

**VIII ENCONTRO DE PESQUISA  
NA GRADUAÇÃO EM  
FILOSOFIA**

**27 de setembro a 01 de outubro de 2003**

**Luiz Carlos Santos da Silva,  
Hélio Ázara de Oliveira,  
Newton Marques Perón e  
Rafael Rodrigues Testa  
(orgs.)**

**Cadernos da Graduação, nº 5, 2005**

# Cadernos da Graduação 5

VIII ENCONTRO DE PESQUISA NA GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA da UNICAMP

Luiz Carlos Santos da Silva, Hélio Ázara de Oliveira, Newton Marques Peron e Rafael Rodrigues Testa (orgs).

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS / UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
Diretor: Prof. Dr. Arley Ramos Moreno  
Diretora Associada: Profª Drª Nádia Farage

## Comissão de Publicações

Coordenação Geral: Profª Drª Nádia Farage

Coordenação da Revista *Idéias*:

Prof. Dr. Márcio B. Naves

Coordenação da Coleção *Idéias*:

Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari

Coordenação da Coleção *Trajetórias*:

Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari

Coordenação das Coleções *Seriadas*:

Prof. Dr. Lucas Angioni

Coordenação da Monografia, Cadernos da Graduação e

Cadernos do IFCH: Profª Dra. Suely Kofes

Representantes dos Departamentos: Profª Dra. Suely

Kofes – DA, Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari – DH, Prof.

Dr. Lucas Angioni – DF e Prof. Dr. Márcio B. Naves – DS

Representantes dos funcionários do setor: Marilza A. Silva,  
Sebastião Rovaris e Magali Mendes.

Representantes discentes: Fábio Scherer (pós-graduação) e  
Renato César Ferreira Fernandes (graduação)

**Imagem:** *Platão e Aristóteles na esquina da Ipiranga com a São João*. Esta imagem foi tema da 7ª edição do Encontro, realizado em 2003, tendo sido pensada e proposta pelo CAFIL (gestão *Praxis*) em menção aos 450 anos da cidade de São Paulo. Arte de Saul Carvalho – IA/Unicamp.

**Editoração/Capa:** Marilza A. Silva

**Impressão:** Gráfica do IFCH – Unicamp

018 VIII Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UNICAMP, 27 de setembro a 01 de outubro de 2003 / Luiz Carlos Santos da Silva... [et al.] – Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2005.  
129p. (Cadernos da Graduação ; n. 5)

1. História - Filosofia. 2. Teoria do conhecimento.
3. Ciência política – Filosofia. 4. Filosofia medieval.
5. Mecanicismo (Filosofia). 6. Conduta. 7. Idealismo.
8. Estruturalismo. 9. Sociedade civil. I. Silva, Luiz Carlos Santos da.
- II. Título. III. Série.

CDD 109

Catálogo na Fonte - Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP -  
CRB nº 3387 / Cecília Maria Jorge Nicolau Consul

## Endereço para correspondência:

IFCH/UNICAMP - SETOR DE PUBLICAÇÕES

Caixa Postal: 6110 - CEP: 13083-970 - Campinas - SP

Tel. (019) 3788.1604 / 1603 - Fax: (019) 3788.1589

morewa@unicamp.br - <http://www.ifch.unicamp.br/pub>

## SUMÁRIO

Apresentação <i>Luiz Carlos Santos da Silva</i> .....	5
Filosofia como perspectiva: Nietzsche e os limites da linguagem e da lógica <i>André Luis Muniz Garcia</i> .....	7
A prática do ensino de filosofia no nível médio: uma alternativa metodológica <i>Daniela de Fátima Garcia</i> .....	19
Ockham: do conhecimento sensível e intelectual <i>Fábio Falcão Oliveira</i> .....	29
Crítica em <i>O capital</i> : uma crítica da “ciência” economia política? <i>Hélio Ázara de Oliveira</i> .....	35
A física do poder em Hobbes <i>Luiz Carlos Santos da Silva</i> .....	49

Duas leituras de Hannah Arendt sobre a política, ou apolítica, agostiniana <i>Luiz Marcos S. Filho</i> .....	61
A ética entre os fins e os meios: um estudo comparativo entre Sartre e Kant <i>Marcos Ribeiro de Santana</i> .....	69
Subjacente e forma em metafísica Z 3 <i>Mateus Ricardo Fernandes Ferreira</i> .....	83
Problema geral da razão pura na introdução da crítica <i>Newton Marques Peron</i> .....	95
Os múltiplos significados da loucura e do louco em Foucault <i>Talita Paula da Fonseca</i> .....	101
Um campo aberto para acriação na obra de Gilles Deleuze <i>Tiago da Cunha Fernandes</i> .....	113
Relações instrumentais e liberdade em Hegel <i>Túlio Paiva Galvão</i> .....	119

## APRESENTAÇÃO

O *Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Unicamp* é um evento anual, realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp (IFCH). Surgido como um encontro interno de pesquisa, envolvia inicialmente estudantes de graduação e pós-graduação em filosofia da Unicamp. Considerando, porém, que os estudantes de graduação dificilmente contavam com outros espaços para a exposição dos trabalhos e projetos de pesquisa (ao contrário do que ocorria com os da pós-graduação), reconheceu-se a importância do Encontro voltar-se inteiramente para a graduação. No decorrer do seu processo de construção, o Encontro tomou proporções de âmbito nacional.

Os trabalhos publicados nesta edição da coleção *Cadernos de Graduação* são parte das comunicações da oitava edição do Encontro, realizada entre os dias 27 de setembro e 01 de outubro de 2003. Além das comunicações, o Encontro contou também com outras atividades: na mesa de abertura, o Prof. Dr. José Arthur Gianotti (USP) ministrou conferência sobre *Os primeiros passos em direção à filosofia*; os professores Dr. Lucas Angioni (IFCH/Unicamp), Dr. Silvio Gallo (FE/Unicamp) e o estudante Felipe Amato (PUC – SP/ EREF – SP) compuseram a mesa sobre *A filosofia no ensino médio*; os professores Dr. Marcos Nobre (IFCH/Unicamp), Dr. Arley Moreno (IFCH/Unicamp), Dr. Osvaldo Coggiola (FFLCH/USP) e o estudante Antônio David (DCE – USP/ EREF – SP) debateram sobre a *Reforma universitária do governo Lula* e o Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques (IFCH/Unicamp) ministrou mini-curso sobre *Pensamento político Moderno*.

Mais que um espaço de aprimoramento das pesquisas ainda na graduação, o Encontro é uma atividade que visa fomentar o debate político

co e acadêmico. Ao contrário de muitos encontros e seminários de pesquisa, o *Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Unicamp* não é realizado por um departamento, secretaria de eventos ou outra entidade afim. O Encontro surgiu pela ação dos estudantes, tendo sido continuamente pensado e mantido pelos próprios estudantes. Para além de um espaço voltado à comunicação de pesquisas, o Encontro tornou-se um ponto de convergência que organiza os estudantes política e academicamente, direcionando nossas atuações tanto dentro quanto fora da universidade. A publicação dos trabalhos da oitava edição do Encontro é, por assim dizer, a materialização de um *conceito* de produção intelectual e atuação política de estudantes de filosofia. Numa acepção de provocar o debate político das produções acadêmicas e a produção intelectual das atuações políticas, ela representa *in concreto* uma concepção de estudantes que buscam pensar *com* e *sobre* a produção filosófica no Brasil.

Por fim, gostaria de agradecer, em nome de toda a comissão organizadora do *VIII Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia*, ao prof. Dr. Renato Atilio e sua equipe, ao Coordenador de Graduação - prof. Dr. Lucas Angioni, aos professores e estudantes que contribuíram para a realização do Encontro e à Comissão de Publicação do IFCH, sobretudo à prof<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Suely Kofes e, em especial a Marilza A. Silva, que tanto contribuiu para o desfecho da presente publicação.

Luiz Carlos Santos da Silva  
Membro da Comissão Organizadora

# FILOSOFIA COMO PERSPECTIVA: NIETZSCHE E OS LIMITES DA LINGUAGEM E DA LÓGICA<sup>1</sup>

ANDRÉ LUIS MUNIZ GARCIA<sup>2</sup>

## Resumo:

Esta comunicação pretende elencar as diretrizes para um estudo sobre a crítica nietzscheana da linguagem e da lógica nos textos de 1885 a 1888<sup>3</sup>, para assim caracterizar sua *perspectiva* frente à teoria do conhecimento. Mais precisamente, procuraremos analisar os argumentos utilizados por Nietzsche para desestruturar os empreendimentos filosóficos que se fundamentam, segundo o autor, em “artigos de fé” (*Glaubenssätze*). Esses argumentos são precípuos na explicitação de três importantes objetivos dessa comunicação: (i) referente à *crença* nos fundamentos lógicos da linguagem (princípio de causalidade, identidade); (ii) referente à *crença* na necessidade e universalidade desses princípios; (iii) compreensão da *crença* como mediadora da relação *linguagem – capacidade de comunicação*, visando assim tematizar o caráter instrumental, isto é, de condição para a vida (*Lebensbedingung*) de tal relação.

Ao longo desse último século, muito se pesquisou sobre a crítica feita por Friedrich Nietzsche à religião e à moral, principalmente. É notório

---

<sup>1</sup> Esta pesquisa é financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e orientada pela prof. Osvaldo Giacoia Júnior, professor do Departamento de Filosofia da Unicamp.

<sup>2</sup> Graduando em filosofia pela Unicamp.

<sup>3</sup> Entendemos por “textos” não somente as obras publicadas como também os fragmentos póstumos, que muitas vezes contribuem para uma leitura profícua dos textos que foram editados. Essas obras publicadas, às quais nos referimos, e que serão utilizadas em nossa pesquisa, são: *Para além de bem e mal: prelúdio a uma filosofia do futuro; Gaia Ciência* (principalmente livro V) e *Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo*.

que o enorme manancial de comentários às obras publicadas têm, como pressuposto, a radical posição desse filósofo frente a esses temas. Porém, a nosso ver, não só essas temáticas nutriam o criticismo desse pensador. Curiosamente, fomos percebendo que as críticas projetadas por Nietzsche, ou até mesmo aquelas que ele levou a termo, visavam analisar, fundamentalmente, os problemas inerentes às *verdades incondicionais*, *axiomas* incorporados naquilo que é consuetudinário, naquilo que é convencional. Assim, conduzindo esse “tópos” para o campo da filosofia, ou melhor, para o escopo da teoria do conhecimento, pretendemos examinar o modo pelo qual Nietzsche contra-argumenta à questão fundamental dessa disciplina, assim como proposta pelos teóricos do conhecimento: como é possível o conhecimento e como se fundamenta essa possibilidade.

Para tanto, ao mesmo tempo em que Nietzsche empreende seu contra-argumento, delineia um movimento de subversão inerente à sua *perspectiva*. Já uma primeira dissensão frente à tradição filosófica é aqui importante. Nietzsche deixa clara sua renúncia a uma investigação que autofundamente seus argumentos numa crítica imanente da razão, assim como feita por Kant, e de certa maneira por Descartes, examinando, de outro modo, aquilo que julga ser o principal fulcro do pensamento humano - no que compete à maneira pela qual conhecemos as coisas - qual seja: a *crença* (*Glaube*). A partir daqui diametralmente se opõem *perspectivismo* e *conhecimento objetivo*.<sup>4</sup> Analisar o ponto de partida de seu argumento, elenca o primeiro objetivo do nosso projeto, ao mesmo tempo em que o exame de suas objeções e propostas delineia, já, o segundo.

“Por mais importante que seja conhecer os motivos que realmente guiaram a conduta humana até hoje, talvez a *crença* neste ou naquele motivo, isto é, o que a humanidade presumiu ser o autêntico motor do seu agir até agora, seja algo ainda mais essencial para o homem do conhecimento.”<sup>5</sup> Essa passagem, assim como outras sobre a mesma temática, de-

<sup>4</sup> Vide BM # 22; também: fragmento póstumo: KSA XII, 9 (91), outono de 1887; XII, 2 (108), outono de 1885-1886; XII, 7 (60), final de 1886/primavera de 1887.

<sup>5</sup> A *Gaia Ciência*, # 44.

nota os principais termos que deverão passar pelo escrutínio da perspectiva nietzscheana. A palavra “motivo” tem aqui fundamental relevância. Se consultarmos a história da filosofia, com certa minúcia, podemos perceber que a pergunta pelo *motivo* perfaz, concomitantemente, a pergunta pela *causa*<sup>6</sup> de um dado efeito, a qual busca retomar o momento originário relativo à *causa primeira (causa sui)*, que seria condição de possibilidade das demais. Dessa forma, a pergunta pelos “motivos” (causas) de um dado fato, “estados de coisa” (efeito), característica seminal em teorias filosóficas tradicionais, salienta Nietzsche, remonta à questão metafísica de fundamentação lógica.

As primeiras incursões histórico-filosóficas sobre essa temática, no campo da teoria do conhecimento, podem ser verificadas na análise aristotélica da lógica (no campo sintático) e da linguagem natural (no campo semântico). Não temos a pretensão de examinar tais incursões, mas entendemos que elas constituem um primeiro e importante passo da metafísica ao longo de seu desenvolvimento. Por outro lado, os argumentos utilizados por Nietzsche evidenciam que, anterior ao fundamento universal e necessário, há um elemento essencial que determina a maneira de conduzir questões e objeções, como também de propor respostas filosóficas e científicas, a saber, a *crença* nos fundamentos objetivos do conhecimento, que são regulados pela estrutura lógica da linguagem.

A Nietzsche poderia, aqui, imputar-lhe uma investigação que se conduzisse por viés cético, que tem como pressuposto o exame empirista. Porém, por outro lado, Nietzsche ultrapassa o exame cético, assim como proposto, principalmente, por David Hume: primeiro, porque ele não considera a *crença nos princípios da razão* (como o de causalidade e semelhança e contigüidade) sob um aspecto “universal”<sup>7</sup>, ou seja: Nietzsche não

<sup>6</sup> Em alemão há um substantivo que abrange esses dois sentidos: *Grund*. Nietzsche grafa, nessa passagem, o termo latino, *Motiv*.

<sup>7</sup> Cf. HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. Seção III (“Da associação de Idéias”). “Entre os idiomas mais diferentes, mesmo naqueles em que não podemos supor a menor conexão ou comunicação, encontramos que as palavras que expri-

pressupõe que os assim chamados princípios da razão (ou mesmo, *princípios de associação psicológica*) sejam categorias universais valendo, por exemplo, tanto para um filósofo grego como para um filósofo do âmbito lingüístico uralo-altaico; “O curioso ar de família de todo o filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconscientes das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos (...)”<sup>8</sup>. Muda a matriz lingüística, mudam-se as maneiras de estabelecer princípios, definir conceitos e propriedades, por exemplo; logo, *a crença* - na medida em que sustenta as categorias da razão, categorias estas que estão condicionadas à estrutura gramatical de um determinado sistema lingüístico (no nosso caso, o sistema indo-europeu, basicamente estruturado por juízos atributivos do tipo “S é P”) - não deve ser compreendida como “critério objetivo”, o que, levado a termo, daria margem para um estabelecimento moral assegurado por princípios universais, portanto, *comuns*, dos modos de pensar e agir.

---

mem as idéias mais complexas quase se correspondem entre si, o que é uma prova segura de que as idéias simples, compreendidas nas idéias complexas, foram ligadas por algum princípio universal que tinha igual influência sobre todos os homens.”  
<sup>8</sup> *Para além de bem e mal*, # 20 (doravante *BM*). “Filósofos do âmbito lingüístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário) com toda a probabilidade olharão ‘para dentro do mundo’ de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos hindu-germanos ou mulçumanos: o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor fisiológicos (...)” A matriz lingüística hindu-européia é formada pelas subfamílias albanesa, armênia, báltica, celta, eslava, germânica, grega, indo-iraniana, itálica (incluindo as línguas românicas), e as duas subfamílias hoje desaparecidas: anatólica, que inclui a língua dos hititas e tocariana. A partir da segunda metade do século XVIII, a *lingüística comparada* e a *neogramática* acumularam dados para demonstrar que este conjunto de línguas pertencia a uma única família. Alguns fragmentos do sânscrito e do grego clássico apresentam as características próprias das línguas hindu-européias, prova da existência de uma língua-mãe comum.

Segue-se daqui um segundo ponto: Nietzsche, assim, não fundamenta seus argumentos visando uma interpretação moral, a qual determina o desenvolvimento de qualquer especulação filosófica, mas procura mostrar, por outro lado, que, na realidade, o que existem são “crenças” e não “a crença”<sup>9</sup>.

Desfeita a ligação com o ceticismo, é a partir de uma radical inversão das posições tradicionais que Nietzsche promove sua crítica à pretensão dos teóricos do conhecimento de fundamentação racional do conhecimento pela lógica imanente da linguagem. “Inserimo-nos em um fetichismo grosseiro quando trazemos à consciência os *pressupostos fundamentais* da linguagem metafísica: ou, em alemão, da *razão*.”<sup>10</sup> Esses pressupostos fundamentais (*Grundvoraussetzungen*) são condição, segundo Nietzsche, para qualquer inferência lógica que pretenda descrever uma cadeia causal de fatos apreendidos pela experiência, como é o caso das ciências da natureza ou uma cadeia causal que descreva objetos, que transcendem a nossa experiência, buscando sempre a causa primeira, como o faz a metafísica. Aqui, dois importantes pressupostos lógicos são: o princípio de causalidade e o princípio de identidade.<sup>11</sup> A aplicação, principalmente, desses dois princípios tem fundamental relevância na investigação do segundo objetivo da nossa comunicação, pois, ao buscar desmembrar a relação entre causalidade e identidade, Nietzsche afirma que tais princípios nada mais são que pressupostos contingentes, ou até mesmo, nada mais são que pré-conceitos (*Vorurteile*) da linguagem<sup>12</sup>, os quais não portam nenhum caráter objetivo como quer a filosofia ou a ciência.

