimento sobre o que seria bom e ruim para a juventude e que, portanto, não poderia acusá-lo de corromper os mais jovens, dado que corromper significa desviar alguém daquilo que é bom ou correto. Dessa forma, ao alegar que “Sócrates é réu de corromper a mocidade” mostra-se ignorante sobre sua própria acusação.

Ao contrário dos demais, Sócrates parte do princípio de que nada sabe. Ele constatou, a partir do Oráculo de Delfos, que a sabedoria de que tratava a Pítia em sua revelação era o reconhecimento da própria ignorância. Por esse motivo Sócrates é reconhecido pelo Oráculo como o mais sábio: ele é o único a crer que nada sabe frente àqueles que julgam saber detalhes sobre o céu e a terra.

Essa revelação não foi de pronto aceita por Sócrates, pois ele nunca se considerou nem muito nem pouco sábio. Mas pela confiança em tão idôneo autor, ele passa a interrogar cada pessoa que consi-

dera sábia ou é tida por todos como sábia a fim de desvendar a sentença proferida pelo Oráculo. Sócrates descobre que a sua sabedoria reside na consciência de que nada sabe, pois apesar de todas essas pessoas tidas por sábias não saberem nada (assim como Sócrates), pensam que sabem alguma coisa e dessa forma permanecem estagnadas, conformadas com a ignorância que têm e nem suspeitam.

É nesse momento que Sócrates transforma o oráculo em missão: ele está a serviço do deus, seu dever é expor a ignorância e vencer a trilhar o caminho rumo à virtude.

parece-me que o deus me impôs à cidade com essa incumbência de me assentar perto, em toda parte, para não cessar de vos despertar, persuadir e repreender um por um. 30e

Todo seu trabalho é despertar as pessoas de seu sono, para que passem a buscar a verdade. É essa busca é idêntica à busca da virtude, dado que o conhecimento real não está atrelado à conquistas mundanas, mas ao aprimoramento da alma. Portanto, o seu papel é convencer a todos a cuidarem com mais afinco da virtude em lugar de cuidarem das riquezas, da fama e das honorarias, pois da virtude provém todas as demais coisas e não o contrário.

outra coisa não faço senão andar por aí persuadindo-vos, moços e velhos, a não cuidar tão aferradamente do corpo e das riquezas como de melhorar o mais possível a alma (...)

E Sócrates está certo de que sua missão é benéfica e de que todos deveriam usufruir desse verdadeiro presente dado à cidade. No tribunal ele diz que jamais aconteceu bem maior do que sua obediência ao deus e quem realmente perderá com a sua morte é a própria cidade que o condena.

Neste momento, Atenenses, longe de atuar na minha defesa, como poderiam crer, atuo na vossa, evitando que, com a minha condenação, cometais uma falta para com a dádiva que recebestes do deus”30d

Mas há um momento especial do texto em que ele abandona até mesmo a convicção de que é um homem como qualquer outro.

Sócrates afirma que sua natureza é distinta da natureza humana, pois não demonstra nenhum interesse nos assuntos que mais atraem a atenção das pessoas e dispõe-se a cuidar de toda a cidade. Através desse raciocínio, ele procura persuadir a todos de que é um enviado do deus à cidade, seu interesse único é servir como pai ou irmão mais velho conduzindo a quem quer que o deseje a despertar de seu sono em direção da busca da verdade.

Outro igual não tereis facilmente, senhores, mas, se me crerdes, vós me poupareis. Bem pode ser que, aborrecidos como quem dormia e foi despertado, deis ouvidos à Anito e, repelindo-me, me condeneis levemente à morte; depois, passareis o resto da vida a dormir, salvo se o deus, cuidadoso de vós, vos enviar algum outro. Podeis reconhecer que sou bem um homem dado pelo deus à cidade por essa reflexão: não é conforme a natureza do homem que eu tenha negligenciado todos os meus interesses, sofrendo, há tantos anos, as conseqüências desse abandono do que é meu, para me ocupar do que diz respeito a vós, dirigindo-me sem cessar a cada um em particular, como um pai ou um irmão mais velho, para persuadir a cuidar da virtude.^{31a-b}

Bibliografia

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)

O preconceito em Sartre

Michelle Weltman

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

PET

“Era livre, livre inteiramente, com liberdade de ser um animal ou uma máquina, de aceitar, de recusar, de tergiversar, casar, dar o fora, arrastar-se durante anos com aquela cadeia aos pés.

Podia fazer o que quisesse, ninguém tinha o direito de aconselhá-lo.

Só haveria para ele Bem e Mal se os inventasse. Em torno dele as coisas se haviam agrupado, aguardavam sem um sinal, sem a menor sugestão. Estava só em meio a um silêncio monstruoso,

só e livre, sem auxílio nem desculpa, condenado a decidir-se sem apelo possível, condenado à liberdade para sempre¹”

J-P Sartre, Idade da Razão.

Introdução

A literatura de Sartre é um espelho crítico da sociedade. Isto significa que o leitor, ao ver-se refletido na representação romanesca, identifica-se identificando à imagem, ou às imagens, socialmente construídas do homem em determinadas épocas ou condições. Os ele-

¹ SARTRE, Jean-Paul. *A idade da razão*, p. 275-6.

mentos dessa representação muitas vezes são os preconceitos de grupos ou da sociedade em geral, que o sujeito incorpora na constituição de seu próprio Ego. Essa imagem, fixada pelos procedimentos de má-fé, desperta no indivíduo os sentimentos que ele alimentará acerca de si mesmo. No entanto, nos romances sartrianos, esses indivíduos se defrontam constantemente com a ausência de valores pré-estabelecidos e com a liberdade de se aceitarem.

É por esse viés que aparece a personagem Daniel Sereno, de *Os caminhos da liberdade*, um homossexual que, por acreditar que seus desejos sejam extremamente infames, quer odiar-se, condenar-se. Trata-se, segundo Sartre, de uma conduta de má-fé muito comum entre pessoas que acreditam estar fazendo algo errado. Elas desejam se transformar em uma “totalidade culpada”, o que jamais pode ocorrer graças à transcendência de cada indivíduo, esse eterno escapar-se de si mesmo, que não permite a ninguém ser um Em-si culpado. Tal é o conflito de Daniel. Vem daí, diz Sartre, “boa parte dos transtornos da consciência moral, em particular o desespero de não conseguir *verdadeiramente* se autodepreciar... de sentir perpetuamente um desvio entre as significações exprimidas – ‘sou culpado, pequei’, etc. – e a apreensão real da situação. Em suma, daí todas as angústias da ‘má-consciência’, ou seja, da consciência de má-fé, que tem por ideal julgar a si mesma²”

Trata-se, portanto, de analisar o conflito de Daniel através de sua trajetória, sua conduta de má-fé. Depois iremos esboçar o que seria uma conduta que lhe permitiria lidar com o preconceito que ele sofre, o que está entrevisto em *Os Caminhos da Liberdade*, mas já bastante expresso em *O ser e o nada*.

1. “Fora preciso... Um juiz qualquer!”

Daniel acha terrível ser homossexual e seus desejos, extremamente repugnantes. Embora ele seja um “outsider” no meio onde vive,

² Idem, *O ser e o nada*, p. 647.

ele adquire os mesmos preconceitos que são responsáveis por sua exclusão. Pode-se dizer que isso seria uma maneira de reinserir-se na sociedade, mas, ironicamente, se apoiando naquilo que o exclui. Além disso, ele sente a necessidade de afirmar que esses valores são verdadeiros, como se fossem intrínsecos ao homem. Isto fica bem claro na seguinte passagem: “A paz. A paz da boa gente, da gente honesta, da gente de bem, dos homens de boa vontade. Por que será a vontade deles a boa, e não a minha? Assim era... Algo nesse céu, nessa luz, nessa natureza, assim havia resolvido”³.

Por isso Daniel deseja ver-se como “culpado”, tornar-se uma “totalidade culpada”, julgando-se tal como se fosse uma coisa. Porém, isso não pode ocorrer dada a própria estrutura da consciência. Para Sartre, não temos consciência posicional de nossa própria consciência, essa consciência (de) si se dá de maneira não-tética. Além disso, a consciência é perpetuamente transcendente, um escapar eterno de si mesma, dessa maneira, quando um indivíduo tenta se definir, o seu “eu” que tenta o fazê-lo, logo toma parte no que ele pretende definir, tornando impossível formular qualquer conceito sobre si mesmo. “Poderás compreender-me”, pergunta Daniel, “se te disser que nunca soube o que sou? Meus vícios e minhas virtudes, estou com o nariz em cima deles, não os posso ver nem recuar suficientemente para considerar-me em conjunto. Além disso, sinto a estranha sensação de ser uma matéria mole e movediça em que as palavras se atolam, mal tento nomear-me e já quem é nomeado se confunde com quem nomeia e é preciso recomeçar tudo”⁴. Ou seja, embora Daniel consiga perceber seus desejos e formar juízos sobre eles, ele não consegue ver-se como um todo, se transformar em um objeto para si mesmo.

De acordo com Sartre, só conseguimos nos ver através do olhar do outro, que faz uma mediação entre nós e nós mesmos. O outro é capaz de nos transformar em objetos e emitir juízos sobre nós. É através

³ Idem, *Idade da Razão*, p.154.

⁴ Idem, *Sursis*, p.329.

dos conceitos que o Outro forma e que nos são comunicados através da linguagem que somos capazes de nos conhecer. De fato, Daniel pressente a necessidade do outro para ver-se:

Fora preciso... Um juiz qualquer! Qualquer juiz, aceitaria qualquer um, menos ele próprio, não aquele atroz desprezo sem força suficiente, aquele fraco e moribundo desprezo, que parecia sempre no ponto de se aniquilar e que não passava nunca⁵.

Todavia, ele tem vergonha deste olhar, se escondendo dele e de forma alguma ele quer mostrar-se pederasta. “Assim é que imaginava o inferno: um olhar penetrante que atravessaria tudo, iria até o fim do mundo – até o fim de si próprio⁶”

Por ora, o tipo de olhar captado por Daniel é um “olhar a ser evitado”. Embora tenha relacionamentos com outros homossexuais, estes não funcionam como olhares. Para isso, eles precisariam tomar a posição de sujeitos, mas Daniel praticamente os transforma em escravos, mantendo-os sempre como objeto. Falamos de Ralph e Bobby, um casal muito pobre que, ao aceitar dinheiro de Daniel, acaba ficando submisso a ele. Além disso, Daniel os vê como lixo, não como pessoas. Diz de Bobby, por exemplo: “Bobby é um bocó, não é uma consciência⁷”

Não conseguindo odiar-se, Daniel adota condutas de autopunição, tanto para destruir-se, quanto na tentativa de destruir seus desejos, chegando ao ponto de querer castrar-se. Ambas acabam por fracassar. É por isso que Daniel “em um momento de fraqueza”, como ele mesmo descreve, acaba por confessar-se a Mathieu, seu melhor amigo.

2. Tentativa de totalização por meio do olhar do Outro.

A partir de sua confissão, Daniel passa a receber a mediação do outro e finalmente captar-se como objeto. Diz ele a Mathieu:

⁵ Idem, *Idade da Razão*, p.302.

⁶ Ibidem, p. 100.

⁷ Ibidem, p. 167.

Tu me vias, a teus olhos eu era sólido e previsível; meus atos e meus humores não eram mais que as conseqüências de uma essência fixa. Esta essência, é através de mim que conhecias, eu a tinha descrito com palavras, eu revelara fatos que ignoravas e que te tinham permitido entrevê-la... Durante um instante, foste o mediador entre mim e mim mesmo, o mais precioso do mundo a meus olhos, pois este sólido e denso que eu era, que queria ser, tu o percebias⁸.

É apenas a partir do olhar do outro que podemos ser algo de fato, pois o sujeito abandonado a si mesmo sempre que quer afirmar-se como algo, já é logo dissuadido por sua transcendência. O outro, no entanto, não só é capaz de possuir consciência posicional da nossa, como também é capaz de enxergar-nos como “essência fixa”, negando essa transcendência que nunca nos permite fazer um juízo válido sobre nós mesmos.

De fato, o olhar do outro faz com que a transcendência de quem é visto passe a ser uma “transcendência puramente constatada⁹”, ela é a apenas um atributo do ser-para-outro. De fato, o outro enquanto sujeito, nos vê como parte de seu mundo como objeto deste e parte de seus projetos e possibilidades, como um meio. Nossas possibilidades, e, portanto, transcendência viram possibilidades dele. É graças a isso que, quando estamos sob o olhar do outro, apreendemos nossas possibilidades como sendo possibilidades dele. Diz Sartre, “apreendo minhas possibilidades de fora e através dele, ao mesmo tempo que *sou* essas possibilidades¹⁰”

Após sermos vistos, o conhecimento e os conceitos que o outro elabora sobre nós podem nos ser passados pela linguagem, através da qual ele revela o que pensa sobre nós. É apenas através desse olhar que podemos nos conhecer e a necessidade desse olhar, essa dependência e o fato de sermos transformados em objeto, já são motivos

⁸ Idem, *Sursis*, p. 329.

⁹ Idem, *O ser e o nada*, p.338.

¹⁰ Ibidem, p. 340.

para criar-se um mal-estar e para sentirmos vergonha. “A vergonha”, afirma Sartre,

é apenas o sentimento original de ter meu ser do *lado de fora*, comprometido em outro ser e, como tal, sem qualquer defesa, iluminado pela luz absoluta que emana de um puro sujeito... A vergonha pura não é sentimento de ser tal ou qual objeto repreensível, mas, em geral, de ser *um* objeto, ou seja, de reconhecer-me neste ser degradado, dependente e determinado que sou para o outro¹¹.

Todavia, em Daniel ainda temos um problema moral. Sua reação de “espanto e ódio” depois de confessar-se tem muito mais a ver com o fato dele finalmente estar se vendo como um todo, “pederasta”, “culpado”, do que ele se descobrir dessa forma através de Mathieu. Daniel de certa forma já sabia o que ele era. Tanto que Mathieu nem sequer liga muito para sua pederastia, não acha que ele é repugnante, o que o repugna, na verdade, é o fato de que mesmo sendo assim ele irá casar-se com sua amiga Marcelle, pela qual ele se sente responsável já que está grávida de um filho seu.

Com o olhar do outro, ao invés desse “escoamento pastoso” que ele experimentava anteriormente, agora Daniel finalmente sentia que “era” algo. A partir desse sentimento, portanto, ele pensa que conseguirá se totalizar, transformando-se nesse ser-para-outro que surge através desse olhar. Ou seja, por um procedimento de má-fé, ele deseja cancelar sua própria transcendência. Mas isso não poderá ocorrer porque as relações sujeito-objeto podem ser recíprocas. De fato, quando um indivíduo é objetificado, ele não pode, ao mesmo tempo, objetificar. Nem o sujeito, enquanto sujeito pode objetificar-se para seu objeto. Mas enquanto somos objetos ou sujeitos, está “disfarçado” o estado contrário, e, por uma mudança de situação, a relação sujeito-objeto pode inverter-se.

¹¹ Idem, p.368.

Além disso, há quase uma tendência de que após sermos objetificados, também objetifiquemos o outro, como uma reação de defesa à vergonha que sentimos, pois isso faz com que esses conceitos que o outro forma sobre nós se tornem “inofensivos” De fato, esse ser-para-outro acaba se transformando em uma “propriedade” do sujeito agora objetificado, é parte de seu “interior”, que, embora continue em conexão conosco, já não mais nos afeta. Diz Sartre, “o outro-objeto ‘tem’ uma subjetividade assim como esta caixa tem ‘um interior’ E, com isso, eu me *recupero*, pois não posso ser um *objeto* para um *objeto*. Não nego que o Outro continua em conexão comigo por seu ‘interior’, mas a consciência que tem de mim, sendo consciência-objeto, aparece-me como pura interioridade sem eficácia¹²”

Por isso essa relação com Mathieu não poderá realizar por completo o desejo de Daniel de ser objeto o tempo todo, pois ele irá verificar que também pode ser sujeito. Ele percebe qualidades de Mathieu e que Mathieu depende dele para conhecer-se também, essa dependência é mútua. Com essa descoberta, diz Daniel, o que “se apresentava então como uma expiação dolorosa revelara-se, com o correr dos dias, horrivelmente suportável¹³”

É então que Daniel começará a sentir um olhar, mesmo sem a presença concreta de um indivíduo que o veja o tempo todo. Realmente, dirá Sartre, “o ser-para-outro é um fato constante de minha realidade humana¹⁴” Esta sensação de estar sempre sob o olhar de uma “testemunha” pode surgir ainda que seus olhos não estejam concretamente presentes sobre o que Sartre chama de “fundo de presença originária” Não importando a presença ou ausência de uma pessoa determinada, desde que existam relações anteriores de sujeito-objeto, ela está presente sobre esse fundo de presença originária. E este tipo de presença se estende para todos os homens vivos. Todavia, essa

¹² Ibidem, p. 369.