<sup>9</sup> Cf. *A Gaia Ciência* # 295. Acerca da noção de “hábitos breves” (*Kurze Gewohnheiten*).  
<sup>10</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, A “razão” na filosofia, # 5. É curioso notar, observação esta de A. Schopenhauer, que o substantivo “Vernunft” (razão) em alemão é derivado do verbo “vernehmen” que primitivamente teria o seguinte significado: “compreender pensamentos comunicados através de palavras”.

<sup>11</sup> Sobre essa temática, vide: *Crepúsculo dos Ídolos*, “Os quatro grandes erros”.

<sup>12</sup> “Apresenta-se aqui a mesma coisa que se apresenta no movimento do grande corpo celeste: nele o erro está no nosso olho, aqui (subent. nos *preconceitos da razão*) o erro está em nossa *linguagem*, enquanto um seguro advogado.” *Crepúsculo dos Ídolos*, “A ‘razão’ na filosofia”, # 5.

As objeções e as propostas formuladas por Nietzsche acerca desta temática nos oferecem, assim pensamos, o liame para a passagem ao terceiro tópico da nossa comunicação, pois visa analisar em que medida tais pré-conceitos, tais “artigos de fé” são úteis. A condição essencial da crença para a vida, crença nos motivos que até agora condicionaram o pensar e agir dos homens, enquanto são condições de vida, constitui a pedra de toque desse terceiro tópico. Para isso, deve-se auscultar a linguagem, como também, salienta, o “tornar consciente de si da razão (*Sichbewusstwerdens der Vernunft*)”, pois é a linguagem que, “de mão dadas com a consciência”<sup>13</sup>, torna “comum” toda crença.

Alguns aspectos dessa relação devem ser explicitados. Por *linguagem*, Nietzsche entende uma certa capacidade dos seres humanos de denotar coisas no mundo, por exemplo, a capacidade de *significar* e, posteriormente, *nomear* objetos em geral, dados pela experiência e figurados na *imaginação* (*Phantasie*), segundo uma certa ordem simbólica que pertence a um certo “mecanismo biológico de defesa”, o qual nos é desconhecido, pois se encontra no âmbito do pulsional<sup>14</sup>. Logo, sua principal consequência é a possibilidade de comunicação dessas significações a outros homens, pelos sons (significação) e, posteriormente, por meio de uma linguagem articulada (denominação), mediante conscientização de tais processos; em outras palavras, toma-se a linguagem como a possibilidade de “tornar comum” certos signos conforme o *interesse* de um indivíduo ou de um determinado conjunto deles, enquanto se vale de uma *função útil* da consciência, qual seja, instrumento de “luta pela vida”.

Eis apresentada, grosso modo, a principal dissensão da perspectiva nietzscheana: sua investigação não versa sobre a condição de possibilidade dos princípios formais empregados pelo sujeito aos termos, a fim de determinar coisas no mundo, mas sim como eles são transmitidos segundo

<sup>13</sup> *Gaia Ciência*, # 354.

<sup>14</sup> Cf. *A Gaia Ciência* # 11 e 333. A consciência como derradeiro desenvolvimento do orgânico, buscando enfatizar a tese de que a consciência é um produto inconsciente do instinto humano.

um “jogo de interesses” e quais seus motivos “práticos”, ou melhor, quais são seus motivos, enquanto são instrumentos de preservação e promoção de uma *determinada* espécie de vida<sup>15</sup>. Dessa forma, Nietzsche propõe a relação entre o *modo pelo qual o sujeito conhece* e o *domínio (apropriação) dos signos / conceitos, enquanto condição de vida*, entendendo que tal relação é um processo imanente da história de formação das civilizações.

Em linhas gerais, os argumentos dos quais Nietzsche se vale buscam elencar três tópicos de um mesmo processo, a saber: (i) se os princípios lógicos (identidade, causalidade etc.), enquanto critérios de todo conhecimento universal e necessário, são sustentados pela *crença* na estrutura gramatical da linguagem; (ii) se nossa *capacidade de comunicação* - na medida em que é estruturada pela linguagem, logo, sedimentada e operacionalizada pela consciência, “que é *apenas* uma rede de ligação entre pessoas (...)”<sup>16</sup> - é um importante meio de transmissão de tais crenças/artigos de fé para seus “comuns” - comuns enquanto lutam por um mesmo fim: a vida; (iii) se, para compreender como tais crenças são transmitidas/comunicadas, é necessário investigar o *motivo* dessa capacidade, qual seja, a *necessidade* de comunicação<sup>17</sup>, à qual Nietzsche vincula uma *utilidade vital*<sup>18</sup>, então, concluímos, tais princípios e critérios lógicos do conhecimento - se estão condicionados pelo fundamento gramatical da

<sup>15</sup> BM # 3.

<sup>16</sup> *Gaia Ciência* # 354, (grifo nosso).

<sup>17</sup> *Gaia Ciência* # 354. “(...) a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação* de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à *necessidade de comunicação* (...)”.

<sup>18</sup> Nietzsche, em *A Gaia Ciência* # 110, enfatizando o caráter da crença (“artigos de fé”) nos critérios lógicos do conhecimento como condição de vida, diz: “Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles se deparou, ou os recebeu como herança foi mais feliz na luta por si e por sua prole. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que aparece (*erscheinene*) (...)”. Destacamos, também, o capítulo: “Os quatro grandes erros” da obra *Crepúsculo dos Ídolos*, relativo ao erro entre causa e consequência.

linguagem e se se tornam signos, nomes, princípios “comuns”, devido à *necessidade pulsional de conservação* - nada mais são que “exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida.”<sup>19</sup>

Procedendo dessa maneira, Nietzsche procura delinear uma relação ainda mais fundamental, qual seja, *conhecimento e vida*<sup>20</sup>, relação esta que é o “pano de fundo” do perspectivismo nietzscheano: “A vida como meio de conhecimento.”<sup>21</sup> Assim, é a partir do exame das *necessidades* dos homens, i. é., do jogo de interesses, dos conflitos das comunidades humanas, que Nietzsche explicita qual é a origem do conhecimento, ou melhor, como é possível o conhecimento e como se desenvolve, enquanto *instrumento* fundamental de preservação e promoção de uma espécie de vida, de uma comunidade.

A relação entre crença, linguagem e consciência, na medida em que esta veicula, “torna comum” os principais pré-conceitos da “razão esclarecedora”, quais sejam, os princípios e conceitos lógicos do conhecimento, é investigada minuciosamente por Nietzsche.<sup>22</sup> Sua interpretação denota a consciência, ou melhor, o “tomar consciência de si da razão” é mero efeito da necessidade constringente de sobrevivência, logo, uma “função orgânica” e não uma disposição operante da razão que se desenvolve tendo em vista unicamente um fim: autoconservação e autopromoção. “O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos chegarem à consciência - ao menos parte deles - é uma conseqüência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível (...)”<sup>23</sup> A genealogia do termo consciência é aqui imprescindível. A consciência tem, considera-

<sup>19</sup> Nietzsche, F. BM, # 3.

<sup>20</sup> Em *A Gaia Ciência* # 110 lê-se: “O conhecimento então se tornou parte da vida mesma, e enquanto vida, um poder em contínuo crescimento (...)”

<sup>21</sup> *A Gaia Ciência* # 324.

<sup>22</sup> Cf. *A Gaia Ciência* # 111. Sobre como é possível o conceito de substância.

<sup>23</sup> *A Gaia Ciência* # 354.

mos, uma função, dentre outras, diretiva, ou melhor, auxiliar, enquanto procura identificar “no outro”, em seu semelhante, um “comum” na luta pela sobrevivência.

No campo do conhecimento, a linguagem sedimentaria e articulada, em sua estrutura interna, os princípios lógicos, enquanto “pontos fixos” que permitem uma comunicabilidade segura e eficaz; logo, estes mesmos “pontos fixos” assegurados pela consciência, se tornam, em um período desenvolvido da linguagem, condição fundamental para estruturação dos conceitos de razão, de alma, de Deus<sup>24</sup>: “A totalidade da vida *consciente*, inclusive o espírito (*Geist*), a alma (*Seele*), inclusive o coração, a bondade, a virtude: a serviço de quem (*in wessen Dienst*), pois, isso trabalha? No melhor possível aperfeiçoamento (*Vervollkommnung*) dos meios (de nutrição - de elevação) da função fundamental dos animais: antes de tudo, da *elevação da vida (Lebenssteigerung)*.”<sup>25</sup> Num primeiro momento, o argumento pretende desfazer qualquer pretensão de reduzir o corpo a uma mera, e ínfima, “vestimenta” da alma, da razão, preceito este presente em toda tradição filosófica, segundo Nietzsche.<sup>26</sup> Pelo contrário, é a alma uma “idéia” do corpo, subsumida, como o é o coração, a uma utilidade orgânica fundamental: a vida.

Diante disso, Nietzsche mostra que, em nossa consciência, foram incorporados somente “erros” e o principal deles, no campo da teoria do conhecimento, é o erro na crença em um sujeito gramatical: “(...) a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos.”<sup>27</sup> Ou, dito de outra maneira: “toda a nossa consciência diz respeito a erros” na medida em que ajusta “para nós um mundo em que podemos

---

<sup>24</sup> “A ‘razão’ na linguagem: oh! mas que velha matrona enganadora! Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática...” *Crepúsculo dos Ídolos*, A “razão” na filosofia, # 5.

<sup>25</sup> Fragmento póstumo de 1887/8: *KSA XIII 11, [83]; (339)*.

<sup>26</sup> Para Nietzsche também a distinção kantiana entre *fenômeno* e *coisa em si* é arbitrária e partilha desse mesmo preconceito.

<sup>27</sup> *BM* Prefácio.

viver”.<sup>28</sup> Assim, uma investigação séria e criteriosa deve elencar três desses erros fundamentais, a saber: *o erro oriundo da confusão entre causa e consequência; erro de uma causalidade falsa; o erro das causas imaginárias.*<sup>29</sup>

Portanto, é nesse contexto argumentativo que consideramos que Nietzsche, expressando assim sua *perspectiva*, subverte qualquer pretensão filosófica que almeja investigar as categorias da razão e, a partir delas, deduzir *todas* as formas pelas quais podemos não só conhecer, como também agir. Nietzsche mostra que, pelo contrário, não é nossa “razão” quem determina o que conhecemos, ou modo pelo qual agimos, mas a maior ou menor utilidade da linguagem, enquanto ele promove ou preserva a vida. “Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são.”<sup>30</sup> O fator determinante daquilo que após ser *incorporado e estruturado na linguagem e tornado consciente-comunicado* para (ou herdados por) outros está na forma como se nomeia, apropria-se de um “estado de coisas”, como denomina-se algo como se fosse *nosso*.<sup>31</sup>

O caráter de condição para a vida da crença nos fundamentos lógicos da linguagem e da consciência - enquanto meio de comunicação -, ou, nas palavras de Nietzsche, em signos lingüísticos *inventados* pelos homens<sup>32</sup>, como também seu grau de incorporação (*Einverleibtheit*) e sua

<sup>28</sup> *A Gaia Ciência* # 11 e 121 respectivamente.

<sup>29</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, cap. “Os quatro grandes erros”. O “quarto” erro fora por nós excluído uma vez que o mesmo trata da questão da “vontade livre” no campo da moral.

<sup>30</sup> *A Gaia Ciência* # 58.

<sup>31</sup> Mesmo não tendo a pretensão de examinar a obra *Para a genealogia da moral*, re-produzimos aqui uma passagem que julgamos imprescindível na compreensão da perspectiva de Nietzsche frente à relação: *linguagem - crença - comunicação* e como a partir dela podemos tematizar a relação *vida - conhecimento*: “(O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que se apropriando assim das coisas.)” *GM I*, 2.

<sup>32</sup> *Gaia Ciência*, *idem*, *ibidem*.

antiguidade (*Alter*), características “da força do conhecimento”<sup>33</sup>, estão entranhados na história dos povos. Não se pode conhecer de outra maneira. Assim, é investigando a evolução histórica das relações interpessoais que Nietzsche pretende fundamentar seu argumento sobre a origem e possibilidade do conhecimento. Isso reforçaria cada vez mais sua perspectiva: as disposições para pensar/conhecer, conseqüentemente para o agir dos homens estão condicionadas à conservação e promoção da vida – lados que convergem no desenvolvimento das comunidades humanas, ora como forma de subjugação dos “mais fortes”, ora como resistência dos “mais fracos”, onde tais “mecanismos de defesa” de *uma espécie* de vida, só são possíveis por um processo de “conscientização”, logo, de comunicação, fundamentado pelo sujeito gramatical e regulado pelos princípios lógicos, dentre os quais o de identidade e causalidade<sup>34</sup>.

Essa temática retoma as especulações do jovem Nietzsche sobre a linguagem, tanto no campo da filosofia, quanto no campo da filologia<sup>35</sup>.

Por fim, interessa-nos, assim, destacar que qualquer exame que pretenda desvelar a relação entre *vida* e *conhecimento* deve, por sua vez, auscultar o modo pelo qual os homens nomearam, apropriaram-se das coisas, dos objetos visando a manutenção da vida. Em outras palavras: demonstrar que a origem e o desenvolvimento do conhecimento só são possíveis tendo em vista sua *função* ordinária, sua função orgânica, enquanto condição fundamental na luta pela vida, exhibe as principais caracte-

<sup>33</sup> Idem, #110.

<sup>34</sup> A importância do princípio de causalidade e do princípio de identidade pode ser constatado nas seguintes passagens. O homem “extraiu o conceito de Ser do conceito Eu, ele posicionou as ‘coisas’ como seres segundo sua imagem, segundo seu conceito do Eu enquanto causa”. *Crepúsculo dos Ídolos*, “Os quatro grandes erros”, # 3. A *Gaia Ciência* # 121: “Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver - supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo (...).

<sup>35</sup> Tais considerações podem ser confrontadas em textos filológicos como “*Darstellung der antiken Rhetorik*” (KGW II, 4, pág. 413), o qual foi escrito tendo em vista um curso sobre retórica antiga oferecido pela Universidade da Basileia no inverno de 1874, como também em textos filosóficos de sua juventude, dentre eles: “*Verdade e mentira em um sentido extramoral*”.

terísticas do *perspectivismo* nietzscheano acerca da teoria do conhecimento: “o valor do mundo está em nossa interpretação (...)”<sup>36</sup>. Todo esse contra-argumento, todo escrutínio da linguagem e da lógica retoma o projeto nietzscheano – que se estende, segundo alguns comentadores<sup>37</sup>, de 1885 a 1888 – de inversão do platonismo, o qual é fundamental, assim entendemos, na tarefa de “transvaloração de todos os valores” (*Umwerthung aller Werthe*), projeto capital desse filósofo.

## BIBLIOGRAFIA

### Textos

\* \_\_\_\_\_ *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.* (KSA) hg. G. Colli u. M. Montinari. Berlin/New York: DTV, 1999.

### Traduções

\* \_\_\_\_\_ *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.* trad. Paulo César de Souza. 2ª ed., 4ª reimpressão. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

\* \_\_\_\_\_ *A Gaia Ciência.* trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

\* \_\_\_\_\_ *Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo.* trad. Marco Antônio Casa Nova. São Paulo: Relume Dumará, 2000.

\* \_\_\_\_\_ *Fragmentos póstumos.* trad. e seleção. Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: Coleção Textos Didáticos, nº 22, 2ª ed. revisada, IFCH/Unicamp, 2002.

<sup>36</sup> Fragmento póstumo, KSA; 2 (108), pág. 14 (outono de 1885/1886)

<sup>37</sup> Ver prefácio: GIACOIA, O. *Nietzsche: Fragmentos póstumos.* trad. e seleção. Campinas: col. Textos Didáticos, nº 22, 2ª ed. revisada, IFCH/Unicamp, 2002, pág. 4.

# A PRÁTICA DO ENSINO DE FILOSOFIA NO NÍVEL MÉDIO: UMA ALTERNATIVA METODOLÓGICA<sup>1</sup>

DANIELA DE FÁTIMA GARCIA<sup>2</sup>

Existe atualmente no Brasil, entre professores e graduandos de filosofia, uma polêmica que envolve o ensino de filosofia no nível médio. Um dos pontos debatidos, sobre o qual não existe um consenso pré-definido e delimitado, é o que se refere à questão do método de ensino, motivo pelo qual não há uma sistematização do conteúdo que deve ser inerente ao ensino de filosofia. Conseqüentemente, grande parte dos professores de filosofia recorrem ao uso do “manual de filosofia” como único material didático. Pensando neste problema, desenvolvemos essa pesquisa com o intuito de realizar uma alternativa metodológica que venha ajudar os professores a ministrar suas aulas de filosofia no ensino médio, de maneira específica e apropriada à disciplina.

Com a finalidade de tornar o trabalho desenvolvido nesta pesquisa mais adequado a este propósito, justificando-o e conferindo-lhe credibilidade, é preciso definir alguns elementos, relacionados ao ensino de filosofia no nível médio, que devem ser revistos:

1. A crítica ao uso dos “manuais de filosofia”, amplamente utilizados pelos professores do ensino médio, tendo por objetivo a limitação de seu uso;

---

<sup>1</sup> Esta comunicação é parte de uma pesquisa de I.C. financiada pelo PIBIC/CNPq, sob a orientação da prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Lígia Maria Rodrigo, do Depto de Filosofia e História da Educação da Faculdade de Educação da Unicamp.