¹³ Idem, *Sursis*, p.330.

¹⁴ Idem, *O ser e o nada*, p.358.

presença, que podemos dizer que é “pré-numérica”, por ser sentida mais como um “público” do que como um certo número de pessoas, é unificada por Daniel na figura de Deus.

A importância desta unificação está no fato de que considerando apenas essa presença pré-numérica, Daniel ainda poderia objetivar os indivíduos no fundo de presença originária recuperando novamente seu caráter de sujeito. Porém, com Deus, Daniel será sempre objeto, Deus vê tudo e vê tudo o tempo todo. Através de Deus, Daniel não só obtém sua culpabilidade infinita, como também uma causa para ser dessa forma, causa essa que retira toda sua responsabilidade sobre o que ele pode fazer de sua pederastia, afinal, se Deus o fez culpado, o quê ele pode fazer a respeito? Não há mais esperança pra ele. “Daniel sentira-se Caim: eis-me como me fez, covarde, pederasta, oco¹⁵” Assim Daniel conclui: “Vêem-me, logo existo. Não me cabe mais arcar com a responsabilidade de meu pastoso escoamento: quem me vê e me faz ser. Sou como ele me vê. Volto para a noite minha face noturna e eterna, ergo-me como um desafio, e digo a Deus: eis-me. Eis-me como me vedes, como sou. Que posso fazer? Vós me conheceis e eu não me conheço. Que posso fazer senão suportar-me? E vós, cujo olhar me foge eternamente, suportai-me... Mathieu, que alegria, que suplício! Estou enfim transformado em mim mesmo. Odeiam-me, desprezam-me, suportam-me, uma presença me sustém e auxilia-me a ser para sempre. Sou infinito e infinitamente culpado. Mas sou, Mathieu, eu sou. Perante Deus e perante os homens, eu sou. *Ecce hommo*¹⁶”

Ou seja, através do Outro na forma de Deus, Daniel pensa conseguir empreender seu procedimento de má-fé, que é tornar-se objeto sem transcendência, fruto de uma causa originária que nega toda sua contingência. Mas ele tem consciência que age de má-fé. Ele sabe que afirma a existência de Deus de maneira arbitrária, tanto que antes de

¹⁵ Idem, *Sursis*, p.162.

¹⁶ Ibidem, p. 331.

fazê-lo, ele se pergunta, “Direi Deus? Uma só palavra e tudo muda¹⁷” Além disso, ele não o sente o tempo todo como quer acreditar: “O olhar ali estava, por toda parte, mudo, transparente, misterioso. Daniel acabara adormecendo e ao despertar estava só. Uma recordação de olhar¹⁸” Como podemos ver, esta sensação é evanescente, instável.

3. Por uma conduta mais autêntica

Segundo Sartre nascemos em um mundo de significados que muitas vezes não foram colocados por nós, mas pelo outro. Tais significações não se resumem a utensílios já significantes como “a estação”, “o sinal de ferrovia”, “a obra de arte”, “o aviso de mobilização para o serviço militar”, mas também significações que se referem a nós, como “raça”, “nacionalidade” e “aspecto físico”. Afinal, nascemos em uma “situação” que inclui a presença do outro, situação essa que não podemos escolher, mas que é contingente à nossa realidade. “Tudo seria muito simples, com efeito, se eu pertencesse a um mundo cujas significações se revelassem simplesmente à luz de meus próprios fins. Com efeito, iria dispor as coisas em utensílios ou em complexos de utensílios nos limites de minha própria escolha de mim mesmo; é essa escolha que torna a montanha um obstáculo difícil de ultrapassar ou um ponto de observação da paisagem, etc; não seria colocado o problema de saber qual a significação que esta montanha pode ter *em si*, já que sou aquele pelo qual as significações vêm à realidade *em si*”¹⁹ Esses significados são, em geral, aceitos, fazer parte de uma comunidade implica em aceitar alguns deles, como a linguagem, sinais de trânsito, placas, etc.

Daniel não só parece crer que estas significações foram dadas pelo outro, como também, que são intrínsecas ao homem, como já

¹⁷ Ibidem, p. 162.

¹⁸ Ibidem, p. 162.

¹⁹ Idem, *O ser e o nada*, p. 626.

vimos. Ele age de má-fé ao querer acreditar que esses significados são eternos, que não foram criados por ninguém e logo, que não são contingentes, por isso devem ser aceitos como inquestionáveis e indubitáveis, para sempre verdadeiros. É certo que não sabe justificar porque crê nisso e o tempo todo se defronta com a fragilidade destas crenças.

No entanto, estes significados, embora pareçam ser impostos a nós, eles na verdade continuam sendo objeto de escolha. De fato, o ser-para-outro não é determinado por nós, ele é aquele ser que somos “à distância”, mas que somos e não podemos alterar ao nosso bel prazer, não podemos escolher sermos dessa ou daquela maneira para o Outro. No entanto não nos limitamos a receber passivamente essas significações, “só posso captar esses caracteres”, diz Sartre, “à luz de meus próprios fins²⁰” Isso quer dizer que estas significações fazem parte de nossos projetos e eles passam a receber a significação que nós lhes fornecemos.

“Na verdade”, afirma Sartre, “a raça, a enfermidade, a feiúra só, podem *aparecer* nos limites de minha própria escolha da inferioridade ou do orgulho; em outras palavras, só podem aparecer com uma significação que minha liberdade lhes confere; quer dizer, mais uma vez, que tais significações *são* para o outro, mas que só podem ser para mim caso eu as *escolha*²¹” Ou seja, embora não possamos escolher os conceitos que o outro elabora, somos capazes de escolher o que eles significam para nós, tudo depende da maneira como iremos “assumir” essas definições.

Por isso, realmente há uma moral que se dá na sociedade na forma de valores que são comumente aceitos. Porém, há uma moral do indivíduo e é a ele quem cabe escolher se vai aceitá-los ou não, o homem sartriano faz-se por si só sem a possibilidade de apoiar-se em valores pré-existentes. “O homem faz-se, não está realizado logo de

²⁰ Ibidem, p. 648.

²¹ Ibidem, p. 648.

início, faz-se escolhendo a sua moral, e a pressão das circunstâncias é tal que não pode deixar de escolher uma²² É a partir desses valores que o indivíduo escolhe como irá assumir seu ser-para-outro.

Ou seja, podemos dizer, que é Daniel que escolhe condenar-se. Embora exista a possibilidade dele aceitar-se, rejeitar esses preconceitos infundados, ele não quer fazer isso de maneira alguma. Diz Daniel: “os pederastas que se vangloriam ou se exibem, ou simplesmente se aceitam... são mortos; mataram-se de vergonha, de tanto ter vergonha, e eu não quero esse gênero de morte²³”

Isso, no entanto, não significa que Sartre esteja desprezando a dificuldade de se lidar com o preconceito, mas quer mostrar que é possível fazê-lo, é possível se libertar dessas grades sociais. E tentar fazê-lo é uma conduta muito mais autêntica do que tentar condenar-se, à maneira de Daniel, tentando se transformar nesse “estigma” de pederasta, elaborado por indivíduos de seu meio. Cremos que essa possibilidade de se lutar contra os preconceitos seja uma das partes que constituiriam um movimento da sociedade em direção à uma liberdade efetiva para todos os indivíduos.

Bibliografia

SARTRE, J-P. *A idade da razão*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Círculo do livro, 1976.

SARTRE, J- P. *Sursis*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Círculo do livro, 19_.

SARTRE, J- P. *Com a morte na alma*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

SARTRE, J- P. *O ser e o nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2002.

²² Idem, *O existencialismo é um humanismo*, p. 24.

²³ Idem, *A idade da razão*, p. 331.

A distinção entre fenômenos e coisas em si como chave para
a conciliação da metafísica com as ciências teóricas nos
Prolegômenos a toda a metafísica futura

Monique Hulshof

Orientadora: Maria Lúcia Oliveira Cacciola
FAPESP

Nos *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, Kant afirma que a metafísica é constituída de duas partes: a primeira consiste em conhecimentos sintéticos *a priori* que encontram sua aplicação na experiência, enquanto a segunda, sua parte essencial, “tem a ver com conceitos puros da razão, que nunca são dados numa experiência qualquer possível”¹. Na pesquisa a ser desenvolvida, pretende-se examinar como Kant estabelece, a partir da distinção das coisas em geral em coisas enquanto fenômenos e enquanto em si mesmas, a possibilidade da metafísica em seus dois sentidos. Tal exame terá como intuito a compreensão da maneira pela qual o filósofo pode conciliar a legitimação da objetividade dos conhecimentos *a priori* da matemática pura e da ciência pura da natureza, que tem

¹ KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1987. A125/p.110. As referências das citações seguem a paginação da edição alemã original, acompanhada da edição portuguesa.

como conseqüência a impossibilidade do conhecimento teórico das coisas em si, com o estabelecimento da possibilidade de uma metafísica como ciência.

Kant coloca como questão principal dos *Prolegômenos* a pergunta pela possibilidade da metafísica como ciência. Ele afirma que para apresentar um conhecimento como ciência é preciso delimitar suas fronteiras, determinar seu caráter distintivo em relação às outras ciências. Visto que a metafísica consiste, em sua primeira parte, em conhecimentos independentes da experiência, para tratar da questão de sua possibilidade como ciência, é preciso, primeiramente, compreender “*como são possíveis proposições sintéticas a priori*”², ou seja, como podem existir proposições que conectam de maneira necessária e, deste modo, independentemente da experiência, a um conceito A, um conceito B, que não está contido nele.

Como na exposição dos *Prolegômenos* Kant segue o método analítico – que consiste em partir de algo que se conhece para buscar, em seguida, sua condição de possibilidade³ – em sua investigação sobre a possibilidade das proposições sintéticas *a priori*, ele vai partir da existência, já estabelecida, destas proposições na matemática pura e na ciência pura da natureza.

Uma vez que as proposições da matemática pura são sempre intuitivas, Kant afirma que só pode haver conhecimentos sintéticos *a priori* na matemática se o sujeito puder intuir algo dos objetos antes que estes sejam dados na experiência. Tal intuição pura só pode existir se for considerada apenas como forma da sensibilidade, mediante a qual as intuições sensíveis tornam-se possíveis para o sujeito. Desse

² Idem, A41/p.40.

³ Idem, A42/p.40. Sobre a distinção entre método analítico e sintético conferir a nota (1): “O método analítico, enquanto oposto ao sintético, é inteiramente diverso de um conjunto de proposições analíticas: significa apenas que se parte do que se procura, como se fosse dado, e se vai até as condições sob as quais unicamente é possível”.

modo, é apenas estabelecendo o espaço e o tempo como formas puras da sensibilidade que se pode fundamentar a possibilidade de tais conhecimentos na matemática. Mas Kant observa que o espaço e o tempo só podem ser admitidos como formas da sensibilidade na medida em que se estabelece que o sujeito pode perceber os objetos apenas enquanto fenômenos, ou seja, somente como aparecem aos sentidos e nunca como são em si mesmos. Sendo assim, “a matemática pura, como conhecimento sintético *a priori*, só é possível enquanto ela não se aplica senão a simples objetos dos sentidos, cuja intuição empírica se funda numa intuição pura (do espaço e do tempo) e, certamente, *a priori*, e pode fundar-se porque esta intuição pura não é mais do que a simples forma da sensibilidade, que precede a real aparição dos objetos, ao torná-la primeiramente possível na realidade”⁴ É, portanto, através da limitação da forma da sensibilidade às coisas enquanto aparecem para o sujeito, ou seja, enquanto fenômenos, que Kant pode assegurar a possibilidade das proposições sintéticas *a priori* na matemática pura.

Kant passa, então, a investigar a possibilidade da existência das proposições sintéticas *a priori* na ciência pura da natureza, ou seja, a possibilidade dos juízos de experiência, que consistem em unidades sintéticas de percepções consideradas como válidas necessária e universalmente⁵ Ele afirma que, para que tais juízos sejam possíveis,

a intuição dada deve ser subsumida num conceito que determina a forma do juízo em geral relativamente à intuição, o qual liga a consciência empírica desta intuição numa consciência em geral e assim, cria para os juízos empíricos uma validade universal; semelhante conceito é um conceito puro *a priori* do entendimento que nada

⁴ Idem, A54/p.51.

⁵ O artigo de B. Longuenesse “Kant et les jugements empiriques: jugements de perception et jugements d’expérience” (In: *Kant-Studien*, 86 (1995), p. 278-307) será muito útil, durante a pesquisa, para esclarecer de que maneira Kant explica a formação dos juízos de experiência nos *Prolegômenos*.

mais faz do que determinar em geral para uma intuição a maneira como ela pode servir aos juízos⁶.

Os juízos empíricos, portanto, só ganham validade objetiva, tornando-se juízos de experiência, devido à existência dos conceitos puros do entendimento – as categorias – através das quais o entendimento subsume as intuições dadas na sensibilidade. Mas, na medida em que os conceitos puros do entendimento apenas determinam a forma lógica do juízo em relação às intuições dadas na sensibilidade, eles “não tem qualquer significado se se afastam dos objetos da experiência e se referem a coisas em si (noumena)”⁷ Dessa maneira, Kant pode assegurar a possibilidade das proposições sintéticas a priori na ciência pura da natureza estabelecendo as categorias como independentes da experiência, quanto à sua origem, mas como restritas a esta, quanto ao seu uso, uma vez que elas são apenas a forma do pensamento mediante a qual a experiência torna-se possível para o sujeito.

Ao estabelecer, portanto, como independentes da experiência, quanto à sua origem, tanto o espaço e o tempo, por serem formas puras da sensibilidade, quanto as categorias, por serem os conceitos puros através dos quais o entendimento determina os fenômenos, Kant pode explicar a existência das proposições sintéticas *a priori* e legitimar, assim, a necessidade e a universalidade dos conhecimentos da matemática pura e da ciência pura da natureza. Mas, para tanto, ele limita todo o conhecimento teórico ao domínio dos fenômenos, uma vez que as intuições puras e os conceitos puros do entendimento só podem ser aplicados à sensibilidade, que nunca pode dar ao sujeito as coisas tais como são em si mesmas, mas apenas os seus fenômenos.

Desse modo, Kant assegura a possibilidade da metafísica, em sua primeira parte, que se ocupa de conceitos *a priori*, “que encon-

⁶ KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*, A82/p.73-4.

⁷ Idem, A101/p.89.

tram sempre sua aplicação na experiência”⁸. Mas ele estabelece que esta não é sua parte essencial. O cerne e a peculiaridade da metafísica é “a aplicação da razão simplesmente a si mesma e o pretenso conhecimento objetivo que decorreria imediatamente da razão incubando os seus próprios conceitos, sem para isso ter necessidade da mediação da experiência, ou que em geral aí possa chegar através dela”⁹ Sendo assim, é preciso perguntar pela possibilidade da metafísica como ciência não mais enquanto ela se refere ao que é dado pela sensibilidade, mas quando ela pretende ultrapassar com seus conceitos toda a experiência possível e conhecer os objetos supra-sensíveis.

Kant afirma que é preciso resolver esta questão da possibilidade da metafísica, porque o uso experimental, ao qual o entendimento deve limitar-se, não satisfaz a razão, pois ela tem uma disposição natural para buscar o incondicionado, com o qual possa terminar a série ilimitada das condições as quais se submetem todos os objetos da experiência. Sendo assim, ela exige *a totalidade absoluta de toda a experiência possível*, que não pode ser dada pela própria experiência. Este é um problema necessário da razão, que não pode ser representado por conceitos puros do entendimento, mas apenas por idéias, conceitos puros da razão, cujo objeto não pode ser dado em nenhuma experiência.

Mas, se a metafísica em sua parte essencial deve tratar de objetos que não podem ser dados de maneira alguma aos sentidos e o resultado da investigação da possibilidade das proposições sintéticas a priori é exatamente a restrição de todo o conhecimento à experiência possível, Kant não estaria estabelecendo aqui a impossibilidade da metafísica como ciência?

Podemos perceber durante todo o percurso dos *Prolegômenos* que se trata exatamente do contrário. É a partir desta limitação de todo o conhecimento teórico ao domínio dos fenômenos, possibilitada pela distinção das coisas em geral coisas enquanto fenômenos e enquanto

⁸ Idem, A125/p.110.

⁹ Idem, *ibidem*.

em si mesmas, que Kant pretende estabelecer a possibilidade da metafísica como ciência.

Kant afirma que tanto a matemática pura quanto a ciência pura da natureza não precisariam, por elas mesmas, da investigação realizada, visto que ambas já se encontram bem fundamentadas, a primeira apoiando-se em sua própria evidência e a segunda sustentando-se pela experiência que lhe proporciona confirmação constante:

(...) a nossa laboriosa analítica do entendimento seria, por isso, inteiramente supérflua se nada mais tivéssemos em vista do que o simples conhecimento da natureza, tal como ele pode ser dado na experiência; pois a razão faz o que lhe incumbe tanto na matemática como na ciência da natureza de um modo totalmente seguro e conveniente, sem toda esta subtil dedução: assim, a nossa crítica do entendimento une-se às idéias da razão pura em vista de um fim que ultrapassa o uso empírico do entendimento (...).¹⁰

Essa dedução dos conhecimentos *a priori* não tem, portanto, como objetivo principal, a legitimação da objetividade dos conhecimentos da matemática e da ciência da natureza, mas o estabelecimento de uma ciência metafísica¹¹ Sendo assim, embora tenha como conseqüência a impossibilidade de um conhecimento teórico das coi-

¹⁰ Idem, A132/p.115.

¹¹ Sobre este assunto será de grande ajuda o artigo "O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano" de Lebrun, que não nos deixa perder de vista a importância da relação de Kant com a ciência de seu tempo: "Se a filosofia transcendental não tem por objetivo primeiro fundar a verdade da física e da matemática, mas sim permitir a constituição de uma metafísica como ciência digna desse nome, não é menos verdade que ela é também uma justificação da verdade das matemáticas e de sua aplicabilidade à natureza" (in: *Sobre Kant*. Trad. R.R.Torres Filho. Ed. Iluminuras-Edusp, São Paulo, 1993, p.26). Neste artigo Lebrun expõe a preocupação de Kant em defender os conhecimentos da geometria e da física matemática dos ataques das metafísicas dogmáticas. Tal exposição será importante no desenvolvimento desta pesquisa, que buscará compreender de que modo Kant pode conciliar a legitimação dos conhecimentos das ciências teóricas com o estabelecimento de uma ciência metafísica que não as contradiga.

sas que não podem ser dadas aos sentidos, essa dedução tem como finalidade estabelecer de que maneira a razão pode ultrapassar esta limitação do entendimento ao uso empírico, sem entrar em conflito consigo mesma. Será preciso examinar, então, como Kant transforma esse resultado da dedução do conhecimento *a priori* aparentemente negativo para a metafísica, na própria condição de possibilidade de seu estabelecimento como ciência.

Como vimos acima, a razão tem uma disposição natural para a metafísica, pois exige, para sua satisfação, a *totalidade da experiência*, que não pode ser dada pela própria experiência e, por isso só pode ser representada pelos conceitos puros da razão, as idéias transcendentais. Kant afirma que essas idéias são reguladoras, pois a razão busca, por meio delas, fornecer uma unidade sistemática ao uso do entendimento¹². Desse modo, a razão não deve entrar em conflito com o entendimento, pelo contrário:

é preciso que haja concordância entre o que pertence à natureza da razão e o que é próprio da natureza do entendimento; e aquela deve contribuir para a perfeição desta última e não é possível que a possa perturbar.¹³

Mas essa disposição natural para a metafísica leva à razão uma ilusão inevitável: em sua pretensão de ir além do que é dado aos sentidos, ela impele o entendimento a ultrapassar seus limites e fazer um uso transcendente e, portanto, ilegítimo, das categorias. Dessa forma, esta disposição tomada em si mesma nunca pode constituir uma metafísica como ciência, pois leva a razão a entrar em contradição consi-

¹² É importante notar que Kant afirma no § 60 dos *Prolegômenos* (A185/p. 159) que a razão, devido à sua disposição natural para a metafísica, dá origem às idéias transcendentais tendo em vista não apenas a unidade sistemática do uso do entendimento, mas também a universalidade dos princípios práticos que ela precisa alcançar em sua intenção moral. Entretanto, o filósofo apenas indica a importância desta questão do fim prático da razão, sem buscar resolvê-la.

¹³ KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*, A132/p.115.

go mesma. Kant afirma, então, que para constituir uma metafísica como ciência “é preciso que uma crítica da própria razão exponha toda a provisão dos conceitos *a priori*, a sua divisão segundo as diversas fontes, a sensibilidade, o entendimento e a razão”¹⁴ É apenas mediante esta delimitação de todo o âmbito da razão, isto é, das fontes de seus conceitos e das limitações de seus usos, que se pode evitar que a razão entre em conflito consigo mesma ao pretender obter um conhecimento teórico de algo que não pode ser dado pela sensibilidade.

Sendo assim, a limitação do conhecimento teórico à experiência possível possibilita a metafísica como ciência na medida em que delimita suas fronteiras, distinguindo seu campo como sendo completamente diferente do domínio das ciências teóricas, visto que ela trata dos objetos que estão além da sensibilidade e, que, nesta medida não podem ser conhecidos, mas apenas pensados. Portanto, como nos aponta Lebrun, em *Kant e o fim da metafísica*, Kant estabelece a impossibilidade da metafísica como ciência, mas apenas enquanto ciência teórica que pretende concorrer com a matemática e a física em seu terreno: a experiência possível.

Visto que a legitimidade de um saber *a priori* é medida pela possibilidade da experiência, a metafísica como ciência dogmática deve ser simplesmente recusada...¹⁵

Mas isso não significa que a metafísica não possa ser estabelecida como ciência, mas num sentido novo, “segundo um plano inteiramente desconhecido até agora”¹⁶. “É completamente diferente dizer: não existe metafísica, porque só há teoria no nível da experiência - e dizer: como só há teoria no nível da experiência, a metafísica é uma ciência sem teoria, logo é a ciência em um sentido inédito”¹⁷

¹⁴ Idem, A189/p.163.

¹⁵ LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica* Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1993, p.48.

¹⁶ KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*, A7/p. 13.

¹⁷ LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 50.

Desse modo, se Kant restringe, por um lado, todo conhecimento teórico ao domínio dos fenômenos, estabelecendo as coisas em si como incognoscíveis e impossibilitando, assim, a metafísica dogmática, por outro lado, ele afirma que é esta própria limitação que possibilita a admissão e o pensamento das coisas em si, na medida em que elimina as contradições em que a razão cairia se pretendesse conhecê-las. É, portanto, a partir da distinção entre fenômenos e coisas em si, que ele pode estabelecer a metafísica como ciência, na medida em que delimita seu território como sendo diferente do domínio das ciências teóricas, eliminando, assim, a concorrência entre elas.

Bibliografia

- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1987.
- LONGUENESSE, Beatrice. "Kant et les jugements empiriques: jugements de perception et jugements d'expérience" In: *Kant-Studien*, 86 (1995), pp. 278-307.
- LEBRUN, Gerard. "O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano" e "A aporetica da coisa em si" In: *Sobre Kant*. Trad. R.R.Torres Filho. Ed. Iluminuras-Edusp, São Paulo, 1993.
- _____. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

Percepção e experiência na filosofia de Berkeley

Pablo Enrique Abraham Zunino

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva
FAPESP/USP

“A estimativa que fazemos da distância de objetos parece ser um ato do juízo mais baseado na experiência que nos sentidos”.¹

Introdução

Este texto pretende mostrar o papel que a experiência desempenha na teoria da percepção de Berkeley, tomando como exemplo a percepção da distância. A análise desse problema nos permitirá compreender a relação entre percepção e experiência na formulação de toda sua filosofia.

Podemos caracterizar o núcleo da teoria do conhecimento de Berkeley por uma peculiar *identificação entre idéia e objeto sensível*: diferentes idéias, enquanto percepções, afetam ao mesmo tempo nossos sentidos para constituírem aquilo que chamamos objetos reais.

Pela vista tenho idéias de luzes e cores, e respectivos tons e variantes. Pelo tato percebo o áspero e o macio, quente e frio, movimento e resistência, e de todos estes a maior ou menor quantidade ou grau. O olfato fornece-me aromas, o paladar sabores, e o ouvido traz ao espírito os sons na variedade de tom e composição. E, como vários

¹ BERKELEY, George. *An essay towards a new theory of vision*, § 3 in: *The works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Ed. Luce and Jessop. Nendeln / Liechtenstein: Kraus Reprint, 1979.

deles se observam em conjunto, indicam-se por um nome e consideram-se uma coisa. Por exemplo, um certo sabor, cheiro, cor, forma e consistência observados juntamente são tidos como uma coisa, significada pelo nome 'maçã'. Outras coleções de idéias constituem uma pedra, uma árvore, um livro, etc.²

Desta maneira, Berkeley concebe uma *transformação de idéias em objetos*³ donde todas as coisas (objetos) que nos rodeiam se constituem como feixes de percepções:

Por objeto sensível entendo aquilo que é propriamente percebido pelos sentidos. Coisas propriamente percebidas pelos sentidos são imediatamente percebidas. (...) Os objetos dos sentidos, sendo coisas imediatamente percebidas, são entretanto chamados de idéias.⁴

Ainda que esse tipo de idéias seja a que mais nos interessa, é conveniente observar a classificação de idéias estabelecida por Berkeley, fazendo uma distinção apropriada para o desenvolvimento posterior do trabalho:

É evidente a quem investiga o objeto do conhecimento humano haver idéias (1) atualmente impressas nos sentidos, ou (2) percebidas considerando as paixões e operações do espírito, ou finalmente (3) formadas com o auxílio da memória e da imaginação, compondo, dividindo, ou simplesmente representando as originariamente apreendidas pelo modo acima referido.⁵

A partir dessa classificação distinguimos dois grupos mais gerais levando em conta a maneira como as idéias são percebidas: direta ou indiretamente. As idéias do tipo 1 e 2 são consideradas percepções diretas por tratar-se de apresentação de idéias, enquanto as do tipo 3 são percepções indiretas, isto é, representações. A originalidade de Berkeley

² Idem. *A treatise concerning the principles of human knowledge*, § 1 in: *Works*.

³ GUÉROULT, Martial. *Berkeley, quatre études sur la perception et sur Dieu*. Montaigne: Aubier, 1956.

⁴ BERKELEY. *The theory of vision vindicated and explained*, §§ 9-11 in: *Works*.

⁵ Idem. *Principles*, § 1.

consiste na concepção de idéias-objeto, isto é, coisas que não precisam ser duplicadas em idéias mentais como cópias de objetos exteriores: as próprias idéias mentais são percepções que, unidas pela experiência e com ajuda das convenções da linguagem (nomes), tornam-se objetos (sensíveis) como mesas, canetas, livros e assim por diante.

Por outro lado, as idéias de representação são aquelas que temos em ausência da percepção direta, ou seja, quando lembramos ou imaginamos coisas a partir das percepções diretas que tivemos:

Acho que tenho a faculdade de imaginar, conceber ou representar-me para mim mesmo as idéias dessas coisas particulares que já percebi, compondo-as e dividindo-as de vários modos. Posso imaginar um homem com duas cabeças, ou a parte superior de um homem unida com o corpo de um cavalo.⁶

Tanto o senso comum quanto a maioria dos filósofos concorda com Berkeley quando diz que esse tipo de idéias existe apenas na mente que as percebe, no entanto ao primeiro grupo de idéias (maçãs, pedras, árvores, etc.) é negada essa condição ontológica. Para eles, esses objetos existem fora da mente, isto é, num espaço exterior.

Antes de nos aprofundarmos nessa questão, preferimos examinar a classificação de idéias com base nos comentadores⁷ e nos filósofos que, provavelmente, tenham inspirado o próprio Berkeley. Para as idéias do primeiro tipo – atualmente impressas nos sentidos – Berkeley parece valer-se da noção aristotélica de sensível próprio,⁸ na medida em que nossos sentidos têm em potência as propriedades que os objetos têm em ato, portanto, os objetos atualizam as propriedades quando são percebidos pelos sentidos. As expressões utilizadas por Berkeley quando se refere a esse tipo de idéias são: “atualmente”, “imediatamente” e “propriamente” percebidas pelos sentidos ou impressas nos sentidos.

⁶ Idem. *First draft of the Introduction to the Principles*, § 10 in: *Works*.

⁷ WINKLER, Kenneth. *Berkeley: An interpretation*, 6, 2, p.154-5. Oxford: Clarendon Press, 1994.

⁸ ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, II, vi, p.189. Madrid: Gredos, 1988.

As idéias do segundo tipo – percebidas considerando as paixões e operações do espírito – não são enumeradas por Berkeley, mas pensamos que essa classificação teve alguma inspiração lockeana. Com efeito, Locke denomina idéias de sensação às qualidades sensíveis e idéias de reflexão às operações que

suprem o entendimento com outra série de idéias que não poderia ser obtida das coisas externas, tais como a percepção, o pensamento, o duvidar, o crer, o raciocinar, o conhecer, o querer e todos os diferentes atos de nossas próprias mentes. (...) O termo operações é usado aqui em sentido lato, compreendendo não apenas as ações da mente sobre suas idéias, mas também certos tipos de paixões que às vezes nascem delas, tais como a satisfação ou inquietude que nascem de qualquer pensamento.⁹

A percepção direta, portanto, pode ser uma cor, um som, um cheiro, um sabor ou qualquer sensação experimentada na pele como textura ou solidez (idéias do tipo 1); também pode ser uma dúvida ou uma vontade repentina (idéias do tipo 2) e, finalmente, pode ser um conjunto de percepções que, pela experiência, apreendemos a identificar com determinados nomes todas as vezes que o percebemos, por exemplo, maçã (somatória de idéias do tipo 1 – percebidas em conjunto com ajuda da experiência). Entretanto, a percepção indireta pode ser caracterizada pelas representações ou pelas idéias do tipo 3 – formadas com o auxílio da memória e da imaginação – por exemplo, quando pensamos em uma maçã, uma sereia, etc. Cabe notar que a representação pode ser de um objeto possível (maçã) ou não (sereia). O que importa é distinguir a percepção direta da percepção indireta.

Todavia, existe outro tipo de percepção indireta que Grayling menciona ao comentar uma passagem dos *Diálogos* de Berkeley:

Isso, portanto, é a substância principal da teoria berkeleyana sobre a percepção sensível. O princípio básico é resumido para Berkeley por

⁹ LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*, II, i, 4, p. 28 in: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

Hylas: “na verdade, os sentidos não percebem nada que eles não percebam imediatamente: porque eles não fazem inferências”¹⁰ Mas em adição à percepção sensível imediata existem, na visão de Berkeley, dois caminhos mediatos [ou indiretos] para o conhecimento; um é a inferência, o outro é a percepção sensível envolvendo o que Berkeley chama de “sugestão” É essa segunda categoria a que tem levantado o desentendimento entre os comentadores.¹¹

Berkeley, para evitar qualquer confusão, separa aquilo que pertence à percepção e que, portanto, é próprio dos sentidos – ainda que de maneira indireta – do que pertence ao entendimento: “Perceber é uma coisa; ajuizar é outra. Da mesma maneira, ser sugerido é uma coisa, e ser inferido é outra. As coisas são sugeridas e percebidas pelos sentidos. Nós produzimos juízos e inferências pelo entendimento”¹²

A Teoria da Visão

Nos parágrafos anteriores vimos como as idéias-objeto concebidas por Berkeley se constituem mentalmente como feixe de percepções, tornando desnecessário o espaço exterior que contém os objetos que vemos e tocamos. Isto não é admitido pela maioria dos filósofos, nem pelo senso comum que, segundo Berkeley, alega a seguinte objeção:

(...) vemos coisas fora de nós ou à distância que, portanto, não existem na mente; sendo absurdo que essas coisas vistas a uma distância de várias milhas, estejam tão perto de nós quanto nossos próprios pensamentos.¹³

Segundo Tipton,¹⁴ Berkeley tem dois argumentos para tratar essa objeção. O primeiro ele o estabelece sucintamente: “Em resposta

¹⁰ BERKELEY. *Three dialogues between Hylas and Philonous*, I, p. 174 in: *Works*.

¹¹ GRAYLING, A. C. *Berkeley: the central arguments*, II, ii, p. 63. Illinois: Open Court, 1986.

¹² BERKELEY. *Theory of vision vindicated*, § 42.

¹³ Idem. *Principles*, § 42.

¹⁴ TIPTON, I. C. *Berkeley: the philosophy of imaterialism*, VI, iv, p. 201. New York & London: Garland, 1988.

a isso, desejo que se considere, que em sonhos muitas vezes percebemos coisas existindo a uma grande distância de nós, e ainda assim, se reconhece que essas coisas têm sua existência apenas na mente”¹⁵

Para o segundo argumento ele apela para a *Nova teoria da visão*:

Mas para o completo esclarecimento deste ponto, deve-se dedicar um bom tempo à consideração de como é que percebemos a distância e as coisas situadas à distância pela vista. Porque a verdade de que deveríamos ver o espaço exterior, e os corpos realmente existindo nele, alguns mais perto, outros mais afastados, parece carregar uma oposição com o que foi dito, de sua existência em qualquer lugar sem a mente. A consideração desta dificuldade foi o que deu à luz meu *Essay towards a new theory of vision*, publicado não há muito tempo. Onde é mostrado que a distância ou exterioridade não é imediatamente nem por si mesma percebida pela visão, nem ainda apreendida ou ajuizada por linhas ou ângulos, ou qualquer coisa que tenha uma conexão necessária com ela: senão que é apenas sugerida aos nossos pensamentos, por certas idéias visíveis e sensações associadas com a visão, as quais em sua própria natureza não têm nenhum tipo de similitude ou relação, nem com a distância, nem com as coisas situadas à distância. Mas por uma conexão ensinada pela experiência, vêm a significar e sugerir-las a nós, da mesma maneira que as palavras de uma linguagem sugerem as idéias que supõem significar. Tanto que um homem cego de nascença, depois de adquirir a visão, não pensaria, à primeira vista, que as coisas que ele via, existiam sem sua mente, ou a uma distância dele.¹⁶

Em outras palavras e para resumir tudo o que precede, devemos, num primeiro momento, procurar entender como se constituem as relações espaciais para Berkeley, pensando que a distância “torna-se visível por meio de alguma outra idéia que é por si mesma imediatamente percebida no ato da visão”¹⁷

¹⁵ BERKELEY. *Principles*, § 42.