<sup>2</sup> Graduanda em filosofia pela Unicamp.

2. A partir da crítica aos “manuais” nasce a necessidade de elaborar uma concepção de ensino de filosofia juntamente com a avaliação do objetivo que o professor de filosofia pretende alcançar ao ensinar a disciplina aos seus alunos;
3. Essa concepção de ensino de filosofia, então, justifica um método que utilize textos filosóficos, passando a direcionar e amparar o trabalho em sala de aula.

No entanto, o trabalho com textos filosóficos exige alguns cuidados:

1. Organizar os textos sob alguma temática, usamos para essa finalidade a história da filosofia.
2. Selecionar alguns autores e suas respectivas obras;
3. Operacionar recortes nas obras filosóficas escolhidas de maneira a não interromper a construção argumentativa do texto, mas ao mesmo tempo manter a adequação ao ensino voltado para adolescentes;
4. Construir um texto simples e claro que acompanhe o texto filosófico servindo de referência explicativa.

Respeitando a autonomia que o professor de filosofia deve ter ao selecionar o seu material de aula, tentamos apenas exemplificar como seria um método alternativo. Esperamos, com esse trabalho, não definir o conteúdo das aulas de filosofia ministradas no ensino médio e sim manter o interesse dos graduandos e professores de filosofia na promoção de um ensino médio de qualidade.

Sob a justificativa didática de facilitar o contato do aluno com o pensamento filosófico, acaba predominando nas propostas metodológicas implementadas no ensino médio uma orientação que inverte a ordem do que seria, a rigor, o contato com o pensamento filosófico, com grande perda, para o estudante, do conteúdo inerente à filosofia. Na prática, a atual orientação pedagógica opera da seguinte forma: usa-se um texto didático sintético e simplificado, em linguagem não filosófica, que oferece aos estudantes definições e conceitos prontos, ou seja, pré-interpretados, em relação aos principais tópicos em que se costuma dividir o saber filosófico,

a saber, a metafísica, a ética, a política, a estética, a epistemologia, etc. A esse texto didático segue-se um pequeno texto filosófico recortado, sobre o qual se propõem exercícios dissertativos do tipo pergunta-resposta, que na maioria das vezes apresenta incompatibilidade com o exposto no texto didático quanto ao grau de dificuldade de resolução<sup>3</sup>.

Em geral, esta é a apresentação dos “manuais de filosofia” usados de maneira indiscriminada no ensino médio por professores e alunos. Construo a minha crítica não aos “manuais” em si mesmos, que são, sem dúvida, úteis aos professores como instrumento de consulta rápida para auxiliar nas aulas, no entanto, os referidos manuais acabam sendo o único contato do aluno com a filosofia, que decoram os conceitos e sistemas filosóficos da maneira como são apresentados nos textos dos manuais.

Os prejuízos inerentes a tal prática metodológica podem chegar a comprometer seriamente o interesse e o conhecimento da filosofia. Em primeiro lugar há uma evidente perda do conteúdo filosófico, uma vez que os estudantes não têm a oportunidade de se familiarizarem com o conteúdo e formação do pensamento filosófico enquanto tal. Os estudantes perdem também por não terem a chance de compartilhar com o pensador a substância de seu pensamento da maneira como foi concebido, que é o próprio filosofar. Além do mais, tais práticas dificultam a compreensão de conceitos, já que estes surgem separados dos textos em que aparecem originalmente e que os justificam e sustentam com argumentos específicos. Portanto, não se pode, a rigor, falar em ensino de filosofia, pelo menos dentro da concepção que defendemos neste trabalho, se não existe, como primeiro passo de um método de ensino, a leitura de textos filosóficos *stricto sensu*.

Em segundo lugar, e como um desdobramento do primeiro e principal problema, há a deficiência evidente dos estudantes do nível médio ao terem de lidar com interpretação de textos, sejam eles filosóficos ou não.

---

<sup>3</sup> Este é o caso do livro *Filosofando, Introdução à Filosofia* de Maria Lúcia de Arruda Aranha e Maria Helena Pires Martins, muito utilizado pelos professores no ensino de Filosofia no nível médio.

Deficiência que tem sua origem na falta do exercício de leitura e da reflexão sobre aquilo que foi lido, o que acaba tendo como consequência uma abordagem superficial e isenta de postura crítica em relação a qualquer tipo de texto, seja ele filosófico, jornalístico, ficcional ou científico. Claro está que tal deficiência também traz dificuldades na elaboração de textos próprios, tanto no momento de concatenar o pensamento, quanto no processo de elaboração da redação, sem falar no modo de exposição do senso crítico, quando ele existe.

Caracterizando-se pela negação da passividade no aprendizado, a efetiva atividade do pensamento justifica-se pela procura das fontes, dos fundamentos, enfim, das razões de suas teorias; diferencia-se, dessa maneira, do conhecimento científico, que não procura as razões, mas unicamente as causas. Com base nesta leitura crítica o leitor questiona, junto com o texto, o conteúdo dos problemas assumidos pelo autor, de modo a não apenas entendê-los, mas procurando junto com ele os fundamentos de suas questões.

Portanto, o objetivo do professor deve ser a inteligibilidade do texto (Cf. Celso Favaretto. In Muchail, S: 1995, p. 78-81), pois quando o professor orienta o estudante para a análise interpretativa abre-se a possibilidade de olharmos o mundo e a nós mesmos sob uma outra perspectiva. Como sugere Merleau-Ponty “a verdadeira filosofia consiste em reaprender a ver o mundo” (Apud Gallo e Kohan: 2000, p. 192).

Dessa maneira, o diálogo interativo com o texto filosófico convida o estudante-leitor a transpor as barreiras da linguagem, inserindo-o no cerne argumentativo do texto e na sua estrutura discursiva, pondo-o em contato com o processo de formação conceitual e com a identificação de definições de uma maneira ativa, de modo a estimular o *exercício intelectual*, ou seja, o estudante é levado a descobrir e pensar junto com o texto, procurando identificar nele a *sua intenção ou sentido (...)*, num movimento constante de reflexão, procedimento que Bréhier classifica como uma *incursão à história interna do texto* (Cf. Muchail: 1972, p. 03).

Para que o trabalho realizado sobre a história da filosofia não seja apenas uma narração fatural é preciso que o núcleo da proposta de ensino de filosofia deva ser uma abordagem filosófica da história da filosofia e não, como geralmente ocorre, uma abordagem meramente histórica da filosofia.

A história da filosofia não constitui simplesmente uma linearidade sucessiva e simplificadora de saberes. Ao contrário do que ocorre na história das ciências, um sistema filosófico não supera o outro. As verdades filosóficas não acabam no próximo filósofo, mas interagem em todas as filosofias, em todas as épocas históricas (Cf. Muchail: 1972, p. 04), noção esta que deve estar presente nas aulas de filosofia do ensino médio e passada de modo claro aos educandos.

Diante dessas considerações é possível criar uma mobilidade que permite destacar a singularidade e as relações presentes em cada um dos textos de autoria dos filósofos recortados na história, mantendo-se o compromisso de respeitar a integridade do texto de filosofia, sem mutilar ou distorcer seu conteúdo próprio. Contudo, o objetivo específico é o do aprendizado no ensino médio, exigindo, assim, uma atenção especial no momento de realizar os recortes na história da filosofia. É preciso levar em conta a complexidade estrutural argumentativa do texto filosófico, de modo que esta não apareça truncada ou então demasiadamente obscura. Cuidados acerca da extensão também devem ser considerados, tudo para que o trabalho em sala de aula não se torne demasiadamente específico ou excessivamente rigoroso.

Tendo em vista esses objetivos, ao se efetuar a leitura dirigida já se inicia necessariamente a explicação do texto, tarefa simples, que apenas desdobra e esclarece o que o texto já contém de forma subentendida ou implicada (Cf. Folscheid e Wunenburger: 1999, p. 32). Portanto, a explicação de texto

(...) evidencia o que está envolvido, realça as expressões mais carregadas de sentido, faz sobressair o que está presente em baixo-relevo, classifica os elementos segundo sua importância para o mo-

vimento do pensamento e não segundo o lugar que ocupam fisicamente, detalha as articulações geralmente implícitas (...), a fim de produzir uma argumentação racional. (Folscheid e Wunenburger: 1999, p. 32)

Dessa forma, podemos listar os elementos básicos que devem fazer parte do conteúdo de uma explicação de texto e que serão tomados ao longo desta pesquisa como referência metodológica para a análise dos textos estudados. São eles:

1. Tema ou objetivo do texto;
2. Tese do autor;
3. Objetos de discussão do texto;
4. Os movimentos do texto.

Devem ainda merecer atenção os seguintes itens:

1. Os termos importantes, extraído deles as noções filosóficas;
2. Problemas e questões encontrados, ou deduzidos por implicação;
3. Destaque das articulações, que numa primeira leitura podem passar despercebidas;
4. Explicitação dos termos conceituais, rastreando o correto significado do vocabulário e explicando conceitos e definições inerentes ao contexto filosófico;
5. Explicação de exemplos, quando houver.

(Cf. Folscheid e Wunenburger: 1999, p. 40 ss.)

Seguindo ainda as recomendações de Folscheid e Wunenburger, pode-se acrescentar à explicação de texto outros elementos, por se tratar de uma proposta organizada a partir da história da filosofia. Portanto, ao conteúdo da explicação de texto devem ser acrescentadas pelo professor explicações concernentes aos dados históricos e biográficos que envolvem o texto, enriquecendo com fatos o conhecimento do estudante.

As últimas considerações relevantes dizem respeito ao aluno, para o qual o trabalho está sendo realizado, bem como as condições de ensino da disciplina Filosofia.

Primeiramente, observamos claramente a distinção entre o aluno de nível médio e o aluno aspirante a seguir uma carreira filosófica, ou seja, apesar da intenção de tornar efetiva no ensino da filosofia no nível médio a preocupação com o rigor e sistematicidade propriamente filosóficas, não se deve jamais perder de vista o perfil do estudante para quem as aulas são ministradas. O aluno de ensino médio tem dificuldades e interesses que precisam ser especialmente levados em conta no momento da transmissão dos saberes pretendidos. As aulas devem despertar interesse, para que seu conteúdo venha a ter condição de ser assimilado, além do que, não é possível exigir muito em termos da quantidade ou qualidade da leitura ou da interpretação dos textos. Nesse sentido, o grau de dificuldade dos textos a serem lidos e o rigor da abordagem deverá ser gradativo e compatível com o nível intelectual da turma. É importante também, lembrar que o aluno de nível médio não pretende, pelo menos em princípio, ser um estudante de filosofia, ou seja, ele não tem a pretensão de graduar-se em filosofia e vir a se tornar um “filósofo” por profissão.

Concluimos, portanto, que o ensino de filosofia no nível médio deve ser sério, norteado por certo rigor e sistematicidade, mas estritamente dentro do contexto escolar, sempre procurando considerar, em toda a sua complexidade, a pessoa que é o adolescente.

O ensino de filosofia no nível médio levado a cabo por meio da interpretação direta dos textos filosóficos, num primeiro momento, pode parecer inacessível, levando-se em consideração as condições de trabalho do professor no que se refere ao material didático, à disponibilidade de horário, etc. Por ser mal remunerado, o professor precisa lecionar em várias turmas, não lhe sobrando tempo disponível para um planejamento mais satisfatório das aulas. Há obstáculos também no que se refere ao interesse e capacidade cognitiva dos alunos, além da própria formação dos professores, sobretudo quando voltamos nossa atenção ao ensino público.

Porém, pensando numa proposta que, ao invés de adaptar-se às deficiências do ensino médio brasileiro, nivelando por baixo, se preocupe em aprimorar, ao menos no que se refere ao desenvolvimento intelectual do

aluno, sua capacidade interpretativa e associativa, contribuindo para uma formação educacional mais consciente e ativa, concluimos, ao término de nossa pesquisa, que o trabalho com textos filosóficos no nível médio, apresenta três vantagens principais:

Primeiramente porque, por si só, os textos de filosofia já constituem material apropriado para a efetivação de uma análise com o objetivo for capacitar o estudante para a autonomia interpretativa após a leitura de diferentes tipos de textos, aprendendo a relacioná-los com o contexto histórico, social e cultural no qual foram escritos.

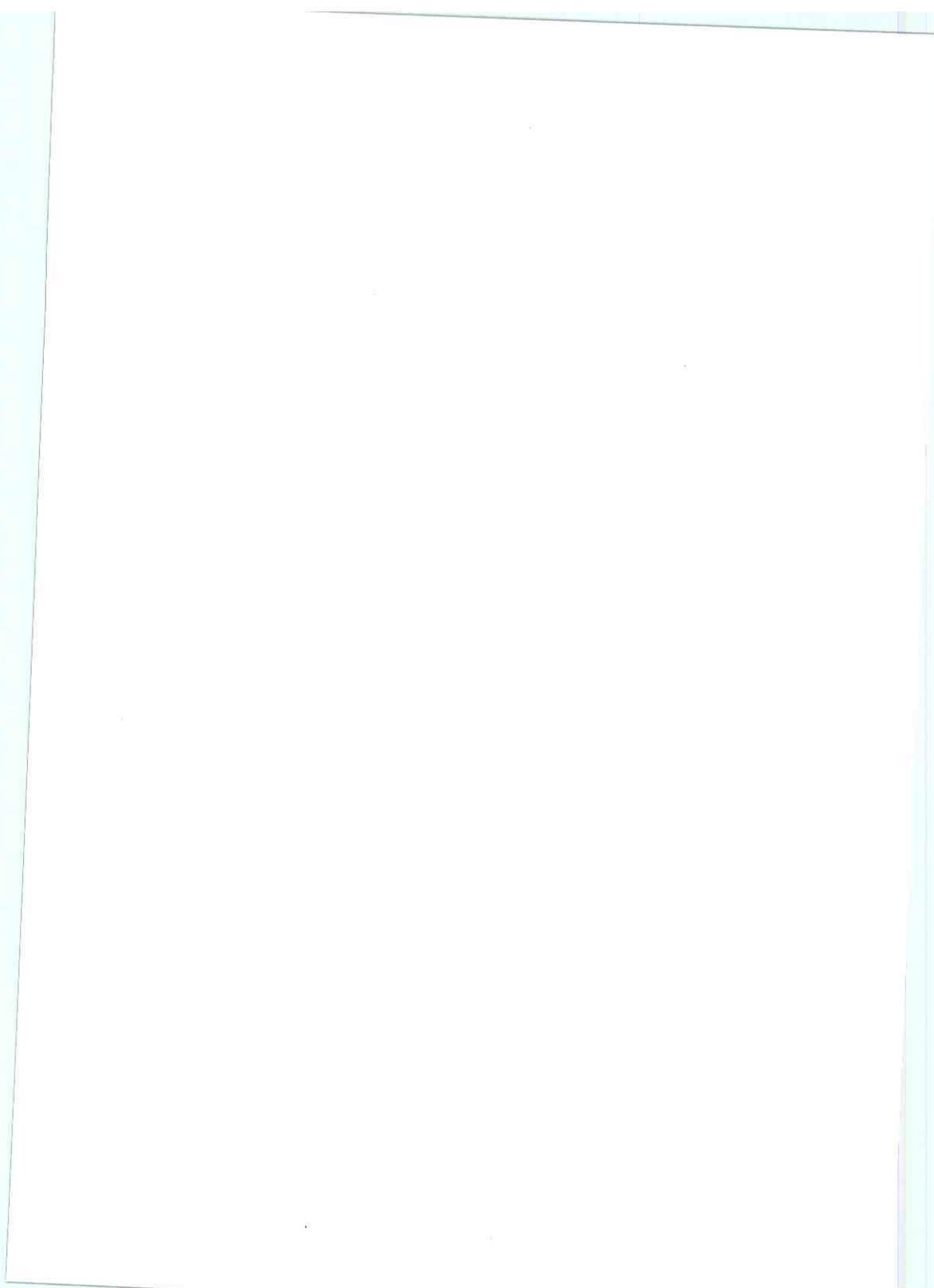
Outra vantagem é a ampla liberdade que os textos considerados filosóficos proporcionam ao professor no momento de preparar seu plano de aula. Em função da grande quantidade de obras filosóficas, o professor pode identificar diferentes graus de complexidade nos textos, podendo optar por aquele que seja mais adequado aos seus alunos. Além do mais, o direcionamento interpretativo dado pelo professor no momento da compreensão do texto pode assumir diferentes concepções, de acordo com o que seja mais conveniente, por exemplo, uma interpretação onde predomine os fatos históricos, ou que enfatize a argumentação filosófica, ou mesmo ressaltar os aspectos lingüísticos, se o professor pretender chamar a atenção para as qualidades literárias de certos textos, como os de Sêneca ou Nietzsche.

Como última consideração, porém não menos importante, temos sempre a vantagem de trabalhar um texto original, sem interpretações prévias que possam deturpar o pensamento do autor estudado, proporcionando ao estudante o contato direto com definições e conceitos dentro do contexto em que foram concebidos por seus autores. Esta é precisamente a concepção filosófica que defendemos e assumimos ao longo deste trabalho.

Enfim, esta pesquisa procurou mostrar apenas alguns exemplos de textos e suas respectivas análises sob a perspectiva da História da Filosofia, que, acreditamos, comprovam a viabilidade do trabalho com textos de filosofia no nível médio.