¹⁶ Idem, *ibidem*, § 43.

¹⁷ Idem. *Essay*, § 11.

O problema de Molyneux

Para Berkeley, a expressão ‘ver a distância’ é problemática, porque o que é própria e imediatamente percebido pela visão são apenas luzes e cores. Esta questão não é advertida por Locke, para quem a percepção visual da distância é evidente:

(...) julgo desnecessário provar que os homens percebem pela visão certa distância entre corpos de cores diferentes, ou entre as partes do mesmo corpo, do mesmo modo que vêem as próprias cores e podem obviamente senti-las no escuro pelo sentido do tato.¹⁸

Para caracterizar o problema da percepção visual da distância, tomaremos como ponto de partida um argumento comum a ambos filósofos, conhecido como o *problema de Molyneux*, que Berkeley cita junto com a resposta de Locke procurando uma confirmação adicional de sua teoria:

Suponhamos um homem cego de nascença, e agora adulto, ensinado pelo seu tato a distinguir entre um cubo e uma esfera do mesmo metal e aproximadamente de igual tamanho, de forma que possa dizer, tocando um ou outro, qual é o cubo e qual a esfera. Suponhamos que o cubo e a esfera se encontrem situados sobre uma mesa e que se faça o cego ver. A questão é se pela vista e antes de tocá-los poderia agora distinguir e dizer qual é o globo, qual o cubo.

Ao que o agudo e judicioso proponente [Molyneux] responde:

Não. Pois, apesar de ter obtido a experiência de como um globo, como um cubo, afetam seu tato, ainda não tinha alcançado a experiência de que o que afeta seu tato de tal e tal forma devia afetar sua vista de tal e tal outra: ou que um ângulo protuberante no cubo que oprimia sua mão desigualmente, deveria aparecer a seu olho como aparecia no cubo. *Eu [Locke]* concordo com este reflexivo cavalheiro, que tenho orgulho de chamar meu amigo, em sua resposta a este seu problema; e acho que o homem cego, ao ver pela primeira vez,

¹⁸ LOCKE. *Ensaio*, II, xiii, 2, p. 54.

não seria capaz de dizer com certeza qual era o globo e qual o cubo, baseando-se apenas naquilo que viu neles.¹⁹

Berkeley também concorda com a resposta negativa deles [Locke e Molyneux], no entanto utiliza o argumento do cego de nascença com um propósito mais radical, isto é, para mostrar que os objetos percebidos existem apenas na mente e não em um espaço exterior. O mesmo pode ser observado em outro experimento mental aplicado por Philonous nos *Diálogos*: “Supõe agora que uma de tuas mãos está quente, e a outra fria, e ambas são, ao mesmo tempo, submergidas dentro da mesma vasilha de água, em um estado intermediário; não pareceria que a água está fria para uma mão e morna para a outra?”²⁰ Dizer que a mesma água está fria e morna ao mesmo tempo é admitir uma contradição, portanto, devemos concordar com Berkeley, para quem o calor e o frio não existem na água e sim na mente que os está percebendo.

A suposição de que um cego, por milagre ou qualquer outro motivo, tenha a possibilidade de ver permite imaginar sensações separadas, isto é, o que é próprio de cada sentido. Desta maneira podemos separar o que vemos daquilo que tocamos e entender porque, para Berkeley, as idéias-objeto estão no espírito (mente) e não em um espaço exterior ou à distância alguma:

(...) um homem cego de nascença, a quem se lhe fizesse ver, não teria, nesse primeiro instante, idéia da distância pela vista; o sol e as estrelas, os objetos mais remotos como os mais próximos, todos pareceriam estar no seu olho, ou melhor, na sua mente. Os objetos percebidos pela vista lhe pareceriam (como são na verdade) não outra coisa que uma nova série de pensamentos ou sensações, sendo cada um deles tão próximo quanto as percepções de dor ou prazer, ou as mais íntimas paixões da sua alma.²¹

¹⁹ BERKELEY. *Essay*, § 132. (LOCKE. *Ensaio*, II, ix, 8).

²⁰ Idem. *Dialogues*, I, p. 178-9.

²¹ Idem. *Essay*, § 41.

Cabe destacar que, muitos anos depois, Berkeley confirmou sua teoria, com as descrições acerca de uma pessoa cega desde sua infância, que recuperou a visão por meio de uma intervenção cirúrgica: “Quando ele viu por primeira vez, estava tão longe de realizar qualquer juízo acerca de distâncias que pensou que todos os objetos tocavam seus olhos (como ele o expressou) da maneira como ele sentia na pele; e pensou que nenhum objeto era tão agradável como esses que eram lisos e regulares, pensou que não poderia formular nenhum juízo sobre sua forma, ou adivinhar o que era que lhe estava agradando nesses objetos. Ele não conhecia a forma de nada, nem distinguia uma coisa de outra, por mais que fossem diferentes em forma ou tamanho; mas sendo avisado de que coisas se tratava, cujas formas ele conhecia anteriormente pelo tato, observou cuidadosamente que podia conhecê-las novamente; mas havendo tantos objetos para apreender de uma vez, esqueceu a maior parte deles. E (como ele mesmo disse) ao princípio ele aprendeu a conhecer, e novamente esqueceu, um milhar de coisas por dia. Várias semanas depois ele estava deitado, sendo enganado por figuras, perguntando qual era o sentido mentiroso: o tato ou a visão?”²²

A Solução de Berkeley

A óptica geométrica – vigente na época de Berkeley – explicava a percepção da distância a partir da concepção matemática de espaço homogêneo, de nítida inspiração cartesiana. Descartes distingue seis qualidades principais que nós percebemos entre os objetos da visão: “a luz, a cor, a posição, a distância, o tamanho e a forma”²³ Berkeley as reduziria a luz e cor, recusando todas as teorias baseadas na geometria, que podemos agrupar em duas concepções bastante gerais. A primeira, considerando que vemos a distância somente com os dois olhos, consiste em estabelecer uma relação entre a distância e

²² Idem. *Theory of vision vindicated*, § 71.

²³ DESCARTES, René. *La dioptrique*, VI, p. 699-700. In: *Oeuvres Philosophiques*. Paris: Garnier, 1963.

o ângulo formado pelos eixos ópticos: quanto mais agudo é o ângulo, maior será a distância. A segunda concepção supõe que podemos ver a distância apenas com um olho, sendo a amplitude da incidência dos raios na pupila que determinará a distância: quanto maior for a divergência com a qual incidem os raios na pupila, menor será a distância; quanto mais paralelos os raios incidem, mais distante o objeto se encontra (chegando até o infinito em caso de paralelismo).

A solução de Berkeley para este problema pode ser explicada por meio do que Pitcher²⁴ chama ‘guias de distância’, isto é, sensações às quais associamos a percepção da distância. Devido a uma *conexão habitual* estabelecemos relações entre essas idéias experimentadas em nossos olhos e a distância correspondente a cada modificação sensível. Berkeley aponta para uma *disposição dos olhos reduzindo ou ampliando o espaço entre as pupilas* que ocasiona uma *confusão da aparência ou tensão nos olhos*. De qualquer maneira, a experiência é a única responsável por esta associação, já que “nenhuma delas [sensações] têm, em sua própria natureza, relação ou conexão alguma com a distância, sendo impossível que signifiquem os diversos graus desta, a não ser que pela experiência tenham sido conectadas a eles”²⁵

Berkeley conclui que o ‘cego’, uma vez familiarizado com a percepção visual, começará a estabelecer relações entre as idéias do tato e da vista por meio da experiência: “depois de ter percorrido certa distância medida pelo movimento de seu corpo, o que é perceptível pelo tato, chegará a perceber tais e tais idéias do tato, que têm sido relacionadas ordinariamente com tais e tais idéias visíveis”²⁶

A analogia com a linguagem é um argumento recorrente que Berkeley utiliza para explicar o fenômeno da percepção visual da distância como *percepção indireta*. Um pensamento é sugerido pelo som de uma palavra quando percebido pelo ouvido. Esse som é uma per-

²⁴ PITCHER, George. *Berkeley*, p. 24-5. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

²⁵ BERKELEY. *Essay*, §§ 16-28.

²⁶ Idem, *ibidem*, § 45.

cepção direta e o pensamento significado pela palavra é a percepção indireta: “Tal como a conexão entre os vários tons e articulações de voz com seus vários significados, o mesmo acontece entre os vários modos de luz e seus respectivos correlatos; ou, em outras palavras, entre as idéias da visão e do tato”²⁷ Desta maneira, segundo Berkeley, percebemos a distância pela vista: “(...) o que nós vemos imediatamente e em sentido próprio são somente luzes e cores em diversas situações e matizes e graus de indeterminação e precisão, confusão e distinção. E todos esses objetos visíveis estão apenas na mente, não sugerindo nada exterior, seja distância ou magnitude, de outra maneira que por conexão habitual, como fazem as palavras com as coisas”²⁸

Conclusão – ou Novos Caminhos

A preocupação de Berkeley com a percepção – principalmente visual – tem um duplo fundamento. Por um lado, a praticidade com que se brindam as relações entre nossos sentidos: “tão úteis são essas sugestões imediatas e conexões constantes que servem para dirigir nossas ações”²⁹ E por outro, o esclarecimento da linguagem divina: “A visão é a Linguagem do Autor da Natureza”³⁰

A partir dessa tese, Bergson interpreta a filosofia de Berkeley, mostrando um exemplo de seu método intuitivo, capaz de concentrar toda a filosofia do autor:

Parece-me que Berkeley percebe a matéria como uma *finíssima película transparente* situada entre o homem e Deus. (...) Mas há outra comparação, freqüentemente evocada pelo filósofo, e que é apenas a transposição auditiva da imagem visual que acabo de descrever: a matéria seria uma língua em que Deus nos fala.³¹

²⁷ Idem. *Theory of vision vindicated*, § 40.

²⁸ Idem. *Essay*, § 77.

²⁹ Idem. *Theory of vision vindicated*, § 36.

³⁰ Idem, *ibidem*, § 38.

³¹ BERGSON, Henri. “A intuição filosófica”, p. 62. In: *Conferências, Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

Por sua vez, Bertrand Russell quer mostrar o alcance do seu método lógico-analítico, e também encontra em Berkeley um exemplo:

O ataque de Berkeley, reforçado pela fisiologia dos órgãos dos sentidos, nervos e cérebro, é muito poderoso. Penso que devemos admitir como provável que os objetos imediatos dos sentidos dependem, para sua existência, de nossas condições fisiológicas, e que, por exemplo, as superfícies coloridas que enxergamos deixam de existir quando fechamos os olhos.³²

Na filosofia da ciência, o pensamento de Berkeley encontra ainda um lugar para ecoar. Segundo Popper, é Ernst Mach quem retoma algumas de suas idéias no campo da filosofia da física: “Ambos acreditavam numa forma de doutrina hoje em dia chamada fenomenalismo – a visão de que as coisas físicas são feixes, ou complexos, ou construtos de qualidades fenomenológicas, de cores, sons, etc. particulares e experimentados. Mach chama-os ‘complexos de elementos’ A diferença é que para Berkeley, são diretamente causados por Deus. Para Mach, apenas estão aí. Enquanto Berkeley diz que pode não haver nada físico por trás dos fenômenos físicos, Mach sugere que não há nada mesmo por trás deles”.³³

O imaterialismo radical de Berkeley, refutado com um chute pelo Dr. Johnson³⁴ e chamado de idealismo *dogmático* por Kant;³⁵ ainda pode ser motivo de pesquisas e sobrevive nas discussões contemporâneas: “O estudo dos mecanismos visuais é propício a uma discussão

³² RUSSELL, Bertrand. *Nosso conhecimento do mundo exterior*, 3, p. 47. São Paulo: Ed. Nacional, 1966.

³³ POPPER, Karl. “A note on Berkeley as precursor of Mach”, p. 34 in: CROMBIE (General Editor). *George Berkeley bicentenary*. New York & London: Garland, 1988.

³⁴ Ante a impossibilidade de refutar a tese berkeleyana de que as coisas existem apenas na mente; ele bateu vigorosamente com o pé numa grande pedra até que recuou dizendo: “refuto-a assim”

³⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 192 in: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

sobre a oportunidade de uma alternativa materialista às concepções atualmente em vigor e sobre as possibilidades de persistência de teorias imateriais”³⁶

Bibliografia

- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1988.
- BERGSON, Henri. “A intuição filosófica”, in: *Conferências, Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- BERKELEY, George. *An essay towards a new theory of vision*, in: *The works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Ed. Luce and Jessop. Nendeln / Liechtenstein: Kraus Reprint, 1979.
- _____. *A treatise concerning the principles of human knowledge*, in: *The works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Ed. Luce and Jessop. Nendeln / Liechtenstein: Kraus Reprint, 1979.
- _____. *The theory of vision vindicated and explained*, in: *The works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Ed. Luce and Jessop. Nendeln / Liechtenstein: Kraus Reprint, 1979.
- _____. *First draft of the Introduction to the Principles*, in: *The works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Ed. Luce and Jessop. Nendeln / Liechtenstein: Kraus Reprint, 1979.
- _____. *Three dialogues between Hylas and Philonous*, in: *The works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Ed. Luce and Jessop. Nendeln / Liechtenstein: Kraus Reprint, 1979.
- DESCARTES, René. *La dioptrique*, VI, pp. 699-700 in: *Oeuvres Philosophiques*. Paris: Garnier, 1963.
- GRAYLING, A. C. *Berkeley: the central arguments*, II, ii, p. 63. Illinois: Open Court, 1986.
- GUÉROULT, Martial. *Berkeley, quatre études sur la perception et sur Dieu*. Montaigne: Aubier, 1956.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 192 in: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

³⁶ MEYER, Philippe. *O olho e o cérebro: biofilosofia da percepção visual*, p. 124. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

- LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*, II, i, 4, p. 28 in: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- MEYER, Philippe. *O olho e o cérebro: biofilosofia da percepção visual*, p. 124. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.
- PITCHER, George. *Berkeley*, pp. 24-5. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- POPPER, Karl. "A note on Berkeley as precursor of Mach", p. 34 in: CROMBIE (General Editor). *George Berkeley bicentenary*. New York & London: Garland, 1988.
- RUSSELL, Bertrand. *Nosso conhecimento do mundo exterior*, 3, p. 47. São Paulo: Ed. Nacional, 1966.
- TIPTON, I. C. *Berkeley: the philosophy of imaterialism*, VI, iv, p. 201. New York & London: Garland, 1988.
- WINKLER, Kenneth. *Berkeley: An interpretation*, 6, 2, pp.154-55. Oxford: Clarendon Press, 1994.

O Ente e a essência, prova da imaterialidade das substâncias espirituais

Roberta Crivornica

Orientador: Prof. Dr. Moacyr Novaes

Sem bolsa

Segundo Roland-Gosselin, a primeira intenção de São Tomás em escrever o *Ente e a essência* foi refutar Avicébron, e de estabelecer contra ele e seus discípulos a imaterialidade das substâncias espirituais.

Na época em que Tomás escreveu o *Ente e a essência*, a teoria dominante era de uma composição hilemórfica das substâncias espirituais.¹ Tomás tem como alvo Avicébron (Gabirol, Avicebrol), o qual em seu *Fons vitae* expõe suas idéias do hilemorfismo universal; e também um contemporâneo de Tomás de Aquino, Bonaventura, que atribuía matéria aos anjos e às almas.

No assunto que pretendo tratar, a doutrina de Tomás de Aquino se opõe a de Avicébron e Bonaventura a partir de dois sistemas opostos, o de Aristóteles e o de Platão.

¹ Alain de LIBERA; Cyrille MICHON. *L'être et l'essence: Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, p. 27.

Pretendo expor as teses de Avicébron e Bonaventura sobre a materialidade das substâncias espirituais, o campo em comum que eles têm com Tomás de Aquino, e a refutação que Tomás faz no que diz respeito à materialidade das substâncias espirituais.

A filosofia de Avicébron, assim como a de Bonaventura, têm origem no platonismo. Para eles todos os seres criados, incluindo os anjos e as almas, são compostos de matéria e forma.

Para Avicébron a matéria encontra-se em todas as coisas criadas e tem a função própria de explicar a diversidade. Ele trata a matéria como o receptáculo de todas as formas. A matéria e a forma fundem-se numa substância única, mas são dois princípios reais que juntos constituem o princípio do ser.

A matéria possui nela mesma, um certo ser, um ser em potência, que se unindo à forma, torna-se ato; a forma é dada para a matéria pela forma primeira de inteligência, a *forma universalis*, superior.

Na filosofia de Avicébron há uma hierarquia de substâncias conforme a quantidade de matéria. Nessa hierarquia a substância corporal se encontra abaixo da substância espiritual, e esta se encontra abaixo de Deus, que é a perfeição, pura forma. O critério desta hierarquia é a matéria, são consideradas inferiores as substâncias corporais, pois elas possuem maior quantidade de matéria que as substâncias espirituais, as substâncias espirituais são consideradas inferiores em relação a Deus por possuírem matéria, porém em menor quantidade que as substâncias corporais.

Dentro desta hierarquia, a forma se une à matéria inferior para formar a natureza dos corpos, e a forma se une à matéria superior para gerar a natureza dos inteligíveis.

Na matéria para Bonaventura podemos encontrar o princípio de movimento e mudança, para ele há necessariamente matéria em todas as coisas, incluindo as substâncias espirituais criadas, móveis e mutáveis, pois somente Deus é naturalmente imutável.

Para Bonaventura tudo o que existe é ato puro, ou potência pura, ou composto de ato e potência. Porém, a substância espiritual não é ato puro, pois somente Deus é tal.

A substância espiritual também não pode ser potência pura, pois se ela é (existe), ela recebeu tal ato para ser.

Portanto, para Bonaventura, a substância espiritual é composta de potência e de ato, o que significa dizer que ela é composta de matéria e de forma.

Na filosofia de Avicébron e de Bonaventura o que distingue Deus e as criaturas é a matéria, sendo Deus forma e ato puros e as criaturas uma composição de matéria e forma, ato e potência, que se distinguem umas das outras através de uma hierarquia da matéria. Estes filósofos não reconheciam a simplicidade das substâncias espirituais, atribuindo matéria aos anjos e às almas.

Contra essas duas filosofias, Tomás de Aquino, no capítulo IV do *Ente e a essência*, onde ele trata de que modo há essência nas substâncias separadas, espirituais (alma, inteligência e causa primeira) escreve:

embora todos admitam a simplicidade da causa primeira, alguns porfiam em introduzir a composição de matéria e forma nas inteligências e nas almas; o iniciador desta posição parece ter sido Avicébron, autor do livro *Fonte da vida*.²

E, ainda sobre Avicébron, encontramos na *Suma teológica* que:

Alguns ensinam que os anjos (substância espiritual) são compostos de matéria e forma; é esta a opinião que Avicébron se esforça por estabelecer... e ensina ser a mesma matéria universal dos seres espirituais e dos corpóreos.³

Embora Tomás de Aquino seja contra a atribuição de matéria às substâncias espirituais que encontra-se na filosofia de Avicébron e

² AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*, cap. IV, § 45.

³ Idem. *Suma teológica*, questão L, artigo II.

Bonaventura, estes três filósofos tratam de assuntos em comum, como por exemplo a distinção entre Deus e a criatura, Deus como pura forma e puro ato, onde a distinção entre o ser primeiro e os demais se dá na simplicidade do primeiro, e na composição dos demais seres, a composição, é a marca da criatura e a simplicidade divina é sua perfeição.

Quanto à objeção utilizada por Bonaventura de que uma substância espiritual que fosse ato puro se confundiria com Deus, e, que é necessário admitir na natureza angélica uma mistura de potência e de ato, ou seja, de matéria e de forma, Tomás de Aquino, pune Boaventura, dizendo que ele utilizou erradamente como sinônimas a matéria e a potência.

Para Tomás, embora, no anjo não haja composição de matéria e forma, há uma composição de ato e potência, pois eliminada a matéria, e posto que a forma subsista sem a matéria, permanece a relação da forma com o seu ser, como a da potência com o ato, e tal composição, para Tomás,⁴ é a que se deve admitir nos anjos. Lemos no *Ente e a essência*:

...tais substâncias (espirituais), embora sejam apenas formas sem matéria, não há, no entanto, nelas uma simplicidade completa nem são ato puro, mas têm uma mistura de potência.⁵

É incontestável que, situado imediatamente abaixo de Deus, o anjo deve ao menos se distinguir de Deus, como o finito do infinito, seu ser comporta necessariamente uma certa dose de potencialidade que limita e encerra a atualidade, mas a identificação da potência com a matéria não se impõe.

As substâncias espirituais não são responsáveis pelo seu próprio ser, elas possuem o ser, a existência a partir de outro, do ente primeiro que é apenas ser, que é a causa primeira, Deus; e “tudo que recebe

⁴ Ibidem

⁵ Idem. *O ente e a essência*, cap. IV, § 52.

algo de outro está em potência a respeito disso”⁶, desta maneira é necessário que as substâncias espirituais estejam em potência a respeito do ser que recebe de Deus; “e esse ser é recebido a modo de ato. E, assim, encontram-se potência e ato nas inteligências, não porém forma e matéria, a não ser por equivocação”⁷. Portanto, no sistema tomista as substâncias espirituais são imateriais, porém providas de uma certa potencialidade, que não se confunde com a materialidade.

Ao distinguir a matéria da potência, estes conceitos deixam de ser unívocos. Tomás cria uma nova linguagem da filosofia primeira, ontológica. No *Ente e a essência*, ele define os termos ente e essência, e descreve como se encontram nas diferentes ordens das coisas, dá as características próprias da essência aplicando-a nos conceitos lógicos do gênero, espécie e diferença. Com os novos conceitos ontológicos, foi possível estabelecer uma distinção entre o indivíduo concreto, sua unidade, e a forma pura – Deus.

Refutando a idéia de materialidade das substâncias espirituais, Tomás de Aquino também refuta a idéia de Avicébron de matéria universal, que para ele não explica a diversidade das substâncias, pois, se a matéria é universal, como distinguir uma substância de outra? Este problema é resolvido por Tomás através do princípio da individualização, que distingue as substâncias materiais entre si; e de acordo com o grau de potência e de ato ele distingue as substâncias espirituais.

Através de seu princípio de individualização que é a matéria assinalada, Tomás demonstra a diversidade das substâncias corporais, ou materiais. Ele torna a matéria singular, esta deixa de ser universal. Segundo Tomás, “a matéria é princípio de individuação, não tomada de qualquer maneira, mas apenas a matéria assinalada. Denomino matéria assinalada a que é considerada sob dimensões determinadas”,⁸ ou seja, a matéria assinalada, ou matéria designada é aquela que pode

⁶ *Ibidem*, § 56.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ *Ibidem*, cap. II, § 17.

ser apontada como esta ou aquela, que podemos determinar este ou aquele homem, distinguindo um do outro, ela é particular, singular.

Para demonstrar a diversidade das substâncias espirituais Tomás de Aquino utiliza o grau de potência e de ato que elas possuem:

de tal modo que uma inteligência superior, que está mais próxima do primeiro (Deus), tem mais ato e menos potência e assim em relação às demais. E isto se encerra na alma humana que ocupa o último grau nas substâncias intelectuais.⁹

Outra maneira de refutar a idéia de matéria nas substâncias espirituais é através da corruptibilidade da matéria. Pois, as substâncias espirituais providas de matéria seriam corruptíveis, porém, Tomás de Aquino em sua *Suma teológica*,¹⁰ diz que:

Deve-se dizer que os anjos são, por natureza, incorruptíveis. E a razão é que nada se corrompe senão porque a forma se separa da matéria. Donde, sendo o anjo a própria forma subsistente, é impossível que seja corruptível a substância dele. (...) O composto de matéria e forma deixa de ser atual quando a forma for separada da matéria. Mas se a própria forma for subsistente no seu ser, como é o caso dos anjos, ela não pode perder o ser. Por onde, a imaterialidade do anjo é a razão dele ser incorruptível por natureza.

Ao escrever o *Ente e a essência* Tomás de Aquino tem como preocupação central refutar a tese daqueles que atribuem matéria às substâncias espirituais, assim como Avicébron e Bonaventura, para ele, como já foi visto, as substâncias espirituais são desprovidas de matéria.

No *Ente e a essência*, Tomás traz novos conceitos para o vocabulário de ontologia, dá a significação de ente e de essência e como se encontram em diversos e como estão para as intenções lógicas (gênero, espécie e diferença).

⁹ Ibidem, cap.IV, § 57.

¹⁰ Idem. *Suma teológica*, questão L, artigo V.

Bibliografia

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Indústria Gráfica Siqueira, 1947.

_____. *O ente e a essência*. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Suma contra os gentios*. Trad. D. Odilão Moura O.S.B. Livraria Sulina Editora, 1990.

FOREST, Aimé. *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1956.

GILSON, Étienne. *Le thomisme: Introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1944.

LIBERA, Alain de; MICHON, Cyrille. *L'être et l'essence: Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*. Paris: Seuil, 1996.

ROLAND-GOSSELIN. "Le *De ente et essentia* de Saint Thomas d'Aquin". *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Belgique, 1926.

O Nietzsche dos primórdios, o “último” Beethoven e a linguagem da “injuriosa exterioridade”

Saulo Krieger

Orientador: João Vergílio Gallerani Cuter

“É desse modo, por exemplo, que os últimos quartetos de Beethoven eclipsam toda a visibilidade e em geral o reino inteiro da realidade empírica. Ante o Deus supremo em sua efetiva revelação, o símbolo já não oferece peso algum: aparece muito mais agora como injuriosa exterioridade”

Fragmento Póstumo 12 [1], início de 1871.

Para onde estaria indo Nietzsche com a inusitada e breve referência aos “últimos quartetos”?

Para onde estaria indo Nietzsche no início de tudo, nos primórdios de seus escritos filosóficos, nos fragmentos anteriores mesmo ao *Nascimento da tragédia* – escritos, pois, sem preparação e sem pretensão – e publicados postumamente, ao citar o exemplo dos últimos quartetos de Beethoven? Para onde? Aqui pretendo defender que, nessa breve referência musical, como nas tantas que grassam em seus escritos póstumos de juventude, Nietzsche vislumbrou o uso mesmo que pretendia fazer da linguagem e, em súbito lampejo, de certa forma condensou o que viria a ser a sua maneira de fazer filosofia, de

modo algum apartada de seu uso da linguagem, rebelado contra o inconsistente e insuficiente recobrir das coisas pelas palavras.¹

Asseverando o comentário preliminar da seção anterior, a referência, reproduzida na epígrafe, não se fez a qualquer música, não a qualquer expressão musical, não a uma música programática ou que – *naïf* – pretenda se referir a algo, descrevê-lo, que sejam afetos, sentimentos – estes que lhe são posteriores – muito menos ilustrar cenas², mas à música como arte “in der das Walten des Instinktes übergewaltigt ist” [“em que o governo dos instintos subjugado está”] (KSA 7, 2 [14]), cume da expressão artística, linguagem sobre todas as linguagens, que nada descreve, que não se defronta com o problema da sobreposição entre as palavras e as coisas, ainda que a coisa, ou as coisas sejam a vontade, a Vontade única, teleológica, schopenhaueriana, ou “as vontades” para Nietzsche, caso particular de todos os fenômenos, implodindo a própria concepção de fenômeno como reprodução ou assimilação pelo sujeito de uma “coisa-em-si” “Vontades”, portanto, que subvertem, com a própria terminologia de

¹ A própria seção 7 do *Fragmento Póstumo* 12 [1], que aqui nos serve a um só tempo de fonte e objeto, trará as duas passagens que pautam a nossa presente investigação, inicia-se enunciando a problemática do recobrimento, nem completo, nem necessário, entre a palavra e a coisa que se impõe a toda – ou a toda e qualquer – a diversidade das línguas. (*Fragmento Póstumo* 12 [1], p. 430).

² Em *O nascimento da tragédia*, § 6, obra do ano seguinte ao *Fragmento Póstumo* 12 [1], Nietzsche faz referência ao caráter insólito da “composição em imagens figuradas” da *Sinfonia nº6 – a Pastoral* – do mesmo poeta do som Beethoven, ainda que em sua segunda fase, denominando movimentos, de maneira programática e ilustrativa, com os subtítulos “Despertar de agradáveis sentimentos à beira do regato”, “Alegre reunião de camponeses”, “Cena junto ao regato” e “Canto dos camponeses”, nestes que seriam “apenas representações similiformes, nascidas [oriundas, portanto posteriores] da música –, representações que não nos podem instruir em aspecto nenhum sobre o conteúdo dionísaco da música [e], sim, que não têm qualquer valor exclusivo em face de outras figurações” Nietzsche, Friedrich. *O nascimento da tragédia – ou helenismo e pessimismo*, p. 50. Acrescente-se que em outras passagens há também referências à impropriedade, para a expressão musical, língua sobre as línguas, do caráter programático – descritivo, portanto – de obras como a *Sinfonia Fantástica* de Berlioz.

Schopenhauer, o seu conceito e a sua filosofia, estilhaçada em tantos, múltiplos, não como estando inacessível, para além de todo o múltiplo e de todos os fenômenos, mas assimilada à “‘vontade’ de Schopenhauer, e ela própria [a Vontade] como não mais do que a forma mais geral de manifestação” [*Erscheinung*] de algo que, de resto, faz-se para nós inteiramente indecifrável (*Fragmento Póstumo* 12 [1], p. 430-1) – e eu questionaria, no paralelo que traço aqui: o silêncio incompartilhável da surdez que engendrou seus derradeiros quartetos não seria, também ele, o inteiramente indecifrável e, adiantado, tão indecifrável a ponto de ser... esquecido, em favor da própria e absoluta expressão dos símbolos sem mais peso algum? – e lembro que se trata do “peso” de ter de fazer referência a outra coisa. Ora, guardemos esse “esquecimento” da origem para a próxima seção. Quando o abordarmos, teremos novamente o respaldo do *Fragmento Póstumo* 12 [1].

“A vontade é objeto da música, não a sua origem”

Fragmento Póstumo 12[1]

No curso de nossa abordagem até aqui, de um exemplo citado de música como expressão absoluta fomos conduzidos à subversão de um conceito assimilado da filosofia de Schopenhauer – o conceito de “Vontade” Em vez de pensá-lo como equivalente volitivo da “coisa-em-si” kantiana, Nietzsche acerta o passo, nem que seja por um momento – por um curto passo – com aquela que será a sua própria filosofia, solapando o próprio ranço metafísico da terminologia schopenhaueriana, fazendo da vontade o “caso mais geral” – não no sentido platônico ou kantiano de estar sobre muitas coisas particulares, ou para além delas, portanto inacessível, e perder o valor a referir-se a elas – e sim “caso mais geral” no sentido de estar sempre tão presente, em todos os casos particulares, como vontade intrínseca, inerente aos fenômenos, a ponto de poder ser referida e entendida como “intrafenomênica” e mergulhada nas próprias aparências, estes fenômenos a ponto de dispensar qualquer “coisa-em-si” – até por um exacerbar da distância entre eles e a “coisa-em-si”, como defenderei –

ou, se se quiser, vontade absorvida pelas manifestações³, ou ainda, vontade como nada mais do que *ativa* manifestação.