## **BIBLIOGRAFIA**

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. 2ª edição. Lisboa: Presença, 1970.
- ARANHA, Maria L. de Arruda, MARTINS, Maria H. Pires. *Filosofando: introdução à filosofia*. São Paulo, Moderna, 1987.
- ARISTÓTELES, *Política*, Trad. Julian Marias e Maria Araújo, Madrid: Instituto de Estudos Políticos, 1951.
- FAVARETTO, Celso F. "Notas sobre o Ensino de Filosofia". In: Muchail, Salma T. (org.). *A filosofia e seu ensino*. Petrópolis-RJ: Vozes; São Paulo: EDUC, 1995.
- FOLSCHNEID, Dominique, WUNENBURGUER, Jean-Jacques. *Metodologia Filosófica*, trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HOBBS, T. "Leviatã", In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa – São Paulo: Editora Verbo, 1989, Vol. I.
- LURKER, Manfred. *Dicionário de simbologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MUCHAIL, Salma T. "Sobre a Legitimidade da Filosofia e a Função do Filósofo". São Paulo, 1972. (mimeo)
- OBIOLS, Guillermo. *Uma introdução ao ensino de Filosofia*. Ijuí: Ed. Ijuí, 2002.
- LURKER, Manfred. *Dicionário de Simbologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo, Hobbes escrevendo contra seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- RICOUR, Paul. "A História da Filosofia e a Unidade do Verdadeiro". In: *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- RODRIGO, Lídia Maria. "Aprender filosofia ou aprender a filosofar: a propósito da tese kantiana". Campinas, 2002. (mimeo)
- SILVA, Franklin Leopoldo e. "História da filosofia: centro ou referencial?". In: Nielsen Neto, Henrique (org.). *O ensino de Filosofia no 2º grau*. São Paulo: Sofia Editora SEAF, 1986.



# OCKHAM: DO CONHECIMENTO SENSÍVEL E INTELLECTUAL<sup>1</sup>

FÁBIO FALCÃO OLIVEIRA<sup>2</sup>

---

## Introdução

A presente pesquisa tem por finalidade entender as articulações lógicas de Ockham e estabelecer um contato maior de Ockham com a modernidade. A grande pergunta que vinga nesta pesquisa é: *o medievo seria mesmo a idade das trevas?* Ockham é um exemplo que nos responde o *não*. O frei Raimundo Vier, um dos maiores especialistas em medievo e em pensadores medievais como Guilherme de Ockham, João Duns Escoto, São Boaventura, Rogério Bacon e entre outros, irá argumentar no livro *Filosofia Medieval*, no capítulo chamado *Guilherme de Ockham – Filósofo e Teólogo Franciscano* dizendo: “Ockham foi um inovador; e até recentemente ele teve de sofrer por ser julgado antes em função de sua suposta influência sobre outros do que em atenção às suas próprias realizações (...) Foi assim que Ockham passou a ser visto como o demolidor da escolástica, responsável pelo transtorno do delicado equilíbrio entre *fides et ratio*, graças a uma combinação de lógica implacável e insensibilidade religiosa, senão de ceticismo” (VIER, 2000: 135).

Ockham é o demolidor da escolástica, o transtorno responsável do medievo, que desequilibrou a balança entre a *fides et ratio*. Ele foi sem dúvi-

---

<sup>1</sup> Trabalho desenvolvido sob a orientação do Prof. Dr. Edivaldo José Bortoleto, do Departamento de filosofia da Unimep.

<sup>2</sup> Graduando em filosofia pela Unimep.

da o último dos medievais e o primeiro dos modernistas. Seja como for, foi esse franciscano do século XIV que promoveu essa virada que tocou o coração da cultura teológica e filosófica do medievo. Ockham com sua formação filosófica estabelece a iluminação do separatismo que foi herdado pelo empirismo. Com esta sistematização lógica ele formula aporias que o leva a ser visto como pavimentador da via moderna, lançando também sua contribuição em forma de **navalha** no coração da escolástica.

Mas, para chegarmos a este ponto precisamos primeiramente entender duas perspectivas importantes no pensamento ockhamista. Primeiro o conhecimento sensível e o outro o conhecimento intelectual. Nesta pesquisa, passamos por cinco etapas: num primeiro momento colhemos informações acerca da Idade Média (PADOVANI, 1961 e GILSON, 1992 e 1995); logo após, tivemos que ampliar nosso olhar no que diz respeito a vivência religiosa da Idade Média(MAIOR, 1976); em seguida estudamos a herança e influência árabe no ocidente(DE LIBERA, 1999, ATTIE, 2001, e SCIACCA, 1969); com isto, podemos traçar uma perspectiva de estudo da tensão entre *fides et ratio*(MORENTE, 1943, GILES, 1979); e por fim, usamos como base para estudar a proposta de Ockham(conhecimento Sensível e Intelectual) as obras de Raimundo Vier(VIER, 2000), Merino(MERINO, 1993) Sciacca(SCIACCA, 1969) e Ghisalberti(GHISALBERTI, 2002) articulando junto com esses autores as idéias deste franciscano do vilarejo de Ockham.

Procuramos entender a articulação separatista que Ockham faz entre a intuição e a abstração. Entendendo que, o conhecimento sensível (intuitivo) revela-nos e desvela-nos as coisas como são enquanto o conhecimento intelectual (abstrato) nem se quer paira na realidade das coisas, deixando um arcano de confusão e uma lacuna que não poderá ser preenchida. Com isto, é verdade que Ockham doou à modernidade o separatismo que influenciou a filosofia moderna. Ockham talvez, foi uns dos primeiros a olhar em uma perspectiva de disparidade ao homem, entendendo que o homem só pode conhecer se comprovar e provar.

## Desenvolvimento

Para compreendermos o princípio estabelecido por Ockham, precisamos entender como ele moveu-se nas entrelinhas da *fides et ratio* e de que forma ele estabeleceu essa *práxis* que levantou questões importantes na época como: Poderia a fé estabelecer seus fundamentos sem a razão? Ou, de que forma a razão se apresentará no contexto moderno? Em um sistema teocêntrico cultural onde a teologia e filosofia só pensavam na perspectiva da *fides* intercalada e apoiada na *ratio*, ou vise versa, os filósofos medievais começavam a entender e perceber que poderia ocorrer uma separação que causaria crise no coração dos escolásticos. Ockham promoveu essa crise, e Raimundo Vier vai deixar claro que: “Embora (esta crise de separatismo) inseparavelmente associado ao nome do pensador franciscano, o princípio (da Navalha) não é, simplesmente uma inovação ockhamista, tendo sido empregado, na Idade Média, desde dos meados do século XIII(...) pelo escolástico Odo Rigaldus(Eudes Rigaud), (...), da primeira escola franciscana de Paris”(VIER,2000: 122).

Pensadores medievais como, S. Boaventura, Duns Scoto, Pedro Auréolo e até mesmo Tomás de Aquino preocupavam-se com essas questões. Ockham não foi um inovador neste ponto. Porém, ele sistematiza essa questão e isso é inovador. Ockham tem cuidado de separar a fé e a razão, colocando em lados diferentes, como opositores e confrontadores. Como Ockham foi leitor ativo Jonh Duns Scot, a influência de Duns Scot capacitou Ockham para receber uma herança que vem dos árabes e que segundo Gilson “Os averroístas, (com o) separatismo da razão e da fé autorizava a entrincheirarem-se em sua concepção grega de mundo (uma concepção lógica do mundo), aí arrostaram todos os ataques da teologia, mas é por isso que nunca puderam sair desse terreno”(GILSON,1995: 794).

Este entrincheiramento cultural que o descobrimento da razão proporcionou através dos livros de Aristóteles que chegaram com os Árabes e que mais tarde com o franciscano Duns Scot admirador de Averrois, proporcionou a Ockham enxergar um ponto fundamental, que segundo Gil-

son “só se pode reconhecer como válido e obrigatório um gênero de demonstração”(GILSON,1995: 795). Com verdade, a partir desta herança Ockham estabelece o conhecimento sensível e conhecimento intelectual. No conhecimento sensível é a “recusa de aceitar tudo aquilo que não seja verificável pela experiência sensível”(GILES,1979: 62). Giles vai sustenta que Ockham estabelece a caracterização de um empirismo radical.

O conhecimento não pode ir além do verificável, a *fides* por não ser constatada está de certa forma fora do plano empírico. Portanto, todas as especulações metafísicas e teológicas devem ser rejeitadas. As verdades sobrenaturais no plano ockhamista deixam de ser objetos do conhecimento racional separando-o assim, o conhecimento racional da revelação, ameaçando o edifício da teologia natural e dos poderes temporais. No conhecimento intelectual temos por objeto de compreensão as idéias, idéias essas que forma-se no intelecto. E nunca nos permitirá saber se o objeto é ou não é. Esse conhecimento pode fundamentar a especulação empírica à busca da realidade, mas nunca mostrará o real.

Para Ockham,“a filosofia das essências e das causas imaginárias entulha-se. Quer saber se uma essência existe? É necessário procurar constató-la e sempre se verá, em tal caso, que ela coincide com o particular. Se se quer afirmar com certeza a causa de um fenômeno, é necessário e suficiente experimenta-lo”(GILSON,1995: 798). Com isto, podemos perceber o que é próprio do conhecimento sensível é aquilo que está no âmbito da razão, esta desveladora do conhecimento empírico, enquanto o conhecimento intelectual nunca poderá alcançar a realidade, pois, trabalhar com as essências imaginárias leva ao entulhamento do saber.

## Conclusão

Concluimos que Ockham apresentou o conhecimento sensível como o único caminho que leva o homem a alcançar verdadeiramente os fatos. Neste sentido Ockham merece ser colocado como uns dos iniciadores da

via moderna como afirma Alessandro Ghisalberti: “Nas origens da via moderna encontramos os mestres da Segunda metade do século XIV, em particular Guilherme de Ockham denominado como *Venerabilis Inceptor viae madernae* (GHISALBERTI, 2002:57). E ainda Inês e Tânia pontuam que as concepções scotitas levou Ockham a concepções que mudaria o rumo da filosofia. Sciacca entende que as concepções de Ockham acerca do separatismo soou como uma desvalorização necessária da metafísica, isto levou a elaboração da navalha. Sciacca diz o seguinte frase: “A desvalorização da Metafísica e do conhecimento conceptual leva a Ockham a acentuar, mais que Scot, a separação entre a *fides et ratio*.”

De nenhum problema Metafisico é possível demonstração racional. Os dois campos são indiferentes e irreais um dos outros: a *fides* não pode encontrar apoio no *ratio*: a teologia não é ciência racional: Deus não interessa à filosofia” (SCIACCA,1969:241). Com efeito, o discurso de Ockham não é algo novo, ele articula as idéias dos Averroísmo (SCIACCA,1969:241) e esta aproximação herdada leva Ockham às vias racionais onde dá-se sua forma de pensar nas coisas. Forma esta que rasgou o coração medieval em duas partes.

Desta forma, Merino em sua Obra *História da La Filosofia Franciscana* escreve: “o conhecimento intuitivo é aquele que permite conhecer com toda evidência se uma coisa existe ou não (...) Já o conhecimento abstrativo é aquele conhecimento em virtude do qual não se pode saber com evidência se uma coisa contingente existe ou não existe”(MERINO,1993:292). Quando Ockham apresentou essa declaração peremptória, ele propõe uma tese sobre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual. Desta maneira separou diretamente a *fides et racio*. Assim ficamos na certeza que Ockham apesar de não inventar nada, foi um inovador da forma lógica de fazer e elaborar a separação da fé e razão, e fixou sua marca no coração do medievo.

### Bibliografia Consultada

- ATTIE, Miguel Filho., *Falsafa*. São Paulo, Palas Athena, 2001.
- DE LIBERA, Alain., *Pensar na Idade Média*. São Paulo, Editora 34, 1999.
- GILES, Thomas Ranson. *Introdução à Filosofia*, São Paulo, Edusp, 1979.
- GILSON, Etiene. *História da Filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- GILSON, Etiene. *História da Filosofia Cristã*, São Paulo, Melhoramentos, 1992.
- GHISALBERTI, Alessandro. *As Raízes Medievais do Pensamento Moderno*, Porto Alegre, Edipucrs, 2002.
- HUISMAM, Denis. *Dicionário de Filosofia*, trad. Cláudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone C. B., Maria E. G., São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- INÁCIO, Inês C., Tânia Regina de Luca. *O Pensamento Medieval*, São Paulo, Ática, 1994.
- MAIOR, Armando Souto., *História da Civilização*. São Paulo, Companhia Nacional, 1976.
- MORENTE, Garcia Manuel. *Fundamentos de Filosofia*, São Paulo, Mestre Jou, 1943.
- MERINO, Antônio José. *História de La Filosofia Franciscana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- PADOVANI, Humberto. *História da Filosofia*, São Paulo, Melhoramentos, 1961.
- SCIACCA, Michele Federico. *História da Filosofia*, São Paulo, Mestre Jou, 1969.
- VIER, Raimundo. *Filosofia Medieval*, Rio de Janeiro, Petrópolis, 2000.
- ZILLES, Urabno., "Escolástica: O Nome da Rosa". In: *Teoria do Conhecimento*. Porto Alegre, Edipucrs, 2000.

# CRÍTICA EM O CAPITAL: UMA CRÍTICA DA “CIÊNCIA” ECONOMIA POLÍTICA?<sup>1</sup>

HÉLIO ÁZARA DE OLIVEIRA<sup>2</sup>

## I - Introdução

A noção de crítica, como bem assinalou Ranciere<sup>3</sup>, está presente em toda a produção teórica de Marx. Assim quer estudemos esta produção teórica sob a chave de descoberta ou de evolução conceitual<sup>4</sup>, esta noção fundamental merecerá do estudioso do método dialético em Marx uma atenção especial. Em *O Capital* será essa noção a responsável por determinar o modo como a obra se aproxima de seu objeto de estudo, a saber, a economia política. Nossa pesquisa consiste na pergunta sobre o estatuto desta noção em *O Capital*, tomando como ponto de partida uma análise do capítulo sobre a mercadoria. A noção de crítica acompanha o pensamento ocidental desde suas primeiras formulações, mas é sobretudo com Kant que a mesma passa a demarcar um “método de filosofar”, dizia ele

---

<sup>1</sup> A presente comunicação é parte de um possível projeto de mestrado, e teve origem numa pesquisa de I.C. financiada pelo PIBIC/CNPq, sob a orientação do Prof. Dr. Hector Benoit, do Depto. de Filosofia da Unicamp.

<sup>2</sup> Graduando em filosofia pela Unicamp.

<sup>3</sup> *O Conceito de Crítica e a Crítica da Economia Política dos Manuscritos de 1844 a O Capital*. In *Ler o Capital*, p.75.

<sup>4</sup> Como exemplo de autores que vêem esta produção sob a ótica de uma ruptura devido a uma descoberta fundamental destacamos Althusser e sua escola. Vide *A favor de Marx*. Já com aqueles que vêem um caminho de desenvolvimento das categorias, destacamos Giannotti. Vide *Origens da Dialética do Trabalho*, como sugere o título, no jovem Marx estão as origens da dialética marxiana.

sobre sua época: “nossa época é a época da crítica: é preciso ver o que resultará das tentativas críticas de nossa época”<sup>5</sup>. Mais próximo temporalmente de Marx está uma outra corrente de pensadores que se utilizaram desta mesma noção para se distinguir da tradição anterior, a saber, de Hegel e dos idealistas. São aqueles que Marx em *A Ideologia Alemã* (1845) identifica como a “Escola jovem-hegeliana”. Marx na verdade neste texto de 1845, como assinalam Paul-Laurent e Géred Raulet<sup>6</sup>, deixa nestes anos de utilizar a categoria de crítica exatamente pelo embate contra esta “filosofia crítica” por ele considerada insuficiente e pretensiosa<sup>7</sup>. Neste sentido não consideramos sustentável a tese de que seja nesta acepção jovem-hegeliana de crítica que se compreenderá a utilização da categoria em Marx. Resta-nos pesquisar se seria no sentido kantiano que Marx retoma após 1845 a noção de crítica.

Marx, embora não nos tenha deixado um texto metodológico “de próprio punho” faz referência ao seu método no Posfácio à Segunda edição alemã de *O Capital* de 1873. Ali fica clara a vinculação em seu método entre o tempo lógico (as categorias dialéticas) e o tempo histórico (a luta de classes na Europa contemporânea à publicação de *O Capital*). Marx faz referência a uma distinção fundamental em seu método: “É, sem dúvida, necessário distinguir o método de exposição formalmente, do método de pesquisa. A pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o

<sup>5</sup> *Manual dos Cursos de Lógica Geral*, p.69. Os termos Crítica e *Kritik* são traduções do termo grego *Kritiké*. Tal conceito aparece no diálogo *Político* (260 a-d) como uma referência a uma forma de conhecimento teórico, campo onde os objetos são apenas distinguidos e separados de maneira analítica pelo entendimento. Pensamos que em certa medida a crítica em Kant se insere nesta acepção assinalada por Platão em *O Político*.

<sup>6</sup> *Marxismo e Teoria Crítica*, p.45.

<sup>7</sup> Na *Ideologia Alemã*, Marx ironizando, os considera “carneiros que pensam ser lobos” devido ao caráter parcial e limitado de sua crítica –ainda ideológica – a Hegel.

movimento real<sup>8</sup>). Conforme procuraremos mostrar em nossa pesquisa é no método de apresentação (*Darstellungsweise*) que se manifesta, a princípio, a crítica em Marx. Nosso autor, já no momento de *enunciação* do mundo da mercadoria, iniciará o processo de negação das categorias que velam o entendimento dos processos reais envolvidos no sistema de circulação de mercadorias.