E chegando assim a tal viragem no conceito de vontade, podemos, amparados pelo *Fragmento Póstumo* 12 [1], caracterizar ainda outra viragem, esta dizendo respeito à expressão musical – em detrimento da linguagem musical como “descrição” – e da expressão musical justamente em sua relação com a “vontade” Livrando-se de antemão, já dois anos antes, dos “saltos” metafóricos entre instâncias muito diversas, como os que se tem em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873) – “Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora! A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora! E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova”⁴ – e em outros escritos sobre a origem metafórica, ou duplamente metafórica, da linguagem (escritos do período 1869-1873), Nietzsche sentencia, solucionando – tendo ele percebido ou não – o problema dos saltos metafóricos e do insuficiente recobrir entre as palavras e as coisas, justamente pela relação entre a “vontade” por ele concebida e a música não programática ou operística, mas absoluta: “a ‘vontade’ é objeto da música, ela não está em sua origem” (*Fragmento Póstumo* 12 [1], p. 433): a vontade, já expressão e fenomênica, é “perseguida”, pela música, e portanto perseguida por uma música que por sua vez também é expressão e fenomênica; e nisso, como expressão e fenômeno, paradoxalmente, do que já é expressão e fenômeno – a vontade subsumida nos fenômenos – a música seria, para a filosofia de Nietzsche, um exemplo a ser perseguido. Isso em uma viragem só comparável à distinção semântica, por Wittgenstein, entre a função ou caráter *descritivo* da

³ Como observa Haar, Nietzsche, nas obras em questão, usa, de modo indiferente “Schein” – “aparência”, ou “Erscheinung” – “fenômeno”

⁴ Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. In: “Os pensadores”, vol. Nietzsche. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 47.

linguagem e a sua função ou caráter *expressivo* – este, por tantos séculos despercebido, mas entrevisto por Nietzsche ao articular a referida relação entre vontade e música⁵. No dito premonitório de nossa epígrafe, ao pensar a expressão musical, Nietzsche descarta a preocupação com a origem da linguagem musical – e por essa via, de qualquer linguagem, de qualquer “ser” então melhor referido como “vir-a-ser”, já que tem os olhos postos adiante, no objeto, a ponto de se confundir com ele, e não mais em sua origem (“qual origem mesmo?”), poder-se-ia perguntar, tamanha a espessura do véu de Maia, como na tragédia grega, e a resignação quanto ao esquecimento da origem), e, no limite, de sua filosofia como filosofia do vir-a-ser e da “vontade de ilusão”⁶, e de seu “platonismo invertido: [ou seja] mais se está longe do sendo verdadeiro, mais puro, mais belo, melhor se é. A vida na aparência como objetivo” [*Fragmento Póstumo* 7[156], p. 308]

Não será por acaso que Nietzsche recomendará que se faça como Beethoven – o mesmo Beethoven que atingiu o cume de sua música

⁵ Função expressiva esta que vigora – sim, por vezes pura, por vezes mesclada à função descritiva, ou mesmo, em alguns casos, até legitimamente suplantada por essa função descritiva – na primeira pessoa do singular do tempo presente, quando se tem uma interioridade não oculta por detrás da exterioridade – e erroneamente tomada como aprofundando-se como interioridade da mesma forma (mas em sentido inverso) que a exterioridade se externaliza como exterioridade. Dessa forma, “explica-se a relação entre fenômenos mentais e termos mentais ‘segundo o modelo de designação e objeto’ material, transformando assim [equivocadamente], a mente em um domínio de entidades, estados, processos e eventos mentais’ (Glock, Hans-Johann, *Dicionário Wittgenstein*, “Interno/externo”, p. 218). De formas diferentes, mas que se aproximam ao se pensar a linguagem como pura expressão, e não como descrição de uma interioridade no modo mesmo que se tem com relação à exterioridade, em Nietzsche e Wittgenstein [ver excurso] a interioridade passível de ser pensada é a que *infunde* a exterioridade, esta que por sua vez a enforma pela linguagem enquanto expressão, a interioridade, pois, fazendo-se tal na medida mesma em que se expressa, pela linguagem, em sentido amplo, na exterioridade.

⁶ Ver nota 12 a seguir.

e, para alguns, da história da música ocidental, em seus últimos quartetos de cordas⁷ – escutando (*Hören*) a música da vida, ou música sobre a música⁸, “como faz Beethoven – um dionisíaco”⁹, para Nietzsche, um titânico, para outros. Chegamos pois, a uma série de relações de aderências, que, como defenderei na seção seguinte, receberam um lampejo, na referência aos “últimos quartetos”, ainda que em meio a oscilações e tergiversações, enredamentos nas malhas da “segunda natureza” kantiano-schopenhaueriana que grassava então, nos próprios *Fragmentos Póstumos* anteriores ao *Nascimento da Tragédia*, bem como em outras obras do período – nas quais não nos detemos aqui. Passemos em revista essas aderências, não a começar da expressão musical absoluta, como já fizemos, pois, em se tratando de aderências, e não de saltos conceituais, é de somenos importância a ordem dos fatores: acatando a tese de Michel Haar, em *Nietzsche et la Métaphysique*, ou de Martha C. Nussbaum¹⁰, no artigo “Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus” – para ficar em apenas dois nomes, já que a tese encontra amparo tanto em muitos dos *Fragmentos Póstumos* anteriores a *O Nascimento da Tragédia*, como em passagens do próprio *O Nascimento da Tragédia* – acatando, pois, a tese de uma ruptura

⁷ Ou das sonatas para piano solo, aqui já referidas, gênero que me é especialmente caro.

⁸ “Beethovens Musik erscheint häufig wie eine tiefbewegte Betrachtung beim unerwarteten Wiederhören eines längst verloren geglaubten Stückes, Unschuld in Tönen: es ist Musik über Musik. Im Liede der Bettler und Kinder auf der Gasse, bei den eintönigen Weisen wandernder Italiener, beim Tanze in der Dorfschenke oder in den Nächten des Karnevals, – das entdeckte er seine Melodien”: er trägt sie wie eine Biene zusammen, indem er bald hier bald dort einen laut, eine kurze Folge erhascht. Es sind ihm verklärte Erinnerungen aus der “besseren Welt”: ähnlich wie Plato es sich von den Ideen dachte”. Nietzsche, Friedrich. *Menschliches Allzumenschliches*, “Der Wanderer und sein Schatten”, § 152. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1930, p. 243.

⁹ Cf. Haar, Michel, *op. cit.*, p. 261.

¹⁰ Nussbaum, Martha C. “Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus” In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 344-74.

inicial de Nietzsche com Schopenhauer, temos, no *Fragmento Póstumo* 12 [1], antes de mais nada, “representações conscientes ou inconscientes” que penetram a vontade, saturam-na, e a partir daí, “sentimentos” (cf. *Fragmento Póstumo* 12 [1], p. 433). Como vimos, não haverá sentimentos fazendo as vezes de origem de uma linguagem ou expressão musical – pelo menos não da “música absoluta” a que fazemos referência aqui. Ter-se-á, isto sim, a música, aparência pela aparência, fenômeno esquecido de sua condição de fenômeno – isto é, em relação ao inatingível de uma “coisa-em-si” – como tendo por objeto a “vontade”, “perseguido-a”¹¹: música absorvida em uma única esfera, a das manifestações [*Erscheinungen*]. Portanto, temos “aparência pela aparência” não querendo retratar uma origem, mas “perseguido”, expressando, o que já é por sua vez, aparência, e, também ela, expressão desapercibida de sua origem. Nada que ver com o peso de uma imitação, ou de uma simbologia, se se quiser, que de maneira passiva e sempre precariamente se veja obrigada a recobrir “o real” ou, no caso da palavra, “a coisa” Símbolo, sim, mas símbolo sem peso algum, como no exemplo, citado por Nietzsche, dos cinco – ou seis, contando a *Grosse Fugue* opus 133 – últimos quartetos de Beethoven.

Poder-se-ia perguntar então sobre a vida, sendo Beethoven também caracterizado por Nietzsche como “o músico da vida” (cf. Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, “O andarilho e sua sombra”, § 152). E o jovem Nietzsche, adiantando-se ao *Humano, demasiado humano*, poderia respondê-lo com outro fragmento póstumo: “a vida só se faz possível pelas miragens artísticas” (*Fragmento Póstumo* 7[152], p. 308), que por sua vez são expressões de outras representações que saturam as “vontades”, engendrando para certas

¹¹ E lembremos que, se fosse para haver – alegoricamente, talvez – “referência” da música a outra esfera, tal seria uma “referência” de perseguição do fenomênico, livre expressão, pelo que é duplamente fenomênico, “dupla expressão”, expressão que, pelo seu caráter duplo, só faz implodir qualquer intenção referencial do que é expressão.

configurações de representações imbuídas de vontades o que se convencionou chamar “vida”, isso em um círculo infinito em que sempre se torna a recair em manifestações [*Erscheinungen*] jamais isentas de vontades. “Vida” assumirá outros contornos, complementares, no “oceano” filosófico nietzschiano do porvir. Mas lembremos que estamos a defender um aspecto pontual e – assim espero – tão válido quanto pouco freqüentado dessa “porta de entrada estética” de Nietzsche em sua própria filosofia.

E se insistissem a perguntar a Nietzsche pela origem da música? Ele responderia, como o faz, novamente no *Fragmento Póstumo 12 [1]*: “a origem da música se situa para além de toda individuação, proposição que se demonstra por si própria após nosso exame do dionisíaco”, no *Um* que não há de estar fora ou acima do múltiplo, podendo ser, no máximo, passivamente e à distância contemplado, mas que necessita a multiplicidade, e a engendra. Mas esse é um aspecto abordado com mais vagar e vigor em *O nascimento da tragédia*. De maneira tangencial ele o faz no *Fragmento Póstumo 12 [1]*, e o seu tratamento por nós aqui só viria a eclipsar o que se quer destacar. Importa-nos, para a abordagem da pura expressão musical como prenúncio do porvir da filosofia de Nietzsche, não a origem, mas o que está à frente, o que se dá como objeto, mas não objeto teleológico em relação a um sujeito dele apartado – uma representação sem contraparte, que entra em embate com outras representações até fazê-lo com uma configuração temporária de impulsos que lhe dá uma resposta, e que a tradição, e o senso comum, aprendeu a tomar e a referir como *sujeito*. Em todo o caso, para nossos propósitos, e agora com o viés contemporâneo d’*O nascimento da tragédia*, poder-se-ia argumentar que a origem foi esquecida pelo encobrimento do véu de Maia, e a arte trágica dos gregos exacerbou esse esquecimento em favor de uma “vontade de ilusão”¹², sempre primeiramente experimentada pela esfera artísti-

¹² A expressão é de Vaihinger em “La voluntad de ilusión en Nietzsche” In: Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

ca e, a partir daí, já sem conhecimento de causa, pela lógica e pelo conhecimento. Ou, se quisermos ser originais e fiéis à nossa epígrafe e à peculiaridade de nossa abordagem, faríamos lembrar que os últimos quartetos de Beethoven, música autônoma, absoluta, amostra e prévia da “música do futuro” a que Nietzsche faz referência no capítulo sobre “O nascimento da tragédia” do *Ecce Homo*¹³, música, enfim, que a nada se refere a não ser a sua própria expressão musical, nasceria da “música inaudível do mundo” – sem a ela fazer referência – segundo a menção de Haar, ou então, se se recorrer à história da música, teve sua origem justa e paradoxalmente no esquecimento dessa música, da música que se fazia e se compartilhava no primeiro quarto do século XIX, na mais completa surdez e solidão do último Beethoven, no mais absoluto silêncio.

Explicando a epígrafe: prenúncio da filosofia de Nietzsche por ele próprio

Da referência de que parto para defender uma porta de entrada na filosofia de Nietzsche não pela arte em geral – viés que creio mais visitado – mas pela expressão musical, salta a nossos olhos o fato de se tratar apenas de um exemplo, de uma breve menção, não de uma teoria arduamente construída, nem de argumentação laboriosamente sedimentada – ora, diga-se de passagem, nada mais apropriado para um extemporâneo, que viria a se firmar como crítico da filosofia – de fundamentos tão enraizados era mesmo uma “segunda natureza” – de seu tempo, dos edifícios metafísicos laboriosamente construídos e do farisaísmo cultural de seu tempo. Nessa breve menção Nietzsche cita o exemplo da *expressão* musical por excelência como “eclipsando toda visibilidade e, em geral, o reino inteiro da realidade empírica” Começemos neste ponto, portanto: ela o faz por quê? Em que medida? À medida que, por um momento, essa visibilidade deixa de ser pensada

¹³ “Aus dieser Schrift redet eine ungeheure Hoffnung. Zuletzt fehlt mir jeder Grund, die Hoffnung auf eine dionysische Zukunft der Musik zurückzunehmen” Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*, “Die Geburt der Tragödie”, § 4, p. 351.

como se referindo a um invisível que lhe seria anterior, que lhe estaria na origem, invisível, a que ela, com peso e dificuldade, faria referência, e mera referência, como palavras fazem referência a algo que, em relação a elas, “têm mais valor”, como fenômenos são a pálida e possível reprodução, por um instrumental subjetivo de conhecer e fazer a referência à “realidade” de uma “coisa-em-si” O eclipsar de toda visibilidade é o não fazer referência a ela, nem pretender fazê-lo, como se estivesse em contraposição a um invisível; e “o eclipsar em geral do reino inteiro da realidade empírica” é o não reconhecê-lo como tal, isto é, como se houvesse “algo mais” a que fosse o caso referir, algo de que se devesse partir, um “alfa” do qual a música do último Beethoven, assim como viria a ser a filosofia de Nietzsche, houvesse de referir: não; em um e outro caso tem-se tão-somente o ômega, a última palavra em sua leveza, que exatamente por ser última, torna eternamente a ser, de novo, a primeira. Não há algum “antes” a que referir; e se o houve, ou se o houvesse, ficou para trás, no esquecimento, na surdez – a que já referi como um “sentido por todos compartilhado” – de Beethoven que produz e reproduz para si, como se soassem para si, ele, espectador e espetáculo, como na arte trágica dos gregos, os sons que ele não é capaz de ouvir, mas que é capaz de calcular para si, e de criar, como os helenos na plenitude de sua arte trágica: assim pode ser entendido o “eclipsar em geral do reino inteiro da realidade empírica”: não há outro, e nem mesmo mereceria esse nome, pois que tal denominação pressuporia uma realidade das “coisas-em-si”, e portanto uma “realidade”, outra e não-empírica. E Nietzsche, em mais algumas poucas e preciosas linhas de premonição do que virá a ser sua filosofia: “em face do Deus supremo em sua efetiva revelação, o símbolo não tem peso algum”: esqueça-se o Deus judaico-cristão que não se revela, que não se exterioriza, já que ele – como Nietzsche virá a sentenciar – está morto. O Deus a que faz menção aqui, o da arte trágica e dos últimos quartetos, é o Deus supremo em sua efetiva revelação e exteriorização: ele é tão-só revelação, e o “símbolo” perde todo o peso porque só há aparências que se dão a revelar a outras aparências, e porque não há “coisas” a que as palavras devem precariamente referir.

Nietzsche, por um momento, entre oscilações e tergiversações, no *Fragmento Póstumo* 12 [1] do início de 1871, ao mencionar a música do último Beethoven, faz as vezes do sátiro, do corifeu introduzindo o coro da tragédia, como “no ditirambo dionísíaco [...] empenhando-se em exteriorizar-se, em destruir o véu de Maia”¹⁴ e prenuncia a sua própria filosofia. E expressa ainda, derradeiro, sobre esse Deus supremo que não é aquele a que estamos habituados: “ele *aparece* muito mais agora como *injuriosa exterioridade*” [itálicos meus]. Sobre o “aparece” algo já dissemos, e sobre “injuriosa exterioridade”, talvez, como é defensável, seja injuriosa por só querer e fazer aparecer, sem pretender o respaldo de algo que lhe esteja “por trás” ou “acima”, como se tal respaldo lhe acenasse com alguma possível garantia de autenticidade. Não, Nietzsche aqui, sem titubear, está em outro registro: dos símbolos sem peso algum, como ele referirá no *Ecce Homo*, sua autobiografia, “als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnis anböten (– hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichnis reitest du hier zu jeder Wahrheit. Hier springen dir alles Seins Worte um Wort-Schreine auf; alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will von dir reden lernen –)” [*Ecce Hommo*; “Also sprach Zarathustra”, § 3], pois não há coisa alguma a ser recoberta de maneira pretensa e precariamente completa ou necessária – esta, aliás, é a preocupação demonstrada por Nietzsche no início dessa própria seção 7 do fragmento em questão – seção em que faz referência aos “últimos quartetos” – acerca da relação entre a palavra e a coisa, em toda a diversidade de línguas, que inexiste na música, ou, pelo menos, na música jubilosa da arte trágica dos gregos quando em sua plenitude e na música de “injuriosa exterioridade” dos últimos quartetos de Beethoven: no primeiro caso há o representar, mas não “o que” representar “em si”, isento ou apartado do representar, pois o representar já está ali, nas aparências, e é a própria vida, possibilitada

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. O nascimento da tragédia – ou helenismo e pessimismo, p. 34-5.

pelas miragens artísticas (*Fragmento Póstumo* 7 [152], p. 308) no jovem Nietzsche em que nos detemos aqui e, por manifestações que se dão – e se mesclam – a configurações temporárias de impulsos (“sujeitos”), no Nietzsche da maturidade. No caso de Beethoven, com um pequeno diferencial semântico, mas com plena revivescência da arte trágica dos gregos, há o expressar pelo expressar, a própria manifestação, aparência [*Schein*], ou fenômeno [*Erscheinung*] que se expressa de maneira intrafenomênica, sem objeto externo, no silêncio do incommunicável, na “tragédia” – agora em sentido vulgar – da surdez que o isolou do mundo, da vida social, dos sentimentos por esta engendrados e da música que se fazia à sua volta e em seu tempo – da música compartilhada. E ainda sobre a “manifestação” [*Schein*] da qual a “vontade” de Schopenhauer (ou da “vontade” de Schopenhauer tal como Nietzsche a assimila já a subvertendo) é a forma mais geral [*Fragmento Póstumo* 12 [1], p. 430-1], ela o é no sentido de estar sempre presente ali, intrínseca mesmo, naquela e em qualquer manifestação, “de alguma coisa que nos permanece inteiramente indecifrável” [*Fragmento Póstumo* 12 [1], p. 431]. O “indecifrável” plenamente compreensível no caso de Schopenhauer, mas, elemento complicador se se quer defender um Nietzsche já, aqui e ali, vislumbrando sua própria filosofia, na verdade pode se fazer tão acerbamente indecifrável a ponto de dele “se esquecer” – por força do véu de Maia na arte trágica dos gregos, ou por força da ausência de sons compartilhados do último Beethoven – em favor do que está logo à sua frente, como aparência. Os gregos, na expressão de sua arte trágica, teriam sido tomados por um “desinteresse” pela origem, pelo *Um* que só poderia mesmo engendrar a si na multiplicidade, como eram tomados de uma resignação e serenidade ante seu destino inexorável. Da mesma forma, Beethoven, com o “véu de Maia” lhe encobrendo o mundo dos sons, resignado e sereno, compôs a música da simbologia mais leve, mais pura e mais absoluta, esquecida de sua origem, só tendo diante de si a sua expressão – como o seu único, inexorável destino: o expressar – fenomênica, e sempre interpenetrada de seu objeto: a “vontade” No caso de Beethoven, é claro que não houve propriamente um esqueci-

mento dos sons, nem dos intervalos musicais, nem dos efeitos sonoros meticulosamente arquitetados, e muito menos uma obstrução de sua capacidade de, justamente, calculá-los (a chamada “eufonia”), como julgaram alguns de seus contemporâneos, que – não é demais lembrar – não compartilharam sua surda vivência. Mas houve um encobrimento, para dizer o mínimo, ante coisa a ser representada – os sons –, ou melhor, expressada, no que a “representação” fez-se então, em suas últimas composições, à semelhança, nesse ponto, da arte trágica, um canto surdo de si para si, a mais absoluta expressão – em símbolos sem peso algum, sem contrapartida, sem o ser para ninguém – mas para todos, pois a “vontade” está em toda a parte – talvez para os que viessem depois, como ele próprio o disse (extemporâneo, também ele o foi) – de seu sofrimento de existir, ou melhor: de seu intenso prazer de existir e de sua forte alegria¹⁵ – ou júbilo.

Bibliografia

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. In: “Os Pensadores” – vol. Nietzsche. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Ecce Homo*, Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1930.

_____. *Menschliches Allzumenschliches*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1930.

¹⁵ O termo “alegria” aqui pretende se prestar a u’a miríade de referências a Beethoven e sua música, e a Nietzsche, sua filosofia e sua concepção da música. Algumas delas: a “opção” por Beethoven, pelo poema de Schiller, “Ode a alegria”, no coro final do quarto movimento de sua *Nova Sinfonia* – a “Coral”. Ao fato de Nietzsche ver, para alguns, a experiência musical como “o momento da mais intensa jubilação vital” (Rosset, Clément. *La Force Majeure*, p. 53), a ponto de mesmo um compositor tido como melancólico, como Chopin, ser por ele considerado “feliz até na infelicidade” (Rosset, Clément. op. cit., p. 48). Poder-se-ia também acrescentar a subversão, ou inversão, do pessimismo de Schopenhauer em afirmação da vida, subversão essa que se tem cristalizada no conceito de “amor fati”, “fórmula para a grandeza do homem” e que significa: “Não querer nada de diferente do que é, nem no futuro, nem no passado, nem por toda a eternidade. Não só suportar o que é necessário, mas amá-lo” (Abbagnano, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, p. 51).

_____. *La naissance de la tragédie & Fragments posthumes Automen 1869 – Printemps 1872*. In: “Oeuvres Philosophiques Complètes” Paris: Gallimard, 1977 (textos e variantes estabelecidos por G. Colli et M. Motinari. Traduzido do alemão por Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy).

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. In “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. *Parerga e Paralipomena*. In “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1985

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. In: “Os Pensadores” – vol. Wittgenstein. Abril Cultural: São Paulo, 1979.

_____. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1991.

Obras de comentadores:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et as pensée*. Paris: Gallimard, 1958, 3 vols.

ARRAS, John D. “Art, Truth, and Aesthetics” In: *Nietzsche Studien – Band 9*, 1980

BARRET, Cyril. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza Universidad, 1994.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. “Schopenhauer and Wittgenstein”. In: *The British Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 422-58.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris: Gallimard.

_____. *Par-delà le Nihilisme – Nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris: Presses Universitaires de France.

HOLLINRAKE, Roger. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

JANAWAY, Christopher (Ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

JOHNSTON, Paul. *Wittgenstein – Rethinking The Inner*. London: Routledge.

ROSSET, Clément. *La force majeure*. Paris: Ed. Minuit, 1983.

O tema da religião em Rousseau segundo Cassirer

Thomaz Massadi Teixeira Kawauche (FFLCH/USP)

Orientador: Profa. Dra. Maria das Graças de Souza (FFLCH/USP)

Sem Bolsa

Trata-se neste trabalho de discutir a leitura de Ernst Cassirer sobre o tema da religião em Rousseau. O texto principal a ser estudado aqui é *A questão Jean-Jacques Rousseau*, publicado em 1932. Como textos auxiliares serão utilizados *A filosofia do iluminismo*, de 1932, e *Rousseau, Kant, Goethe: dois ensaios*, de 1945. A análise deste trabalho se concentra em dois tópicos da argumentação de Cassirer referentes ao tema da religião em Rousseau: o problema da teodicéia e a idéia de liberdade. Esses tópicos, pelo fato de aparecerem com bastante destaque nos três textos mencionados, serão tomados como pontos de referência para orientar a nossa discussão.

Cassirer se detém sobre o tema da religião em dois momentos do texto *A questão Jean-Jacques Rousseau*. No primeiro momento, ele apresenta o motivo pelo qual o tema da religião surge na obra de Rousseau, tomando como centro de seus argumentos a solução rousseauniana para o problema da teodicéia. No segundo momento, Cassirer apresenta o fundamento sobre o qual a idéia de religião se sustenta na obra de Rousseau: não a idéia de felicidade, como afirmam alguns intérpretes, mas a idéia de liberdade. Essa divisão em dois momentos é utilizada aqui apenas por motivo de organização, pois, como será visto a seguir, eles na verdade se complementam, de acordo com a leitura que Cassirer faz da obra de Rousseau.

Primeiramente, é preciso observar que, em ambos os momentos mencionados, Cassirer procura situar a obra de Rousseau relativamente ao pensamento filosófico e teológico do século XVIII de modo geral, visando com isso apontar tanto as semelhanças quanto as diferenças de Rousseau para com os outros autores. Uma análise que poderia muito bem passar por mera historiografia, se não fosse um detalhe fundamental: Cassirer nunca deixa de lado as dificuldades relativas ao problema da *unidade* da obra de Rousseau. De fato, em *A questão Jean-Jacques Rousseau*, Cassirer faz mais do que um estudo de história: ele procura também resolver as contradições internas da obra de Rousseau, pressupondo para isso a coerência do pensamento desse autor como um todo. A unidade da obra de Rousseau é um problema à parte que não será discutido neste trabalho; essa unidade, porém, será tratada aqui como um pressuposto, em conformidade com a interpretação do próprio Cassirer.¹

O primeiro momento do texto, de acordo com a proposta deste trabalho, gira em torno do problema da teodicéia. Trata-se de um tópico importante nos textos de Cassirer, visto que nas três referências utilizadas aqui – *A questão Jean-Jacques Rousseau*, *A filosofia do iluminismo* e *Rousseau, Kant, Goethe* – o historiador alemão se refere ao problema da teodicéia citando a seguinte passagem de Kant:

Newton foi o primeiro a ver a ordem e a regularidade unidas à perfeita simplicidade onde, antes dele, não se descortinavam senão desordem e confusa diversidade: e, desde então, os cometas deslocam-se em trajetórias geométricas. Rousseau foi o primeiro a descobrir, sob a diversidade das formas convencionais, a natureza profundamente escondida do homem e a lei secreta segundo a qual suas observações justificam a Providência. Antes, tinha-se por válidas as objeções de

¹ Esse problema é tratado por Ernst CASSIRER no artigo “L’unité dans l’œuvre de Rousseau”, de 1932 (In: TODOROV, Tzvetan et. al., *Pensée de Rousseau*, p. 41-65).

Alphonsus e de Manes. Depois de Newton e Rousseau, Deus está justificado e daqui em diante a doutrina de Pope é verdadeira.²

Mas por que razão Rousseau se interessaria pelo problema da teodicéia além do fato de ele ter sido um “cristão sincero”?³ Não é ele considerado um escritor político? Por que então Cassirer dedicaria tanto espaço para analisar uma questão tida como secundária no pensamento de Rousseau? Tais questionamentos podem ser esclarecidos no seguinte parágrafo de *A questão Jean-Jacques Rousseau*:

Para nós hoje, o problema da teodicéia faz parte da história; não é mais uma questão atual que nos aflige e diz respeito diretamente. Para os séculos XVII e XVIII, contudo, ocupar-se com essa questão não era de modo algum um jogo meramente conceitual e dialético. Os espíritos mais profundos da época envolveram-se com ela e nela viram a verdadeira questão vital da ética e da religião. Foi através dessa questão também que Rousseau sentiu-se interiormente ligado e preso à religião. Ele aceitou a velha luta pela “justificação de Deus” contra a filosofia do seu século – cortando as relações com os enciclopedistas, com Holbach e seu círculo.⁴

Nessa passagem fundamental, Cassirer situa Rousseau dentro do contexto intelectual dos séculos XVII e XVIII, entendendo o problema da teodicéia como o ponto de convergência nas questões de ética e religião. É o problema da teodicéia então que permite uma aproximação, e até mesmo um contato, entre os interesses particulares de Rousseau e os interesses universais da humanidade. Assim, pode-se dizer que o interesse de Rousseau pelo problema da teodicéia envolve, de um lado, a subjetividade da motivação pessoal do indivíduo religioso, e de outro, a objetividade das preocupações mais gerais

² Esta citação aparece nos seguintes livros de Ernst CASSIRER: *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 70; *A filosofia do iluminismo*, p. 212; *Rousseau, Kant, Goethe: two essays*, p. 18.

³ Quem utiliza essa expressão é o Prof. Luiz Roberto Salinas FORTES, no livro *O iluminismo e os reis filósofos*, p. 72.

⁴ CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 71-2.

de toda uma época. E o esforço de Cassirer consiste justamente em mostrar esse aspecto paradoxal dos escritos de Rousseau: “Completamente voltado para si e de certo modo ensimesmado, ele avança, contudo, para problemas de alcance absolutamente universal”⁵ Ou seja, para Cassirer, o motivo pelo qual o tema da religião surge na obra do Cidadão de Genebra tem a ver com um certo interesse pelo problema da teodicéia: interesse caracterizado pela objetividade e pela universalidade, ainda que manifestado primeiramente de modo subjetivo, na “peculiaridade individual”⁶ da natureza religiosa de Rousseau.

Voltando à citação de Kant, é preciso comentar a explicação de Cassirer: ele entende que o que Kant deseja nessa passagem não é apenas dar a Rousseau o título de “Newton do mundo moral”,⁷ mas também fazer menção à originalidade da solução de Rousseau para o problema da teodicéia. Se por um lado, Rousseau precisa absolver Deus de todos os males da existência humana, por outro, ele não pode culpar a natureza do indivíduo que, de acordo com sua doutrina do estado de natureza, é incompatível com a idéia de uma culpabilidade original. É preciso então encontrar um novo sujeito de imputabilidade para explicar a origem do mal, e é exatamente nesse ponto que, segundo Cassirer, reside a originalidade da solução de Rousseau para o dilema resultante do problema da teodicéia:

Para Rousseau, a solução desse dilema reside em deslocar a responsabilidade para um ponto no qual ninguém antes dele jamais a procurou – em criar de certo modo um novo sujeito da responsabilidade, da “imputabilidade” Esse sujeito não é o indivíduo isolado, mas a sociedade humana.⁸ (...)

É essa a solução dada por Rousseau ao problema da teodicéia – e assim, de fato ele colocou tal problema num solo completamente

⁵ Ibidem, p. 121.

⁶ Ibidem, p. 42.

⁷ Ibidem, p. 41.

⁸ Ibidem, p. 73. Essa explicação também aparece em *A filosofia do iluminismo*, p. 216.

novo. Conduziu-o para além do círculo da metafísica e fez dele o ponto principal da ética e da política.⁹

Rousseau transfere o debate do campo da transcendência para o campo da imanência, estabelecendo assim as questões da ética e da política em seus termos exclusivamente humanos. Contudo – e este é o ponto mais importante –, Rousseau faz isso sem lançar a culpa sobre um indivíduo em particular ou sobre a natureza humana, o que seria na verdade um retorno ao pessimismo teológico e ao dogma do pecado original. Embora Rousseau não negue que o mal no mundo seja de inteira responsabilidade dos seres humanos, ele faz isso com uma ressalva: a responsabilidade é dos seres humanos tomados *coletivamente*, e não individualmente, visto que os indivíduos são naturalmente bons. Ou seja, se existe um sujeito que deve levar a culpa pela origem do mal, esse mesmo sujeito deve também ser responsável pela corrupção dos indivíduos: Rousseau conclui, então, que tal sujeito só pode ser a sociedade. Daí então, a razão de Cassirer afirmar que, em sua solução para o problema da teodicéia, Rousseau é o primeiro “a elevar o problema acima do plano da existência individual para situá-lo expressamente no nível da existência social”¹⁰

Essa relação entre virtude e sociedade, que inicialmente surge no problema da teodicéia, se reflete diretamente na importância que Rousseau confere à política, como quando ele afirma no seguinte trecho das *Confissões* citado por Cassirer:

Vi que tudo dependia radicalmente da política e que, fosse qual fosse o ponto de vista que se adotasse, nenhum povo jamais seria senão aquilo que a natureza do seu governo o fizesse ser; assim, essa grande questão do melhor governo possível parecia-me reduzir-se a isto: qual é a natureza do governo próprio para formar um povo que seja o mais virtuoso, o mais sensato, enfim, o melhor, se tomarmos essa palavra no seu sentido mais amplo?¹¹

⁹ Idem, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 74.

¹⁰ Idem, *A filosofia do iluminismo*, p. 212.

¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, t. I, p. 404-5. Citado por CASSIRER, Ernst. em *A filosofia do iluminismo*, p. 213. Cassirer cita essa mesma

Rousseau retoma um problema clássico da metafísica, é verdade, mas ele faz isso não com o objetivo de reescrever a metafísica ou de defender suas crenças religiosas. É o próprio Rousseau na voz do vigário saboiano quem diz: “Meu objetivo não é entrar agora em discussões metafísicas que ultrapassam o meu alcance e o teu e, no fundo, não levam a nada”¹² Ao tratar do problema da teodicéia, Rousseau não deseja outra coisa senão desenvolver suas idéias políticas. Significa dizer que, de certa forma, estudar a solução para o problema da teodicéia em Rousseau equivale a estudar o seu pensamento político, visto que tudo depende radicalmente da política. Ou seja, ainda que Rousseau trate de temas teológicos, o conteúdo de seu discurso, como um todo, está muito mais próximo da política do que da teologia. Como afirma Cassirer ao comentar sobre a originalidade da solução de Rousseau ao problema da teodicéia, “não é ao problema de Deus mas ao problema do direito e da sociedade que o seu pensamento, *como um todo*, se dedica”¹³

Em suma, o que se verifica no primeiro momento de *A questão Jean-Jacques Rousseau* é que a solução rousseaumiana para o problema da teodicéia encontra-se associada a uma mudança radical nas formulações das questões de ética e política; mudança esta que, segundo Cassirer, embora surja na subjetividade de Rousseau, apresenta-se objetivamente não apenas para os pensadores do século XVIII, mas até mesmo para nós hoje. Verifica-se ainda que o interesse de Rousseau diz respeito, em última instância, à política e não à teologia, ainda que, para falar de política, Rousseau se aproprie de um discurso teológico e, em seu conteúdo, substitua o sagrado pelo profano, a transcendência pela imanência, Deus pelo homem.