### **Crítica em *O capital***

*O Capital*, mesmo a despeito da farta bibliografia e das sucessivas gerações de comentadores, permanece ainda como um amplo campo para a investigação sobre o método dialético de pesquisa e de apresentação. A questão do método suscitou diversas polêmicas sobre o papel e o estatuto da dialética em Marx, ora se dando ênfase na herança ou ruptura com Hegel e o idealismo alemão, ora se enfatizando descoberta científica do Marx da maturidade<sup>9</sup>. Nosso estudo se insere no neste âmbito: investigar em detalhe o modo de apresentação da mercadoria, levando em consideração o “caminho” pelo qual as categorias são postas em movimento na crítica de Marx à economia política. Nosso trabalho se centra na articulação entre o *modo de apresentação* e a noção de crítica, procurando ver como já a apresentação do mercado burguês como instância da aparência evidencia a crítica que aponta para a negação conceitual e histórica do modo de produção de mercadorias.

O capítulo sobre a mercadoria, tem recebido especial interesse, não apenas porque Marx no referido Posfácio admite que em tal capítulo se

<sup>8</sup> Karl Marx, *O Capital*, Livro I, p.20 – a seguir citado como C, seguido do número da página em algarismo arábico. Quando fizermos referência à edição Alemã utilizaremos K, seguido do algarismo arábico que indica a paginação da *Gesamtausgabe*.

<sup>9</sup> Pensamos sobre tudo no que diz respeito a esta posição em Althusser. Ver neste sentido *A favor de Marx*, Tradução de Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro, Zahar Editor, 1979.

permitiu "flertar" com a dialética de Hegel<sup>10</sup>, mas porque há de fato um complexo diálogo com a tradição dialética e um uso claramente perceptível do instrumental dialético na apresentação das categorias da economia política e no desvelamento de seus pressupostos. Seria este um daqueles capítulos que, nas palavras de Giannotti, "ao serem postos a nu os elos de sua articulação, proporcionam-nos conhecimentos sobre o método, muito mais ricos do que todos aqueles explicitamente enunciados pelo autor"<sup>11</sup>. Nele, o método, embora não esteja definido, está posto em sua aplicação crítica. Nosso breve texto visa acompanhar o movimento das categorias postas e pressupostas no primeiro capítulo, relacionando-as com a noção de crítica, que define o uso da dialética por Marx.

### Crítica e método

Qualquer pesquisa metodológica sobre a obra de Marx irá inevitavelmente esbarrar no problema da ausência de um "escrito metodológico do próprio punho do autor"<sup>12</sup>, ou seja, Marx não nos legou uma *lógica* ou uma *doutrina do método*. Tampouco trabalhava a partir de definições ou esquemas explícitos de pensamento, o que torna trabalhosa a apreciação e o entendimento das categorias empregadas. Contudo, estas desalentadoras conclusões podem ser relativizadas pela pesquisa da lógica imanente à construção de sua argumentação; Marx parece não sentir necessidade de dar aos conceitos uma definição formal prévia, "ele os define fazendo-os atuar"<sup>13</sup>, sendo assim, Marx nos deixou a lógica de *O Capital*, que é, se-

<sup>10</sup> "... confessei-me abertamente discípulo daquele grande pensador, e no capítulo sobre o valor, andei aqui e acolá namorando com seus modos peculiares de expressão. Como bem percebe Grespan [2002] há bem mais do que um flerte ou um uso ocasional de modos de expressão, como, aliás, dá provas os textos dos *Grundrisse*.

<sup>11</sup> Giannotti, [1960] p. 63.

<sup>12</sup> Giannotti, [1960] p. 62.

<sup>13</sup> Paul-Laurent Assouns e Gérard Raulet, *Marxismo e Teoria Crítica*, p. 37.

gundo cremos, passível de uma reconstrução categorial. Ele não define, por exemplo, qual seja a acepção de seu uso do termo crítica, uma noção tão amplamente usada em sua obra e que define qual a natureza de sua aproximação com a Economia Política.<sup>14</sup> O uso de tal conceito por parte de nosso autor poderia ser aqui em um sentido kantiano, onde, em linhas gerais, o objetivo da crítica é a justa demarcação dos limites de possibilidade de atuação do objeto criticado – poderíamos pensar, por exemplo, na metafísica – e devolvê-lo ao reto uso da razão dentro de tais marcos.<sup>15</sup> Nessa chave de leitura, Marx estaria no capítulo primeiro de *O Capital* nos descrevendo a aplicação das categorias necessárias para que um produto do trabalho humano se torne uma mercadoria, um objeto que porta valor. Sendo assim, do jogo das categorias “valor de uso”, “valor de troca”, “valor”, “trabalho abstrato”, etc. teríamos a constituição de uma “coisa”, a mercadoria, acerca da qual a Economia Política poderia emitir juízos empíricos objetivos, juízos de experiência. Marx estaria assim construindo uma “ontologia do social”, da qual sua “Crítica da Economia Política” investigaria os limites e indicaria positivamente os procedimentos.

Se tal leitura pode parecer plausível do ponto de vista lógico, esbarra, no entanto, em objetivos políticos explícitos pelo autor não apenas na vasta obra anterior à publicação de *O Capital*, mas, igualmente, como procuraremos apresentar aqui, na argumentação da própria obra. Consideramos fundamental elucidar de que modo o encadeamento lógico da obra serve a estes objetivos políticos, quais sejam, a superação do modo de produção capitalista.

<sup>14</sup> Conforme os autores de *Marxismo e Teoria Crítica*, há dois momentos da utilização do conceito de crítica, aquele inicial dos anos de 1840 e o último período quando Marx volta a utilizar o conceito após ter dele se afastado pós 1845. Ver Op. Cit. p.p. 26-50.

<sup>15</sup> “O método crítico de filosofar (die methode des kritischen philosophirens) consiste em investigar o procedimento da própria razão, decompor a faculdade cognoscitiva do homem em seu conjunto e comprovar até onde podem ir seus limites”. *Manual dos Cursos de Lógica Geral*, p.67.

Marx inicia sua investigação<sup>16</sup> a partir da forma mais elementar de riqueza das sociedades capitalistas: a mercadoria. Contudo, o movimento de negação da mercadoria inicia-se, logicamente, no exato momento de sua enunciação, pois tal riqueza destas sociedades “*aparece (erscheint)* como uma imensa coleção de mercadorias”<sup>17</sup>. Marx parte desde o início da suposição de trabalhar com um sistema cindido entre uma forma de manifestação aparente (a instância da circulação) e uma forma velada real (a instância da produção). Em nosso estudo procuramos mostrar como, ainda circunscrito à instância do aparente, inicia-se a série de negações que visa desvelar esta formação econômica historicamente constituída. Marx mostra como a mercadoria<sup>18</sup> aparece como algo dúplice, contraditório<sup>19</sup>: *valor de uso e valor*. Do desenvolvimento desta contradição inicial descobrimos que é justamente da abstração das qualidades naturais e sensíveis das mercadorias que se pode chegar a entender o que fundamenta a relação de troca das mercadorias, pois, “deixando de lado então o valor de uso dos corpos das mercadorias resta a elas apenas uma propriedade, que é a de serem produtos do trabalho”<sup>20</sup>. O processo de negação assim entendido inicia-se com o abandono os dados *sensíveis*, do que “aparece”, ou seja, abandona-se os dados qualitativos do valor de uso (*gebrauchswerth*). No mercado capitalista não nos relacionamos com as coisas do ponto de vista

<sup>16</sup> Nesse sentido vão a argumentação de Benoit: “*O Capital* começa, ao nível do modo de exposição, como a economia política burguesa (como por exemplo, Adam Smith) partindo da riqueza”. *Sobre a Crítica (dialética) de O Capital*, p. 17. E Giannotti: “Marx procede uma espécie de fenomenologia deste objeto (a mercadoria) com o intuito de ressaltar as características essências e a estrutura em que se define”. *Origens da Dialética do Trabalho*, p. 197.

<sup>17</sup> C. P.45, K p. 63.

<sup>18</sup> Karl Marx, C. pp. 45-49.

<sup>19</sup> “Não se trata, portanto, de que a apresentação traga implícitas hipóteses subjetivas acrescentadas pelo pesquisador, mas sim de que só mediante a pesquisa é possível apreender o objeto tal como ele é, penetrando através das formas exteriores em que ele aparece com algo harmonioso, para descobrir se ‘nexo interno’ contraditório”. Grespan, *O Negativo do Capital*, p.39.

<sup>20</sup> C. p. 47, K p. 70.

de sua materialidade, mas sob a forma de uma outra substância imaterial que as faz mercadorias. Para se buscar o valor (*Werth*) de uma mercadoria é indiferente saber sua forma ou suas propriedades naturais, pois não é daí que extrai esta substância. Não se entende o mercado capitalista seguindo os dados dos sentidos, muito embora a economia política seja herdeira do empirismo inglês.

Aprofundando a investigação, Marx lança luzes sobre o fato de que uma vez “que todas as qualidades sensoriais se apagaram”, apagaram-se igualmente as especificidades dos trabalhos dos quais as mercadorias são portadoras, pois “ao desaparecer o caráter útil dos trabalhos nelas representados, desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos”<sup>21</sup>. Isto significa que agora o trabalho já não mais será entendido como a multiplicidade dos ofícios que engendram utilidades, mas será tomado em sua acepção de trabalho humano abstrato (*Abstract menschliches Arbeit*). O percurso de Marx nos deixa neste ponto diante de categorias abstratas, onde: a) valor de uso = portador material do valor (de troca); b) trabalho humano abstrato = um coágulo de trabalho humano indiferenciado. Por isso entendemos que a primeira negação efetuada no capítulo sobre a mercadoria é a dos dados dos sentidos, tal negação dá-se por meio do desvelamento das contradições próprias à forma de manifestação (*erscheinungsform*) aparente das categorias econômicas. Por meio deste desvelamento do mundo econômico descobrimos que uma determinada mercadoria X aufere seu valor (*Werth*) não de suas qualidades (a, b, c), obtidas pela transformação da natureza por meio da forma de trabalho (m, n, s), mas seu valor deve-se ao fato de que nela está “objetivado ou materializado trabalho humano abstrato”. O valor de troca não está na mercadoria, embora na instância da circulação seja assim que pareça (*scheint*). O valor de troca se revela como uma mera forma fenomenal da qual o valor será o conteúdo.<sup>22</sup> Surge então a questão: “como será medida

<sup>21</sup> C. p. 47, K. p. 70.

<sup>22</sup> C. 46, K 69.

a grandeza do valor (*Werthgröße*)?” A resposta de Marx, que vai frontalmente contra o senso comum criado pela economia política, será: através do *quantum* de tempo de trabalho humano necessário socialmente para a sua produção.<sup>23</sup> Nega-se a percepção simples que diz que o valor está contido na mercadoria, seja devido à sua beleza, seja devido às substâncias de que é formada. A crítica toma o caminho oposto ao que a princípio aparece e busca desvelar o fundamento (*Grund*) da mística do aparente.

O caráter historicamente não-necessário da produção, como produção de mercadorias, é destacado ao final da seção I de *O Capital* por meio da simples constatação de que alguém que trabalha para suprir suas necessidades próprias não produz mercadorias, mas produz valores de uso. A mercadoria é, portanto, uma forma própria de uma formação econômica onde a produção de valores de uso é substituída pela produção de valor, e pela necessidade de valorizar este valor. Neste sentido, as coisas (*Die Dinge*) têm um estatuto ontológico determinado pelo sistema social, não só o sistema social de significações, mas principalmente pelo sistema de produção. O servo na gleba e o capitalista não estariam diante da “mesma coisa” ao se depararem com um casaco de linho. O servo vê um valor de uso fixo, imediato; o capitalista vê uma “coisa fisicamente metafísica” (*Sinnlich übersinnlich ding*)<sup>24</sup>. Nossa percepção, assim, está travejada pela significação social e pela atribuição de valor socialmente determinada. O que é necessário ressaltar aqui, e que nosso trabalho procura aprofundar, é que Marx afirma ser o *mercado* a instância da aparência na medida em que o nega como real; devido a isso se faz necessário negar-se os dados dos sentidos, por serem forjados por categorias sociais demonstradas como contraditórias e postas como aparentes.

\*\*\* \* \*\*\*

<sup>23</sup> C. 48, K.71.

<sup>24</sup> C. 70, K.100.

Será a partir das conclusões da seção I do capítulo sobre “a mercadoria” [a saber: 1) que há uma contraposição entre valor de uso e valor; 2) que o valor deve ser determinado por um *quantum* de tempo de trabalho humano abstrato ou geral] que se processarão as críticas à economia política burguesa. Conforme anunciada no subtítulo da obra, e apoiado nas negações iniciais dos dados imediatos do processo social, Marx inicia a sua negação da ciência da sociedade civil burguesa. Como resume Gianotti: “ao indicar a nova constelação de significações que redefine a categoria, isto é, as novas formas constitutivas da essência [do valor], efetuamos concomitantemente o desmascaramento da aparência sob a qual se apresenta o antigo conteúdo<sup>25</sup>”. *O Capital*, ao revelar o caráter contraditório e mistificador da economia política, não pretende, segundo a leitura que adotamos, encaminhá-la para os “caminhos seguros de uma ciência” dentro dos limites da razão, mas sim, por meio do desvelamento do que é aparente, demonstrar que a validade de tal ciência está circunscrita ao mundo que ela própria constrói encobrindo o real.

A ciência econômica é negada por uma complexa “dialética da forma do valor”<sup>26</sup>, na qual Marx mostra a insuficiência das diversas correntes econômicas em determinar com precisão o que seja a “substância” mesma do valor. O valor, que, por assim dizer, adere à superfície de cada produto do trabalho humano, transformando-os em mercadorias, deve passar por uma série de negações cujo objetivo crítico é provar que expressa na verdade uma relação *reificada* entre os homens que os trocam no mercado. “Podemos virar e revirar uma mercadoria, como queiramos, como coisa de

---

<sup>25</sup> Op. Cit. p. 69.

<sup>26</sup> Ver neste sentido Ruy Fausto: *Dialética Marxista, Dialética Hegeliana: A Produção Capitalista como Circulação Simples*. Aqui Ruy Fausto analisa em detalhe o uso por parte de Marx de categorias da *Ciência da Lógica* de Hegel, mostrando-nos que seu entendimento é fundamental para a compreensão das categorias de “substância” e “forma” e para a percepção de categorias como a de “posição” e “pressuposição”. É importante notar que aqui se insere a discussão de “um retorno a” Hegel por parte de Marx nos anos da composição de sua *Crítica da Economia Política*.

valor ela permanece imperceptível. Recordemo-nos, entretanto, que as mercadorias apenas possuem objetividade de valor na medida em que elas sejam expressões da mesma unidade social de trabalho humano”.<sup>27</sup> O que as categorias da ciência econômica encobrem é o fato de que os homens ao trocarem mercadorias, por exemplo, X e Y, trocam, em última instância, o tempo de vida do possuidor de X pelo tempo de vida do possuidor de Y.

Neste sentido é que “faz-se preciso refazer lógica e historicamente o percurso que vai da mercadoria individual à imensa coleção de mercadorias”<sup>28</sup>, com o objetivo de desmascarar a ciência que naturaliza processos historicamente localizados. Dito nas palavras de Marx:

“É uma das falhas básicas da Economia Política clássica não ter jamais conseguido descobrir, a partir da análise da mercadoria e mais especialmente, do valor das mercadorias, a forma valor, que justamente o torna valor de troca. Precisamente, seus melhores representantes, como A. Smith e Ricardo, tratam a forma valor como algo totalmente indiferente ou como algo externo à própria natureza da mercadoria. [...] a forma valor do produto de trabalho é a forma mais abstrata, contudo também a forma mais geral do modo burguês de produção, que por meio disso se caracteriza como uma espécie particular de produção social e, com isso, ao mesmo tempo historicamente. Se, no entanto, for vista de maneira errônea, como a forma natural eterna de produção social, deixa-se também necessariamente de ver específico da forma valor, portanto da mercadoria.”<sup>29</sup>

Isso evidencia que Marx critica é a ausência de reflexão sobre o significado das formas básicas do modo burguês de produção por parte da economia política, o que a leva a naturalizar processos específicos da forma burguesa. Nesta mesma nota, nosso autor ressalta que isso se deve ao seu compromisso de classe com o modo de produção, que, por meio de sua ciência, procuram justificar e eternizar. A economia política teria assim

<sup>27</sup> C. 54.

<sup>28</sup> Benoit [1996] p.17.

<sup>29</sup> C. p. 76, K p.109.

assumido os fenômenos da mercadoria e do valor sem reduzi-los aos seus componentes lógico-históricos<sup>30</sup>.

Como afirma Rosdolsky<sup>31</sup> é no interesse de desvendar o segredo da forma dinheiro, algo que Marx afirma jamais ter sido tentado pela economia burguesa, que se irá estudar no capítulo sobre “a mercadoria” as formas “simples”, “total” e “geral” do valor. Como produtos do trabalho humano, as mercadorias são desveladas como possuidoras de valor apenas como encarnações da mesma substância social, o trabalho humano, ou o *quantum* de tempo de vida humana despendido em sua fabricação. Surge a necessidade de precisar aquela mercadoria que será o espelho do valor. Novamente, partindo das formas de manifestação (*erscheinungsform*) do valor, se encaminhará, em um movimento de desenvolvimento das formas mais elementares até as mais complexas, para a determinação de uma mercadoria que pode ser metamorfoseada por qualquer outra mercadoria que, como ela, possa se reduzida à forma elementar de *quantum* de trabalho humano despendido em sua produção.<sup>32</sup> Esta mercadoria passa a ser o “equivalente geral” do valor, uma forma de existência social que manifesta uma substância diversa daquela sua natural, e assume a forma dinheiro (*Geldform*).

O que nosso autor empreende por meio de um intrincado caminho lógico é o desvelamento do caráter “fetichizante”<sup>33</sup> das categorias da economia política, mostrando como suas contradições e afirmações tautológicas encobrem o fato de que as relações de mercado são relações próprias a uma “formação social em que o processo de produção domina os homens, e ainda não os homens o processo de produção”<sup>34</sup>, que ao defrontarem-se os homens no mercado, o fetiche da mercadoria encobre que a relação entre

<sup>30</sup> Giannotti [1960] p.69.

<sup>31</sup> *Gênese e Estrutura de O Capital*, p.105.

<sup>32</sup> Rosdolsky [2001] p.p. 105-107

<sup>33</sup> Ver neste sentido Ruy Fausto [1997].

<sup>34</sup> C. p.76, K. p.108.

eles próprios é uma relação entre objetos<sup>35</sup>. É neste sentido que a crítica (negativa<sup>36</sup>) da economia política se liga à crítica do fundamento aparente da riqueza capitalista. O caminho negativo que é iniciado pela forma elementar e aparente continua na crítica à ciência que, por meio de suas categorias aprofunda o processo de velamento das relações sociais, o real fundamento da sociedade capitalista. Procurando entender o caráter dialeticamente negativo da crítica em Marx, devemos reconstruir o caminho lógico empreendido no capítulo sobre a mercadoria, mostrando, por um lado, como as categorias são postas em crise e, por outro, os pressupostos históricos e lógicos da crítica.<sup>37</sup>

\*\*\*\*\*

Intimamente ligada à crítica dos dados dos sentidos como fonte de conhecimento do mundo das mercadorias e do desvelamento das *relações sociais* no interior do capitalismo como fundadas em estruturas meramente aparentes que a ciência da sociedade civil burguesa - a economia

---

<sup>35</sup>“Em outras palavras, os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre produtores. Por isso, aos últimos aparecem (*erscheinen*) as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas (*sachliche*) entre as pessoas e relações sociais (*gesellschaftliche*) entre as coisas”. C. p.71, K. p.102. note-se o contraditório na relação de mercado, pois enquanto os homens aparecem como coisas, as coisas, por seu turno, tem um relacionamento social!

<sup>36</sup> O negativo nada tem de moral, é negativo no sentido em que se critica no intuito de anunciar a necessidade de se superar este estágio da história da produção e da vida humanas, vide posfácio à Segunda edição de *O Capital*. C. p.21, K.55-56.

<sup>37</sup> Ressaltamos o caráter histórico e não meramente lógico da crítica, pois, como reconheceu Marx nos textos preparatórios para *O Capital*, poderia parecer “que se trata somente de determinações conceituais e da dialética dos conceitos”, quando o que ocorre é o entrecruzamento entre o lógico e o histórico, entre o tempo dos conceitos e aquele da vida dos homens. Ver *Grundrisse*, p.69. Também neste sentido Benoit [2003] p.15, Grespan [1999] p.27-47.

política – repõe e serve de aparato ideológico, está o desvelamento do caráter historicamente determinado destas relações no nível do aparente, o mercado, e que tem no mundo da produção seu fundamento. Como constata Giannotti: “várias são as considerações a propósito da relação entre o método dialético e a história efetiva”<sup>38</sup>. A ligação entre o *tempo lógico* e o *tempo histórico* na obra de Marx não é de modo algum trivial. “Embora o objetivo de *O Capital* não seja uma narrativa histórica, suas categorias têm como referência um objeto historicamente constituído – não a forma eterna, natural e única da produção social – de modo que as passagens da apresentação dependem de pressupostos históricos, evidenciando a impossibilidade de uma mera dedução lógica dos conceitos”<sup>39</sup>.

Portanto, o erro, a insuficiência, a ilusão produzida pela economia política consiste em naturalizar processos artificiais/históricos e em tratá-los como não-históricos, naturais. Como diz Marx, ao não se perceber o caráter histórico das formas burguesas modernas, perde-se a possibilidade de as entender em sua especificidade e temporalidade. A consequência, com a qual os economistas parecem estar comprometidos, é a de se tomar às formas modernas como as formas de produção como tal, ou seja, como formas eternas e substancialmente ligadas aos produtos do trabalho humano. A crítica, em sua dimensão histórica, consiste no desmascaramento da pretensão dos economistas políticos burgueses de fazer passar as formas econômicas capitalistas como universais e necessárias. Ao não reconhecer a historicidade e por isso o caráter transitório e passageiro desta forma de produção, a economia política revela seus limites de classe, sua cientificidade circunscrita<sup>40</sup>, seu esquecimento da história.

<sup>38</sup> Giannotti [1960]. p.70.

<sup>39</sup> Grespan [1999]. Op. Cit. p.38. Neste sentido também diz Giannotti: “A nosso ver *O Capital* antes de tudo narra a história categorial da produção capitalista, a saber, todos os passos necessários da *posição* do capital, desde sua forma elementar, a mercadoria, até suas manifestações mais imediatas, como o preço, a renda, etc.” *Contra Althusser*, p. 74.

<sup>40</sup> Como diz Benoit: “A própria economia política burguesa, apesar de seu misticismo, é assim, em certo sentido, ciência; mas, só na exata medida em que do interior da “de-

Não se trata aqui, como se poderia esperar de uma crítica no sentido kantiano, de demonstrar que a economia política é uma não-ciência, ou que ainda pode se tornar ciência, mas sim que sua cientificidade pressupõe condições de possibilidade transitórias, aparentes, mistificadas. “São formas de pensamento socialmente válidas e, portanto, objetivas para as condições de produção desse modo social de produção, historicamente determinado, a produção de mercadorias<sup>41</sup>”. Tal ciência é objetiva na exata medida em que se tomam por válidas suas categorias, aquelas mesmas que a crítica desvelou como sendo contraditórias e aparentes; sua objetividade é revelada como mistificação e sua validade como dependente do fetiche.

Para demonstrar como sua validade e objetividade são historicamente circunscritas Marx fará “incursões negativas em outras formas de produção<sup>42</sup>”. Por meio de comparações com outros tempos históricos marcados por outras formas de produção, Marx demarca o limite histórico do misticismo da forma mercadoria. As formas da economia política são negadas, uma vez que são “fórmulas que não deixam lugar a dúvidas de que pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e ainda não o homem o processo de produção<sup>43</sup>”. Encerrando o capítulo sobre “a mercadoria”, Marx deixa exposto o que está pressuposto desde o início da cadeia de negação das categorias da economia política: sua crítica política a essa forma de produção.

---

mência” ideológica de suas categorias descreve as “dementes” formas objetivas de pensamento que imperam no modo de produção capitalista.” Op. Cit. p.18.

<sup>41</sup> C. p. 73. K. p.104-105.

<sup>42</sup> Benoit [1996], p.19. Marx analisará: 1) o “modo de produção” da ilha de Robinson Crusóe, onde todas as formas de trabalho são trabalho social humano; 2) a forma de produção característica do período medieval, onde apesar da obscuridade *Fábio Falcão Oliveira* e medieval, as relações senhor/escravo são mais claras que as relações de produção no capitalismo; 3) uma forma (suposta) em que o trabalho seja comum, como nas comunidades primitivas ou na família camponesa, aí os produtos do trabalho não são mercadorias, apenas valores de uso; 4) a última forma é um hipotética sociedade socialista, aí os trabalhos individuais coincidem com o trabalho social por meio de um plano consciente dos indivíduos que compõem tal sociedade. C. p.p. 73-55. K. p.p. 105-107.

<sup>43</sup> C. p. 76, K. p. 109.

# A FÍSICA DO PODER EM HOBBS<sup>1</sup>

LUIZ CARLOS SANTOS DA SILVA<sup>2</sup>

## I-A cadeia causal da ação

Antes de tratarmos propriamente a questão proposta, convém ressaltarmos alguns aspectos do método hobbesiano. Consideremos, antes de tudo, que Hobbes aspira empreender a sua investigação da natureza humana no rigor científico do método geométrico. Esse método, denominado resolutivo-compositivo, consiste num processo que decompõe os objetos em seus elementos mais simples para reconstruí-los sobre as bases de um outro paradigma a partir do conhecimento das suas causas<sup>3</sup>. A análise rigorosa de uma coisa proporciona o saber das relações entre cada uma de suas partes constituintes, de modo que aquele que é capaz de desmembrar uma coisa em suas partes mais elementares, é igualmente capaz de reconstruí-la. Para Hobbes, portanto, conhecer é conhecer as causas.

Pois tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas. Pois, assim como um relógio, ou qualquer outro autômato da mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não

---

<sup>1</sup> A presente comunicação é parte de um projeto de Iniciação Científica enviado à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e orientada pela prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Yara Adario Frateschi, do Depto de Filosofia da Unicamp.

<sup>2</sup> Graduando em filosofia pela Unicamp.

<sup>3</sup> Com relação a isso, Monzani afirma: “esse método resolutivo – compositivo visa, portanto, não a definição descritiva e estática do objeto em questão (...), mas sim tomar um ou vários elementos e a partir daí reconstruir geneticamente o objeto” (*Desejo e prazer na modernidade*, cap. II, p. 72).

podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada uma das partes em separado (*Do Cidadão*, prefácio ao leitor).

Aplicando o método resolutivo-compositivo na investigação do homem, Hobbes procura entender como funcionam as partes que o constituem e inicia a sua análise pelas faculdades cognitivas humanas. Nos três primeiros capítulos do *Leviatã*, busca mostrar como o movimento dos corpos externo age sobre nossos órgãos sensitivos, de modo a concluir que as concepções que temos das coisas são o resultado de algum movimento ou agitação dos corpos externos sobre nossos órgãos do sentido.

É um postulado da Física hobbesiana, mais especificamente da sua teoria do movimento, que “nada pode produzir alguma coisa por si mesmo”<sup>4</sup>. Com este postulado é compatível a afirmação de que “a causa da sensação é o corpo exterior”<sup>5</sup>: uma vez que nada pode produzir alguma coisa por si mesmo, as concepções (ou pensamentos) de um homem não podem ter sido originadas por ele mesmo, mas pela ação de algum objeto externo. A causa da sensação é o corpo exterior “que pressiona o órgão próprio de cada sentido”. Assim, as concepções que temos das coisas são oriundas do movimento ou agitação que esses corpos exercem sobre nossos órgãos sensitivos. Nota-se que, segundo Hobbes, qualidades como a luz, o som, o sabor, a dureza, etc., não são coisa nenhuma fora de nós, mas simplesmente aparências e aparições causadas pelo movimento dos corpos externos. É o que explicita no *Elements of Law*, 2, 4:

- (1) O sujeito ao qual são inerentes a cor e a imagem, não é o objeto ou a coisa vista.
- (2) Aquilo que chamamos uma imagem ou cor, não é realmente nada fora de nós.
- (3) A referida imagem ou cor é apenas uma aparição em nós daquele movimento, agitação ou alteração que o objeto provoca no cérebro ou nos espíritos, em alguma substância interna da nossa cabeça

<sup>4</sup> *A natureza humana*, 2, 9.

<sup>5</sup> *Leviatã*, capítulo I, página 9.

Ainda de acordo com a teoria do movimento, Hobbes explica o que é a imaginação e a memória. Partindo do fato de que “quando uma coisa está em movimento, move-se eternamente (a menos que algo o impeça)”<sup>6</sup>, nos mostra que, mesmo que um corpo obste o movimento de outro corpo, não pode extingui-lo totalmente e num só instante, mas apenas com o tempo e gradativamente<sup>7</sup>. É assim que ao nos afastarmos de um objeto, minimiza-se a intensidade de sua ação sobre nós, de modo que passamos a ter apenas uma imagem cada vez mais obscura desse objeto, gerando aquele movimento interno a que Hobbes denomina *imaginação*. Em outros termos, a imaginação é o prolongamento ameno ou a diminuição do movimento das sensações sobre nós, rumo à constituição da *memória*<sup>8</sup>. O acúmulo de memória ou a memória de muitas coisas é aquilo a que se denomina *experiência*.

Por meio da aplicação da teoria do movimento à investigação das causas das concepções e pensamentos humanos, Hobbes chega à conclusão de que a causa da sensação é o corpo exterior e que “não há concepção no espírito do homem que não tenha sido originada, total ou parcialmente nos órgãos dos sentidos”<sup>9</sup>. Veremos agora que o movimento, oriundo do objeto externo, também é causa dos nossos *apetites* e *aversões*, que são, por sua vez, a origem das ações voluntárias.

Dos movimentos internos dos homens, uns são *vitais* e outros são voluntários. O movimento vital é aquele que começa na geração do homem e perdura por toda a sua vida. Desse modo, esse tipo de movimento não necessita da imaginação, tal como é o caso do *pulsar* e do *respirar*, por exemplo. Os movimentos *voluntários*, ao contrário, porque pressupõem pensamentos de *como*, *onde* e *o que*, dependem da imaginação, tal como é o caso do *mover-se* (na direção de um objeto, por exemplo) e do *gesticular*. Assim, como as concepções são “movimento, agitação ou alteração,

<sup>6</sup> *Leviatã*, cap. II.

<sup>7</sup> *Leviatã*, cap. II. – sobre a constituição da imaginação e memória

<sup>8</sup> *Leviatã*, cap. II.

<sup>9</sup> *Leviatã*, I, 10.

que o objeto provoca no cérebro ou nos espíritos, ou em alguma substância interna da nossa cabeça"<sup>10</sup>, tais movimentos, não se interrompendo ali, mas continuando até o coração, devem contribuir ou retardar o movimento vital. Se contribuir, é chamado deleite ou prazer, originando um apetite, ou seja, um desejo de aproximar-se do objeto. Se, ao contrário, enfraquecer ou retardar o movimento vital, é chamado dor<sup>11</sup>, originando aversão ao objeto.

Antes de se manifestar como *movimento voluntário* o prolongamento desse movimento internamente em nós reside numa solicitação ou provocação que nos mobiliza em direção à ação: esta solicitação também é um movimento, por menor e imperceptível que seja em seu estágio original; tal como o imperceptível movimento de uma pequena roldana, que pode induzir ao movimento a mais complexa engrenagem. Essa solicitação que nos mobiliza a agir é o esforço (*conatus*)<sup>12</sup>. Resumindo: o movimento que causa deleite ou dor causa também uma solicitação para aproximar ou afastar o objeto e essa solicitação, ou *conatus*, é o começo interno do movimento animal.

Quando o objeto gera apetite porque parece corroborar o nosso movimento vital, nós o denominamos *bom*; quando, ao contrário, o objeto gera aversão porque parece retardar ou enfraquecer o movimento vital, nós o denominamos *mau*. Portanto, as palavras *bom* e *mau* "são sempre usadas em relação à pessoas que as usa"<sup>13</sup>: não são regras gerais, que possam valer unanimemente e tampouco propriedades das coisas mesmas, mas nomes que indicam subjetivamente desejo e aversão. Como o movimento denominado desejo é um movimento em direção ao objeto que parece cor-

<sup>10</sup> *A natureza humana*, 2, 7.

<sup>11</sup> Sobre essas considerações, cf. cap. VI do *Leviatã*, e 7, 1. do *A natureza Humana*

<sup>12</sup> Com relação a isso, Monzani afirma: "o elemento fundamental, o motor primário, para Hobbes, de todo jogo passional, está nesse fato elementar do esforço, do *conatus*, do desejo para se atingir algo (...). O *conatus* é um fato primário, irreduzível a qualquer outra instância passional e, ao contrário, é ele quem vai dar conta destas últimas (*Desejo e prazer na idade moderna*, p. 78)".

<sup>13</sup> *Leviatã*, capítulo VI, página 33.

roborar o movimento vital, o prazer é a *aparência ou sensação do bem*, e o desprazer, que é seu contrário, a *aparência ou sensação do mal*. Os apetites e aversões derivam não só da sensação de algum objeto presente, mas também da expectativa provocada por alguma previsão. Os apetites ligados à opinião de algum bem futuro são chamados *esperança*; os ligados à opinião de algum dano futuro, são denominados *medo*.

A sucessão alternada de apetites e medos, durante o tempo em temos a liberdade de realizar ou evitar uma ação, chama-se *deliberação*. Quando sucessivamente passam por nossos pensamentos as conseqüências boas e más que podem advir de uma determinada ação, de modo que ora tenhamos esperança e ora medo com relação a pratica dessa ação, então chamamos *deliberação* o tempo em que está sob nosso poder a liberdade de realizar ou evitar a ação. O nome *deliberação*, portanto, reside em pôr fim a essa nossa liberdade de realizar ou evitar a ação.

E o nome *deliberação* vem de ela consistir em pôr fim à *liberdade* que antes tínhamos de praticar ou evitar uma ação (...) Diz-se então que toda *deliberação* chega ao fim quando aquilo sobre que se *deliberava* foi feito ou considerado impossível, pois até esse momento conserva-se a liberdade de fazê-lo ou evita-lo, conformemente aos próprios apetites ou aversões (*Leviatã*, I, VI).