No segundo momento do texto, o que se observa é muito mais um desdobramento de tudo aquilo que foi discutido a respeito do pro-

passagem em *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 65, para situar o *Contrato social* em relação à obra de Rousseau. Em *Rousseau, Kant, Goethe*, p. 27, ela é citada para comentar a seriedade com que Rousseau tratava sua obra inacabada que levaria o título de *Instituições políticas*.

blema da teodicéia do que um tópico novo propriamente dito, porque os dois momentos em *A questão Jean-Jacques Rousseau* estão unidos pelo objetivo que Cassirer enuncia logo no início de seu texto:

O que tentarei mostrar é que as idéias fundamentais de Rousseau, embora brotem diretamente de sua natureza e de sua peculiaridade, não permanecem fechadas, nem presas nessa peculiaridade individual – que elas em sua maturidade e perfeição apresentam-nos uma problemática objetiva válida não somente para ele próprio ou sua época, mas que contém em toda sua acuidade e determinação uma necessidade interna rigorosamente objetiva.¹⁴

Isso vale tanto para o problema da teodicéia quanto para a idéia de liberdade, pois em ambos os casos trata-se de falar do núcleo do pensamento religioso de Rousseau que, como já foi visto aqui, está diretamente relacionado ao seu pensamento político. Particularmente no caso da idéia de liberdade, Cassirer pretende deixar bem claro que se trata do “cerne” da religião de Rousseau. Deduz-se daí que o “cerne” do seu pensamento político não deve estar muito longe.

Que a idéia de liberdade seja uma idéia universal na história da filosofia, isso não é muito difícil de aceitar. Mas que ela esteja associada à religião na subjetividade de Rousseau, isso já é algo que merece algum esclarecimento. É claro que a idéia de liberdade em Rousseau é anterior à idéia de religião, porém, tal como os dois lados de uma mesma moeda, ambas se encontram radicalmente vinculadas entre si. Como explica Cassirer:

(...) para Rousseau, a idéia de liberdade está indissolúvelmente ligada à idéia de religião; ela porém, não se funda na religião, mas constitui, ao contrário, o próprio fundamento desta. O ponto central da religião reside desde então única e exclusivamente na teologia ética.¹⁵

¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, t. IV, p. 599.

¹³ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*, p. 212 (meus os itálicos).

¹⁴ Idem, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 42.

¹⁵ Ibidem, p. 109.

À primeira vista, pode parecer contraditório que a idéia de liberdade em Rousseau não dispense a idéia de Deus. Afinal, não seria o ateísmo a conseqüência lógica de uma ética radicalmente imanente, em que não há espaço para a existência de um Deus salvador? Aliás, a respeito da idéia de salvação no pensamento de Rousseau, Cassirer comenta: “Mas essa redenção espera em vão por ajuda exterior. Nenhum Deus nos pode enviá-la; o homem deve sim se transformar no seu próprio salvador e, no sentido ético, no seu criador”¹⁶ A pergunta que se faz então é: ‘por que a necessidade de haver um Deus se as questões morais são resolvidas integralmente na esfera humana?’ A resposta para esse questionamento não é fácil, pois envolveria os aspectos mais subjetivos do sentimento de Rousseau – aspectos estes que, embora não se desvinculem do racionalismo,¹⁷ apresentam algumas dificuldades quanto à objetividade requerida para uma análise textual como a deste trabalho. Todavia, levando-se em conta o final da carta sobre a Providência que Rousseau escreve a Voltaire em agosto de 1756,¹⁸ é bem provável que o Cidadão de Genebra responderia dizendo: “Deus existe porque eu sinto que ele existe!” De qualquer forma, o fato é que Rousseau, juntamente com todos aqueles que rejeitam o materialismo no século XVIII, mostra-se totalmente cético em relação à idéia de um ateu virtuoso. Para o vigário saboiano, “sem a fé não existe nenhuma verdadeira virtude”¹⁹ e “todo aquele que diz

¹⁶ *Ibidem*, p. 74. A mesma afirmação aparece em *A filosofia do iluminismo*, p. 217.

¹⁷ Cassirer entende que a presença do sentimento na obra de Rousseau não implica em irracionalismo, uma vez que Rousseau não combate a razão, mas o mau uso dela (CASSIRER, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe*, p. 50).

¹⁸ Rousseau escreve: “Todas as sutilezas da metafísica não me farão duvidar um só momento da imortalidade da alma e de uma Providência benfazeja. Eu a sinto, creio nela, quero-a, espero por ela, defendê-la-ei até o meu último suspiro; e essa será, de todas as discussões que terei sustentado, a única em que meu interesse não será esquecido.” (“Carta de J.J. Rousseau ao senhor de Voltaire”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Escritos sobre a religião e a moral*, p. 22). CASSIRER, Ernst, cita essa mesma passagem em *Rousseau, Kant, Goethe*, p. 37-8.

¹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, t. IV, p. 632.

em seu coração que não existe Deus e fala outra coisa não passa de um mentiroso ou de um louco”²⁰ As dificuldades que surgem neste ponto precisariam, para serem resolvidas, de um estudo mais aprofundado, especialmente no que diz respeito aos argumentos sobre a existência de Deus apresentados por Rousseau na *Profissão de fé*. No caso deste trabalho, será simplesmente assumido que, na subjetividade religiosa de Rousseau, Deus existe e cria o ser humano livre.

Dessa maneira, entende-se que ao afirmar a liberdade do ser humano, Rousseau não está necessariamente negando a existência de Deus. Pelo contrário, a idéia de Deus é indispensável para Rousseau porque somente ela pode definir corretamente a idéia de liberdade. Para Rousseau, sem a idéia de Deus não é possível estabelecer os parâmetros que definem a virtude – tudo seria permitido, como diria o Ivan Karamazov de Dostoievski. Percebe-se então que o problema todo está no *sentido* que a idéia de liberdade assume em Rousseau: não a liberdade de fazer tudo o que se deseja, mas a liberdade de fazer tudo o que é permitido. Mas permitido segundo o quê? Kant e Cassirer respondem em coro: segundo uma *lei*. Evidentemente, não se trata da lei revelada na Bíblia, que Rousseau rejeita com veemência em sua *Profissão de fé*, mas sim uma certa lei moral, igualmente severa, escrita por Deus no coração de cada ser humano: um “instinto divino” ao qual Rousseau dá o nome de “consciência” Cassirer explica esse sentido da liberdade:

Para ele, liberdade não significa arbítrio, mas a superação e a exclusão de todo arbítrio. Ela se refere à ligação a uma lei severa e inviolável que eleva o indivíduo acima de si mesmo. Não é o abandono desta lei e o desprender-se dela, mas a concordância com ela o que forma o caráter autêntico e verdadeiro da liberdade.²¹

Mas se a liberdade, que é o fundamento da religião, encontra-se de tal maneira associada à lei, então decorre daí que a lei deve apresen-

²⁰ Ibidem, p. 637.

²¹ CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 55.

tar uma certa religiosidade. De que tipo? Evidentemente, não uma religiosidade metafísica nos moldes do cristianismo, mas uma religiosidade imanente, de caráter laico, dada em termos puramente humanos. Esse raciocínio se verifica no seguinte comentário de Cassirer:

No primeiro esboço do *Contrato social*, a lei é chamada de a mais sublime de todas as instituições humanas. É uma verdadeira dádiva do céu por força da qual o homem aprendeu em sua existência terrena a imitar os mandamentos invioláveis da divindade. Apesar disso, ela não é nenhuma revelação transcendente, mas sim uma revelação puramente imanente que se efetua nele.²²

Ética e religião encontram-se, portanto, vinculados em Rousseau pela idéia de liberdade. Em ambos os casos, trata-se de agir segundo a lei da consciência, ou seja, de colocar em prática na conduta humana as regras da moral natural. O Deus de Rousseau grava no coração do homem um código de ética que, ao ser cumprido com boa vontade, define o que é ser livre. Tanto na ética quanto na religião de Rousseau, o que vale é a prática e não a teoria, pois como afirma Cassirer: “a religião genuína contém não idéias para o entendimento e sim preceitos para a ação”²³ É o que Cassirer chama de “teologia ética”,²⁴ que em Kant se traduz por “fé fundada na razão prática”²⁵ E sobre tal fé, Cassirer acrescenta: “Ela torna a certeza ética o suporte e o fundamento da certeza religiosa, ao invés de basear a primeira na segunda”²⁶ E é exatamente nesse sentido que se pode entender a seguinte

²² Ibidem, p. 93. A referência ao *Manuscrito de Genebra* encontra-se em ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, t. III, p. 310. A mesma frase encontra-se, com ligeiras modificações, no *Discurso sobre a economia política* em Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, t. III, p. 248.

²³ Idem, *Roussau, Kant, Goethe*, p. 48.

²⁴ Ibidem, p. 48. Cassirer utiliza a expressão “teologia do Iluminismo” em Idem, *A filosofia do iluminismo*, p. 219.

²⁵ Idem, *Rousseau, Kant, Goethe*, p. 49.

²⁶ Ibidem, p. 49.

²⁷ Ibidem, p. 45.

afirmação de Cassirer: “A religião de Rousseau visa acima de tudo ser uma religião da liberdade”²⁷ Assim, ética e religião em Rousseau não são termos contraditórios se o conhecimento religioso for entendido não como uma teologia, isto é, um saber que visa demonstrar a existência de Deus e a imortalidade da alma por provas estritamente metafísicas, mas sim como um conhecimento voltado para a *conduta humana* baseado na *lei moral da consciência* exposta por Rousseau na *Profissão de fé*.

De acordo com a leitura de Cassirer, a idéia de liberdade em Rousseau é anterior até mesmo à idéia de felicidade. Alguns intérpretes, como Albert Schinz, associam Rousseau ao pragmatismo religioso, dizendo que o alvo supremo de sua religião é a felicidade. Todavia, não é essa a opinião de Cassirer:

Com isso, porém, designa-se no máximo um determinado momento da concepção religiosa fundamental de Rousseau, mas de modo algum se expõe o seu verdadeiro cerne. Pois este cerne não reside no problema da felicidade, mas no problema da liberdade.²⁸

Cassirer reconhece que o pensamento religioso de Rousseau não se encontra completamente desvinculado do eudemonismo. É por isso que, em conformidade com o espírito de seu tempo, Rousseau também busca a felicidade e tenta compatibilizá-la com a “virtude”, ou seja, ele procura a harmonia entre “felicidade” e “merecer a felicidade”²⁹ Contudo, dada a idéia de liberdade em Rousseau tal como Cassirer a define, pode-se dizer que Rousseau ultrapassa a questão da felicidade, uma vez que ele não se importa tanto com o *alvo* de sua conduta ética quanto com a *condição* dessa conduta. A liberdade, no sentido mencionado, é a condição necessária para se atingir a felicidade, o que significa dizer que, para Rousseau, a felicidade só é possível se e somente se a condição da liberdade for satisfeita no que diz

²⁸ Idem, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 110.

²⁹ Ibidem, p. 110.

respeito ao agir humano. É por isso que Cassirer coloca a liberdade no centro do pensamento religioso de Rousseau: sem ela Rousseau não poderia nem sequer conceber a ética e a religião. A religião do vigário saboiano pode até parecer pragmática, visto que nela Rousseau fala em “nos tornarmos felizes praticando nossos deveres”³⁰ No entanto, deve-se notar que, sem liberdade, os deveres morais simplesmente não existiriam, e a busca pela felicidade estaria reduzida ao mero sensualismo, onde prazer e dor seriam os parâmetros da conduta ética.³¹ É no sentido *legal*, portanto, que se pode falar da idéia de liberdade, e não da idéia de felicidade, como o fundamento da idéia de religião em Rousseau, segundo a leitura de Cassirer.

Mas ao longo de toda a discussão conduzida por Cassirer em *A questão Jean-Jacques Rousseau*, é preciso notar que a abordagem do tema da religião tem sempre como pano de fundo o *Emílio*. Porque é no *Emílio* – ou, mais especificamente, na *Profissão de fé do vigário saboiano* – que se encontra a radicalização rousseauiana do princípio básico do protestantismo, a saber, a “experiência da consciência moral”,³² princípio este que está intimamente ligado ao tema da religião em Rousseau e que, ao que tudo indica, é muito importante na leitura de Cassirer.

Para o Rousseau de Cassirer, “Todo saber religioso autêntico e original brota da consciência moral e subsiste nela – o que não pode ser derivado dessa fonte nem está inteiramente encerrado e contido nela é supérfluo e discutível”³³ A importância que Cassirer confere ao *Emílio* é tão grande que toda a parte final de *A questão Jean-Jacques Rousseau* é dedicada a uma tentativa de harmonizar as aparentes contradições da obra de Rousseau à luz do *Emílio*. Embora o tema da

³⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, t. IV, p. 604.

³¹ É o caso de Maupertuis, citado por Ernst CASSIRER em *A filosofia do iluminismo*, p. 207-8.

³² Idem, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 112.

³³ Ibidem, p. 112.

religião ocupe um lugar privilegiado nesse momento da argumentação de Cassirer, o paradoxo entre religião natural e religião civil não é nem sequer mencionado,³⁴ o que sugere pelo menos duas alternativas: ou Cassirer entende que a religião civil pode ser explicada à luz da religião natural, ou ele não está preocupado em distinguir a religião civil da religião natural. De qualquer maneira, o caráter natural da religião parece preponderar na argumentação de Cassirer tanto na solução rousseauiana para o problema da teodicéia, quanto na importância atribuída à idéia de liberdade, uma vez que, em ambos os casos, a dimensão social se explica com base na autonomia moral do indivíduo. É por esse motivo que Cassirer pode relacionar a concepção geral do *Emílio* com a doutrina religiosa de Rousseau nos seguintes termos: “Não existe um esclarecimento melhor desta concepção geral do que olhar a doutrina da educação de Rousseau no espelho de sua doutrina religiosa e olhar esta, por sua vez, no espelho da primeira”³⁵

Para finalizar, devemos ainda observar que tanto no caso do problema da teodicéia quanto no caso da idéia de liberdade, Rousseau parece operar em seu pensamento um mecanismo lógico de “secularização”. O próprio Cassirer utiliza esse termo para falar sobre o movimento geral do pensamento filosófico no século XVIII, por meio do qual o eixo das “ciências morais” se desloca gradualmente da teologia para a política.³⁶ No intuito de evitar a polêmica dos múltiplos significados dessa palavra, entende-se aqui “secularização” simplesmente como o processo de dessacralização pelo qual passa o pensamento filosófico durante o século XVIII (sem querer com isso dizer que a “secularização” não se verifique em outros momentos da história). Observa-se que, em sua leitura da obra de Rousseau, Cassirer identifica tal processo tanto no âmbito geral da filosofia do iluminismo quanto

³⁴ Na única referência à religião civil (*Ibidem*, p. 53), Cassirer não coloca esta em contraposição à religião natural.

³⁵ *Ibidem*, p. 112.

³⁶ *Idem*, *A filosofia do iluminismo*, p. 218.

no âmbito particular do pensamento de Rousseau. E no caso do pensamento de Rousseau, o que ocorre é uma dessacralização da teologia, cujo conteúdo metafísico vai sendo substituído gradativamente por um novo conteúdo, este puramente humano: no problema da teodicéia, dessacraliza-se a ética, que se esvazia completamente de sua dimensão transcendental, tornando-se então um saber constituído exclusivamente a partir das relações humanas; na idéia de liberdade, dessacraliza-se a lei, que perde todo o respaldo bíblico e eclesiástico da revelação em favor da consciência individual naquilo que diz respeito à normatização da conduta humana. E o mais notável de tudo isso é que, em ambos os casos, esse mecanismo lógico de secularização resulta inevitavelmente na política. A política se apresenta então como o resultado final da secularização da teologia, operada tanto no pensamento de Rousseau de modo particular quanto no pensamento filosófico do século XVIII de modo geral. Nesses termos, não seria demais afirmar que, para o Rousseau de Cassirer, a filosofia do século XVIII confunde-se necessariamente com a ciência política, ainda que, para construí-la, seja preciso recorrer aos modelos estruturais de uma teologia secularizada.

Bibliografia

- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: Unicamp, 1992.
- _____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Unesp, 1999.
- _____. "Kant and Rousseau". In: *Rousseau, Kant, Goethe: two essays*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- _____. "L'unité dans l'œuvre de Rousseau". In: TODOROV, Tzvetan, et. al. *Pensée de Rousseau*. Genebra: Seuil, 1984.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou, Da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Escritos sobre a religião e a moral*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 2. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002.
- _____. *Œuvres complètes*. Bibliothèque de La Pléiade. 5 tomos. Paris: Gallimard, 1959-1995.

LIVRARIA HUMANITAS
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – Cid. Universitária
05508-900 – São Paulo – SP – Brasil
Tel: 3091-3728 / Telefax: 3091-3796
e-mail: livrariahumanitas@usp.br

HUMANITAS – DISTRIBUIÇÃO
Rua do Lago, 717 – Cid. Universitária
05508-900 – São Paulo – SP – Brasil
Telefax: 3091-4589
e-mail: pubfflch@edu.usp.br
<http://www.fflch.usp.br/humanitas>

Ficha técnica

Mancha 11,5 x 19 cm

Formato 15 x 21 cm

Tipologia GoudyOldST BT 12 e Garamond
LighCondensed 17

Papel miolo: Off-set 75 g/m²

capa: cartão supremo 250 g/m²

Impressão e acabamento GRÁFICA DA FFLCH

Número de páginas 202

Tiragem 200 exemplares