A vontade é simultaneamente o último apetite da *deliberação* e o imediatamente anterior à ação. Portanto, toda ação ou omissão *deliberada* consiste em ato voluntário. Dado que a *deliberação* diz respeito a alguma ação futura, o processo de *deliberação* sobre uma determinada ação fundada-se na *esperança* de algum bem ou *medo* de algum dano futuro. Por isso, se julgamos que o benefício advindo de uma ação será maior que o mal resultante dela, denominamos por *bem manifesto* ou *aparente*. Quando, ao contrário, julgamos que o dano advindo da ação será maior que o benefício dela resultante, denominamos por *mal manifestou* ou *aparente*. É desse modo que os homens procedem em suas ações, considerando quais benefícios futuros poderão fruir de determinada ação, ou de que prejuízos poderão se prevenir ao evitá-la:

Posto que a vontade de fazer é apetite, e a vontade de omitir é medo, as causas do apetite e do medo são também as causas na nossa vontade. Mas a proposta de benefícios e prejuízos, isto é, de recompensa e de punição, é a causa de nossos apetites e de nossos medos; e portanto também das nossas vontades... (*A natureza Humana*, p.145).

Nota-se, portanto, que em suas ações voluntárias os homens buscam obter aquilo que pensam lhes trazer algum benefício e buscam se afastar das coisas que podem prejudicá-los. Aquilo que guia e determina a ação humana é o princípio da autoconservação.

No capítulo X do *Leviatã*, Hobbes define o poder de um homem como “os meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro”<sup>14</sup>. Compreendido como *meio*, o poder consiste no instrumento pelo qual um homem é capaz de alcançar aquilo que considera um bem para si e que se constitui como objeto do seu desejo. Se, portanto, o desejo é um movimento interno de aproximação ao objeto que nos agrada, o poder é aquilo que permite que esse movimento, uma vez externado, continue sem obstáculos e seja “eficaz” no alcance do objeto do desejo. Se “quem tem a expectativa de um prazer futuro, deve, além disso, conceber em si mesmo algum poder pelo qual esse prazer possa ser atingido”<sup>15</sup>, é, então, pela posse do poder que somos capazes de fruir o objeto desejado<sup>16</sup>.

Essa concepção de poder, uma vez compreendida como condição de continuidade do movimento, parece ser também *causa eficiente* da fruição do objeto alcançado. Segundo Hobbes, “a causa é dita a respeito de algo já produzido”<sup>17</sup>, tal como dizemos que o movimento dos corpos externos é causa da sensação, ou mesmo que a sensação é causa dos nossos desejos e aversões. Assim, com relação à fruição de um objeto, dizemos que o poder

<sup>14</sup> *Leviatã*, capítulo X, página 53.

<sup>15</sup> *A natureza humana*, 8, 3.

<sup>16</sup> Uma vez que para Hobbes toda concepção de futuro é a projeção de uma recordação para um tempo vindouro, só somos capazes de conceber algo no futuro na medida em que presentemente sabemos haver capaz de produzi-lo. (cf: *N.H.* cap. 8)

<sup>17</sup> *De corpore*, X, 1.

é sua causa mais imediata, uma vez que foi condição para que ele tivesse sido atingido.

Quando num certo agente estão contidos todos os acidentes que são requeridos obrigatoriamente da parte do agente para produzir algum efeito num agente qualquer, então dizemos que aquele agente *pode* produzir aquele efeito; se de algum modo ao paciente tenha sido aplicado. Mas, no capítulo anterior, indicamos que esses mesmos acidentes constituem a causa eficiente. Portanto, são os mesmos acidentes que constituem a causa eficiente e o poder do agente [*potentia agentis*]. Desse modo, *poder do agente* e causa eficiente são [essencialmente] uma mesma coisa, diferindo, contudo, no modocomo são consideradas (*consideratione*). (*De corpore*, II, X)<sup>18</sup>.

Sob esse prisma, consideremos que para Hobbes não há um fim último ou um bem supremo que pudesse, uma vez obtido, satisfazer definitivamente o homem. Hobbes recusa a existência de um fim último porque não pode aceitar a finitude do desejo: enquanto vivemos temos sensações e as sensações causam, inevitavelmente, desejos. Ao recusar a existência do *fim último* no qual repousaria o desejo, Hobbes estabelece a distinção entre dois tipos de fins: os fins próximos e os longínquos:

No que se refere aos fins, alguns são chamados de *propinqui*, isto é, próximos; outros são chamados de *remoti*, ou mais longínquos. Mas, quando comparados os fins mais próximos com os mais longínquos, não se chama os mais próximos fins, mas meios, e caminho para aqueles (...) pois enquanto vivermos, temos desejos, e desejos pressupõem um fim mais longínquo (*A natureza humana*, 7,6).

Se, pois, o desejo pressupõe um fim mais longínquo, uma vez atingido este deixa de ser fim e passa a se constituir como meio para alcançar um fim mais adiante. É assim que, ao obtemos um objeto do nosso desejo,

<sup>18</sup> Quando enim in agente quapiam ominia insunt accidentia, quae ad effectum aliquem in patiente quopiam producendum necessario ex parte agentis requiruntur, tum dicimus agens illud producere illum effectum posse, si modo ad patiens applicatum fuerit. Sed eadem accidentia capite praecedente causam constituere efficientem indicavimus, eadem igitur accidentia sunt quae causam efficientem, et quae potentiam agentis, constituunt. Itaque potentia agentis, et causa efficiens idem sunt re, differunt autem consideratione (*De Corpore*, pars II, caput X [tradução nossa]).

passamos a desejar outro, pois o objeto obtido deixa de ser fim ou escopo do nosso desejo e passa a ser meio e caminho para a obtenção de outro adiante. A felicidade, nessa medida, não consiste no repouso de um espírito satisfeito, mas no contínuo sucesso na obtenção dos objetos do desejo. O poder de um homem, sob esse prisma, é a condição e meio de realização desse “processo” chamado felicidade, de continuidade do movimento que mantém os homens vivos. E, posto que os objetos mais próximos integram-se ao nosso poder (pois, se próximos, os objetos deixam de ser fins ou escopo do nosso desejo e passam a constituir meios de se alcançar outros objetos adiante, tal como a própria definição de poder), então dizemos que o poder é causa do próprio poder<sup>19</sup>.

É com base nessas considerações que a concepção hobbesiana de poder como *potentia* parece ter origem na Física: trata-se da “força” ou “capacidade” que um corpo possui para conservar-se em movimento.

## II-O DESEJO DE PODER

No capítulo II do *Leviatã*, Hobbes afirma que “quando um corpo está imóvel, permanecerá imóvel para sempre, a menos que algo o agite” e que “quando uma coisa está em movimento permanecerá eternamente em movimento, a menos que algo a pare”. Com base nessas afirmações, Hobbes estabelece que:

- Somente corpos agitam ou obstruem o movimento de outros corpos;
- Os corpos não criam ou extinguem por si só movimento.

---

<sup>19</sup>Se o desejo pressupõe um fim mais longínquo, só podemos conceber um contentamento no próprio prosseguir. Então, diz Hobbes: “não nos admiremos portanto, ao ver que quanto mais os homens obtêm riquezas, honras ou outro poder (...) quando eles atingem o último grau de um certo poder passam a perseguir outro” (*A natureza humana*, 7,7). É com vistas a isso que, no capítulo X do *Leviatã*, Hobbes procura exaustivamente mostrar como, através do poder, se adquire mais poder, tal como os poderes instrumentais, que são adquiridos mediante os poderes naturais, e constituindo também meios e instrumentos para se adquirir mais poder.

Vimos que o desejo é o começo de um movimento em direção a algo que nos agrada. Alcançar este algo é o fim ou escopo do nosso desejo, de forma que o poder constitui o meio de alcançá-lo. Considerados em simples estado natural, os homens são portadores de um direito que se identifica com “a liberdade que cada um possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida”<sup>20</sup>. Mas, como nesse estado de natureza não há um poder coercitivo (*potestas*) que possa gerenciar a conduta humana “se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”<sup>21</sup>.

Com vistas à concepção de que “a vida é movimento” e que a felicidade é “o próprio progredir”<sup>22</sup>, Hobbes define a liberdade como “a ausência de impedimentos externos”<sup>23</sup>. E não só, mas que também “tais impedimentos muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem”<sup>24</sup>. Por isso, “o poder, simplesmente, não é mais do que o excesso de poder de um homem sobre o de outro homem”<sup>25</sup>. Explica-se.

Quando não há um poder maior que possa ordenar a conduta dos homens, eles obstruem o caminho uns dos outros, ou ainda, se constituem como obstáculos para a continuidade do movimento uns dos outros. Como não há uma instância soberana que possa direcionar cada um dos homens na busca do seu objeto do desejo, segue-se o conflito<sup>26</sup>:

<sup>20</sup> *Leviatã*, cap. XIV.

<sup>21</sup> *Leviatã*, cap. XIII.

<sup>22</sup> Hobbes, em 10,21 do *A natureza humana*, compara a vida a uma corrida, onde “sobrepular continuamente quem vem adiante é felicidade” e “abandonar a corrida, é morrer”.

<sup>23</sup> *Leviatã*, XIV.

<sup>24</sup> *Leviatã*, XIV.

<sup>25</sup> *A natureza humana*, 8, 4.

<sup>26</sup> Segundo Monzani: “O estado de natureza não é lugar do isolamento para Hobbes, mas sim o da coexistência sem regra universal (...) Todo sujeito é guiado por interesses

[Considerando que] “o poder de um homem resiste e entrava os efeitos do poder de outro homem; o poder, simplesmente, não é mais que o excesso de poder de um homem sobre outro homem. Pois, se poderes iguais se opõem, destroem-se mutuamente”<sup>27</sup>.

Se, portanto, dois corpos movimentando-se em direções opostas se chocam, o *poder resultante* é a diferença dos poderes de ambos os corpos. Se, porém, esses dois corpos possuírem poderes equivalentes, o *poder resultante* entre eles é nulo, tal como não houvesse poder algum. O poder dos homens, semelhantemente, não é mais que o excesso de poder de um homem sobre o de outro homem. Ao poder de um homem não se atribui, portanto, um valor absoluto, mas sempre *relativo* ou *comparativo*.

Compreendido como “os meios que presentemente se possui para alcançar um aparente bem futuro”<sup>28</sup>, o poder parece conduzir os homens a um processo de continua marcha de um objeto a outro. Pois, se os fins mais próximos não são considerados fins, mas meios, concebemos a felicidade como “um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para se conseguir o segundo”<sup>29</sup>. Nessa medida, a felicidade não consiste no repouso de um espírito satisfeito, de modo que os homens buscam não apenas conseguir, mas garantir os meios para o seu desejo futuro:

Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disso nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o

---

estritamente egoístas, isto é, pela realização do seu desejo, seu deleite e prazer. Na ausência de regras, ele é juiz de si mesmo e resolve, com razão, o que lhe é conveniente ou não. Mas, se meu desejo é a regra e a norma da minha conduta, não há nada acima dele que o freie e o regule. (...) O confronto nasce quando um sujeito defronta-se com outro que, segundo os mesmos princípios, pode colidir com o primeiro” (*Desejo e prazer na idade moderna*, pág. 88)

<sup>27</sup> *A natureza Humana*, 8,4

<sup>28</sup> *Leviatã*, cap.X.

<sup>29</sup> *Leviatã*, cap.XI.

fato de não poder garantir o poder e os meios que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda (*Leviatã*, XI).

Essa contínua busca de poder e mais poder parece não ser mais do que exige o princípio de continuidade do movimento. E não é porque um objeto pareça proporcionar um prazer maior ou mais intenso do que outro que o desejo dos homens migra. Estar em posse do objeto não é um fim, mas um meio, de modo que não há como garantir o que “presentemente se possui”, senão adquirindo ainda mais. Por isso, o que os homens buscam não é realizar um único desejo e uma única vez, mas garantir os caminhos de seu desejo futuro.

Destarte, aquela concepção hobbesiana de poder como *potentia* parece ter origem na Física: trata-se da “força” ou “capacidade” que um corpo possui para conservar-se em movimento. Em decorrência disso, “a felicidade (pela qual entendemos um contínuo prazer) consiste, não em ter prosperado, mas no próprio prosperar”<sup>30</sup>, de modo que aquilo que atualmente possuímos constitui meios para alcançarmos algo adiante. Disso, portanto, é que parece resultar aquela afirmação hobbesiana de “uma tendência geral de todos os homens a um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte”<sup>31</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Hobbes, T. *Leviathan sive De matéria, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*. in opera philosophica quae latine script omnia; in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth, 2ª edição, Vol. III, Darmstadt: Scientia Verlag, Aalen, 1966.
- *De Corpore: elementorum philosophiae sectio primma*; in opera philosophica quae latine script omnia; in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth, 2ª edição, Vol. I, Darmstadt: Scientia Verlag, Aalen, 1966

<sup>30</sup> A natureza humana, 7,7

<sup>31</sup> *Leviatã*, XI.

- \_\_\_\_\_. *Human Nature and De Corpore Politico*. Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford, University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução e notas de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. *Os Pensadores*, 3ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. *A natureza humana*. Tradução introdução e notas de João Aluísio Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1979.
- FRATESCHI, Y.A. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Tese de doutorado. São Paulo, USP, 2003.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995.
- TUCK, R., *Hobbes*. Oxford, University Press, 1989.

## DUAS LEITURAS DE HANNAH ARENDT SOBRE A POLÍTICA, OU APOLÍTICA, AGOSTINIANA<sup>1</sup>

LUIZ MARCOS S. FILHO<sup>2</sup>

Pode-se ver, em dois momentos da obra de Hannah Arendt, duas maneiras de se entender a concepção de política na obra de Agostinho. Um momento é referente à tese de doutoramento da autora, intitulada *conceito de amor em Santo Agostinho*. O segundo momento é relacionado, sobretudo, à sua obra *A condição humana*.

Desse modo, o objetivo deste trabalho é examinar, primeiramente, como Hannah Arendt vê resolvido na obra agostiniana o aparente paradoxo que há nos dois maiores preceitos cristãos, quais sejam, amar a Deus e amar ao próximo como a si mesmo<sup>3</sup>. Essa análise redonda na noção de vida em sociedade de Agostinho. Afinal, está implícita no segundo preceito, amar ao próximo, uma relação social. Verificar-se-é que a tese de Arendt é fiel à matriz da filosofia de Agostinho, pois este não é examinado sob uma ótica propriamente arendtiana, uma vez que a autora, em 1929, com 21 anos de idade, ainda não tinha desenvolvido seu pensamento político.

Em um segundo momento, será analisada a obra de Hannah Arendt *A condição humana*, de 1958. Nesta obra, a autora estuda, dentre outras questões, as conseqüências políticas da vida em sociedade do cristianismo. Diferentemente do que faz em sua tese, Hannah Arendt agora lê criticamente Agostinho sob a matriz do pensamento político dela.

<sup>1</sup> Pesquisa de Iniciação Científica financiada pelo CNPq

<sup>2</sup> Graduando em Filosofia pela USP

<sup>3</sup> Cf. *Evangelho de Mateus*, 22: 37 - 39; *Marcos*, 12: 29 - 31; *Lucas*, 10: 27.

Por fim, após a análise dessas duas leituras que Hannah Arendt faz da vida em sociedade, da política, que emana de Agostinho e, talvez, do cristianismo, observar-se-á, mais do que uma coerência, uma possível continuidade entre duas obras que foram realizadas em momentos e épocas tão distintas da autora.

\*\*\* \* \*\*\*

Em sua tese, Hannah Arendt conclui que Agostinho tem dois principais modos de entender os mandamentos cristãos. Esses dois entendimentos têm como fundamento a concepção da dupla origem do homem, a saber, a extraterrena e a terrena. Ou melhor, o homem tem uma origem em Deus e outra em Adão<sup>4</sup>.

Iniciando a análise dos mandamentos com o homem tendo sua origem em Deus, para Agostinho, todo homem busca a felicidade, que reside em Deus. Essa busca futura enseja um grande problema, referente ao passado. Ou melhor, dado que só se procura o que se conhece, quando o homem conheceu a felicidade? <sup>5</sup> Agostinho se coloca esse problema, nas *Confissões*, exatamente quando está analisando a memória. Com efeito, se o homem já foi feliz, é analisando a memória que ele descobrirá quando possuiu a felicidade.

Ao procurar ser feliz, Agostinho também procura de onde pode retirar a felicidade. “Nessa rememoração, o homem... é reenviado para a última fronteira do passado, ou seja, para a sua origem última.”<sup>6</sup> A origem última do homem é a origem de seu ser, Deus. Sendo esta a origem de tudo, Agostinho não pode pretender retirar sua felicidade de nenhum outro lugar.

Procurar a felicidade, assim, significa buscar o criador, o ser supremo, aquele que deu ser a tudo que existe. Dessa forma, a relação da criatura com o criador é isolada. A busca pelo ser ocorre, sem depender de

<sup>4</sup> Essa dupla origem é diretamente relacionada à divisão da humanidade em duas cidades, a de Deus, e a terrena, que Agostinho faz em sua obra *A cidade de Deus*.

<sup>5</sup> Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, X, xxi, 31.

<sup>6</sup> ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 68.

outrem, na interioridade, na memória, da criatura racional que tenta dissolver sua identidade histórica ao pretender alçar a eternidade, a Deus. Exemplo disso são as *Confissões*, que são um livro autobiográfico e, de maneira intrigante, Agostinho nos três últimos livros pára de falar de si. “Renunciando a si”, a criatura “renuncia ao mesmo tempo a todas as relações mundanas. Ela só se compreende a si própria como criada por Deus (*a Deo creata*)... o outro, o próximo, perde para ela o sentido que lhe dá a sua existência mundana concreta – como amigo ou inimigo, por exemplo”<sup>7</sup>

O mandamento bíblico, contudo, diz que se deve amar o próximo como a si mesmo. A questão é: “como é que o próximo reencontra a criatura que renuncia a si e o que é o próximo nesse reencontro?”<sup>8</sup>

O próximo reencontra a criatura que renuncia à sua identidade por também ser uma criatura. Ou seja, a criatura, que se compreende como ser vindo de Deus, ama o próximo amando o ser do próximo. Assim, o “si”, do preceito amar ao próximo como a si mesmo, é sinonímia de ser, e não de *ego*. Pode-se entender esse amor ao ser do próximo como um amor que tem um objetivo: o de converter o próximo em direção a Deus. Na verdade, amando o próximo, ama-se a Deus, porque o que se ama no outro é o ser proveniente do ser supremo.

Enfim, até aqui foi descrita uma maneira pela qual Agostinho compreende os preceitos cristãos. Essa interpretação é relacionada à origem do homem em Deus, e entende o amor ao próximo como algo que não enseja uma relação social, no mundo, mas sim uma relação metafísica, extraterrena, na qual o outro é igual a mim por ter o mesmo ser que eu, ser que advêm do mesmo criador.

Uma segunda compreensão de Agostinho dos dois preceitos cristãos é relacionada à origem do homem em Adão. Nesse modo de entender os mandamentos, o próximo adquire um valor propriamente social. A sociedade que emerge dessa relação com o próximo é uma sociedade de crentes,

<sup>7</sup> ARENDT, H. *op. cit.*, p. 113.

<sup>8</sup> *Ibid.*, loc. cit.

e como tal tem algumas especificidades. A principal delas, e da qual possivelmente todas as outras se originam, é a fé comum.

Essa fé, que, no caso, funda uma sociedade, não é tanto a fé que se tem na dependência do ser finito do homem ao Ser supremo quanto à fé que se tem em “um fato histórico, concreto, determinado.”<sup>9</sup> Esse fato histórico é o pecado original cometido por Adão, cuja consequência é a descendência pecaminosa da humanidade.

O pecado propagado a partir de Adão, *grosso modo*, é a soberba de o homem ter pretendido igualar-se a Deus sendo independente. O homem pecador se considera auto-suficiente e nega que seu ser tem origem no ser supremo e depende dele.

Todavia, essa concepção de origem em Adão é, à primeira vista, desconsiderada por aquele que reconhece a sua verdadeira origem em Deus. Afinal, a origem que há em Adão é a origem do afastamento do homem em relação a Deus. Porém, o passado histórico, terreno, não pode ser aniquilado quando o homem reconhece sua outra e anterior origem no ser supremo. E isso porque “o que permite... a relação do homem com a sua origem, da criatura com o Criador, é um fato histórico: a revelação divina em Cristo (*in Christo*).”<sup>10</sup> Em outras palavras, Cristo só encarnou para redimir a humanidade do pecado original, de modo que não é possível desvincular Cristo de Adão. Este danou a humanidade, aquele a sanou.

É somente esse segundo fato histórico, a encarnação de Cristo, que justifica o amor ao próximo como a si mesmo nessa consideração do outro com uma origem terrena em Adão. O próximo deve ser amado “por causa da graça que se revelou nele como em ti mesmo”<sup>11</sup>. O papel que se tem para com o outro passa a ser de imitação de Cristo. O homem deve ter uma conduta no mundo que vise à salvação de todos, tal como fez Cristo.

Portanto, os dois modos de entender os principais preceitos cristãos, cada um relacionado a uma origem do homem, se complementam. O amor

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 160, 1.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 162.

ao próximo, na origem terrena do homem em Adão, é o amor à graça revelada no outro pela vinda de Cristo. Dada essa graça, que permite uma relação dos homens com Deus, o amor ao próximo adquire contornos próprios do amor que há na concepção de outrem conforme a origem divina, extraterrena, do homem. Nesse caso, como foi descrito, o que se ama no outro é o ser de criatura dele. Ou melhor, ama-se o próximo para que ele, dissolvendo sua identidade histórica, busque isoladamente o criador.

\*\*\* \* \*\*\*

De agora em diante será analisada a política, a vida em sociedade, que emerge de Agostinho sob a matriz da filosofia de Hannah Arendt. Ou seja, a pensadora judia, como filósofa política, irá criticar essa vida em sociedade cristã. Uma das obras da autora que propicia essa leitura é *A condição Humana*. A vida em sociedade, a política, ou a apolítica, de Agostinho sob a ótica arendtiana será explicitada por meio do exame da noção de *vita activa* e das conseqüências políticas da sobreposição da imortalidade pela eternidade.

Hannah Arendt, com a expressão *vita activa*, pretende tratar de três atividades fundamentais da condição humana, a saber, labor, trabalho e ação. De maneira resumida, o labor corresponde ao que é indispensável para a sobrevivência, corresponde ao processo biológico do corpo humano, ao processo vital. O trabalho se refere à atividade da fabricação, “ao artificialismo da existência humana... O trabalho produz um mundo ‘artificial’ de coisas”<sup>12</sup>. A ação corresponde à relação política dos homens, é a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à... pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem”, no singular, “vivem na Terra e habitam o mundo.”<sup>13</sup>

<sup>12</sup> ARENDT, H. *A condição humana*, p. 15.

<sup>13</sup> ARENDT, H. *op. cit.*, loc. cit.

Pode-se observar uma diferença entre o valor que Hannah Arendt dá, em relação ao dado por Agostinho, às atividades da *vita activa*. Esta tem uma “íntima relação com as condições mais gerais da existência humana” que são “a natalidade e a mortalidade.”<sup>14</sup> Essa relação íntima ocorre na medida em que o labor, o trabalho e a ação colocam a natalidade, e não a mortalidade, no centro das preocupações humanas. A *vita activa* tem como tarefa “produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta.”<sup>15</sup>

Dessa maneira, “a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico.”<sup>16</sup> Agostinho desvaloriza a *vita activa* porque dá mais valor à mortalidade, ou melhor, à preocupação com a salvação da alma após a morte. Como visto, até a relação social concebida por Agostinho visa, sobretudo, a salvação do próximo.

A pluralidade, a natalidade, de modo geral, a *vita activa*, não é valorizada em Agostinho porque nele, dentre outras razões, a contemplação, a busca pela transcendência, é mais importante que as atividades no mundo. Tanto é que o “ônus’ (*sarcina*) da vida ativa”, como “Agostinho fala”, “imposto pelo dever da caridade,... seria insuportável sem a ‘doçura’ (*suavitas*) e o ‘prazer da verdade’ obtido na contemplação (*De civitate Dei* xix. 19)”<sup>17</sup>. Em outras palavras, “o cristianismo, com a sua crença num outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação,

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>16</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 24<sup>14</sup>. NA *cidade de Deus*, XIX, xix, Agostinho diz: “Quanto às funções superiores, necessárias para governar o povo, a conveniência de ocupá-las e preenchê-las não poderia escusar o inconveniente de desejá-las. Por isso, o amor à verdade busca o ócio santo e a necessidade do amor aceita dedicar-se às obras de justiça. Se ninguém nos impõe semelhante peso, devemos entregar-nos à busca e à contemplação da verdade. Se alguém no-lo impõe, devemos aceitá-lo por necessidade da caridade. Mesmo em tal caso não se devem abandonar totalmente os encantos da verdade, para não acontecer que, privados desse doce apoio, a necessidade nos oprima.”

conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição subalterna e secundária”<sup>18</sup>.

Um outro fato contributivo para a desvalorização da *vita activa* foi a vitória da eternidade sobre a imortalidade. Imortalidade “significa continuidade no tempo, vida sem morte nesta terra e neste mundo”<sup>19</sup>. Está na essência da imortalidade uma valorização deste mundo, a ação nele não é um ônus, mas algo que revela a natureza divina do homem e o diferencia dos animais irracionais pela capacidade de deixar na história vestígios imorredouros.

Já a eternidade é “a experiência do eterno tal como a tem o filósofo...”, que “só pode ocorrer fora da esfera dos negócios humanos e fora da pluralidade dos homens.”<sup>20</sup> Hannah Arendt ilustra isso com o exemplo da alegoria da Caverna, da *República* de Platão, para dizer que o filósofo realiza sua ascese “em perfeita ‘singularidade’, nem acompanhado nem seguido de outros.”<sup>21</sup> Em Agostinho se dá o mesmo. A transcendência, como foi descrita pelo processo de interioridade, na qual pela memória se encontra Deus, também ocorre “em perfeita ‘singularidade’”. “Politicamente falando, se morrer é o mesmo que ‘deixar de estar entre os homens’, a experiência do eterno é uma espécie de morte”<sup>22</sup>.

\*\*\* \* \*\*\*

Concluindo, inicialmente abordou-se a tese *O conceito de amor em Santo Agostinho*, de Hannah Arendt. Pela análise do modo como Agostinho compreende os dois preceitos cristãos, amar a Deus e amar ao próximo como a si mesmo, vislumbrou-se a vida em sociedade, a política, que emana de Agostinho. Essa análise é feita por Hannah Arendt se portando como uma historiadora da filosofia que se mantém fiel à matriz filosófica

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>19</sup> *Ibid.*, loc. cit. (grifo nosso)

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 29. (grifo nosso)

<sup>21</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>22</sup> *Ibid.*, loc. cit.

do autor. Em um segundo momento do texto, abordou-se o modo como a autora examina a política agostiniana se portando como uma filósofa, uma vez que ela submete a filosofia de Agostinho à sua filosofia política. É nessa segunda leitura de Arendt que é possível dizer que o exame é da apolítica agostiniana, dado que, conforme o pensamento político da pensadora, as conseqüências políticas que surgem a partir de Agostinho são contra à política, à ação, à *vita activa*.

Dessa forma, em um primeiro momento, Arendt compreende o pensamento de Agostinho em si mesmo, para em segundo momento compreendê-lo, criticá-lo, a partir de seu pensamento político contemporâneo. Assim, é possível ler a tese *O conceito de amor em Santo Agostinho*, de 1929, e *A condição humana*, de 1958, como duas obras que se complementam e têm continuidade.

#### BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- AGOSTINHO, A. *A cidade de Deus (contra os pagãos)*. Petrópoles: Vozes, 1990.
- \_\_\_\_\_. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Diálogo sobre a ordem*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O livre-arbítrio*. Col. Patrística, São Paulo: Paulus, 1994.
- ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A Condição humana*, São Paulo: EDUSP, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*, São Paulo: Perspectiva, 1972.
- MORAES, E. J., BIGNOTTO, N. (organizadores). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

# A ÉTICA ENTRE OS FINS E OS MEIOS: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE SARTRE E KANT<sup>1</sup>

MARCOS RIBEIRO DE SANTANA<sup>2</sup>

## Introdução

A abordagem Ética é amplamente discutida no cenário atual; envolve desde sua definição teórica como também sua efetivação prática. Trata-se de um estudo sobre as ações humanas que permeiam o campo científico, filosófico e teológico. No entanto, nota-se que não há um consenso quanto à uma definição exata sobre o que é Ética. Assim, o termo ética entendido neste trabalho abrange num sentido *lato* – uma reflexão que se volta para a conduta humana - visto que, o tema de maior relevância no comportamento ético é a liberdade<sup>3</sup>, o texto se desenvolve tendo como eixo central, o tema da liberdade, vocábulo que aparece tanto em Kant como em Sartre como regente das condutas do ser humano.

O filósofo alemão elabora uma ética filosófica ancorada na liberdade autônoma, pela qual o ser humano, pela razão, torna-se o legislador da

---

<sup>1</sup>O presente trabalho é resultado do projeto de iniciação científica, orientado pelo prof. Dr.º Silvio Donizetti de O. Gallo, curso de Filosofia, Faculdade de Ciências Humanas, UNIMEP. Apoio financeiro: CNPq/PIBIC.

<sup>2</sup>Marcos Ribeiro de Santana, graduando em Filosofia, pela Universidade Metodista de Piracicaba./UNIMEP.

<sup>3</sup>“Falar de ética significa falar de liberdade. Num primeiro momento, a ética nos lembra as normas e a responsabilidade. Mas não tem sentido falar de norma ou responsabilidade se a gente não parte da suposição de que o homem é realmente livre, ou pode sê-lo. (VALLS, 2004, p.48.)”

moral, intendente da experiência, obtendo uma validade universal, consolidada a partir de uma *regra prática*, em que o indivíduo sobre a *forma de obrigação*, mediante aos *imperativos*, age *por acatamento do dever* e *por respeito a Lei Moral*.

Com relação ao filósofo francês, ele parte da definição do ser humano como *Nada*, ou seja, não há algo *a priori* que o defina. Isto implica numa total liberdade para escolher, para fazer-se ser. O que significa que nas condutas do ser humano se privilegia os *fins* que cada ser coloca em sua existência, tornando-se o único *responsável* por seus atos.

Assim, é dentro da perspectiva da liberdade que o texto transitará a problemática ética – o agir pelos meios, Kant, ou o agir pelos fins, Sartre.

## 1. Kant: a Ética dos meios

A *Crítica da Razão Prática* (1788), obra de maior relevância no pensamento ético kantiano, é arquitetada a partir da impossibilidade de conhecer os postulados da *Imortalidade da Alma*, da *existência de Deus* e da *liberdade*, conclusão que chegou a *Crítica da Razão Pura* (1781). O que significa que Kant transita da impossibilidade conhecê-los em si mesmo (*númeno*), para a possibilidade de pensá-lo – e assim poder agir, havendo neste procedimento um deslocamento do *ser* – o que se pode conhecer, para o *fazer* – como se deve agir. Desta forma, há na filosofia kantiana um esforço constante para demonstrar que a metafísica não se assegura numa razão (enquanto conhecimento), mas sim numa moral (enquanto prática), estabelecendo uma metafísica dos costumes. Trata-se, segundo o filósofo alemão, de construir um novo exame dos conceitos trabalhados na *Crítica da Razão Pura*, detendo na transição do uso especulativo para o uso o prático, a *Crítica da Razão Prática*.

Desta maneira, a construção da *Crítica da Razão Prática* segue a mesma forma da *Crítica da Razão Pura*, havendo apenas uma inversão quando a ordem de sua estrutura, em vez de proceder dos sentidos aos

conceitos e dos conceitos aos princípios (razão pura), agora parte dos princípios aos conceitos e dos conceitos aos sentidos (razão prática).

Para Kant a *Crítica da Razão Prática* tem por obrigação impedir a razão empiricamente condicionada de fornecer exclusivamente o princípio da determinação da vontade como fundamento da lei moral.

Assim, a lei moral kantiana se constitui como lei objetiva, válida a todo ser racional e portador de uma vontade livre. Uma moralidade independente de princípios empíricos, mas constituído por uma razão autônoma; significando que o legislador da moral é a razão humana, um tributo da liberdade, fazendo com que, o arquiteto dos valores morais seja unicamente o ser humano. Um agir livre de tal forma, que se torna um princípio válido universalmente.

Nesta perspectiva, a liberdade é a pedra angular da construção do pensamento ético kantiano, devido ao fato de que a ela é possível agora, na razão prática, de ser demonstrada por uma lei apodíctica, o que na razão especulativa (*Crítica da Razão Pura*) essa liberdade é impossível de assegurar uma realidade objetiva. Isto não significa que essa construção ética não seja alicerçada numa razão lógica (especulativa) do conhecimento, pelo contrário, a razão especulativa torna-se a base para pretensão da razão prática de edificar um modo prático de como se deve agir. Uma ação consolidada não por princípios empíricos, mas por princípios práticos *a priori*, através da vontade (racional) livre.

O plano arquitetônico dessa construção ética é a *regra prática* que, pela razão, prescreve a ação como um *meio* para realização do efeito do agir. Isto significa que a lei prática<sup>4</sup> deve sempre se edificar para uma legislação universal, e um princípio de uma máxima (subjéctiva) não pode

<sup>4</sup> Kant destaca: "Ora, de uma lei, quando se eliminou toda a matéria, isto é, nada mais resta do que a simples forma de uma legislação universal. Por conseguinte, um ser racional, ou não pode pensar os *seus* princípios subjéctivos práticos, isto é, as suas máximas, como leis universais, ou deve admitir que a sua simples forma, segundo a qual aqueles se capacitam para uma legislação universal, faz deles por si mesma leis práticas". (KANT, 1994, p. 38)

constituir-se como legislação universal. Todavia é o princípio determinante da vontade que forma legislação da máxima. Esta forma de lei somente pode ser representada pela razão e nunca pelos sentidos. Nesta perspectiva, a vontade, segundo Kant, não faz parte da lei natural dos fenômenos, ela é independente de qualquer lei natural. Esta independência é provida pela liberdade transcendental "(...) uma vontade à qual só a forma legisladora da máxima pode ser lei, é uma vontade livre. (KANT, 1994, p. 40)". Noutras palavras, a vontade livre deve encontrar uma única lei, que determine sua necessidade independente da matéria e de condições empíricas, o que coloca a vontade no solo racional. Desta forma, a lei fundamental da moral em Kant tem como definição: "age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal" (KANT, 1994, p.42).

Os pilares que sustentam esse edifício ético são os imperativos, Kant define-os em duas maneiras: *hipotéticos* e *categóricos*. Os *imperativos hipotéticos* correspondem a simples prescrição de dexteridade, pelo fato de serem condicionados, não determinam a vontade simplesmente como vontade direcionada para um fim: "Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma acção possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira)" (KANT, 2000, p. 50); portanto, são definidos como preceitos práticos e nunca como leis. Os *imperativos categóricos* são leis práticas, nas palavras do autor: "O imperativo categórico seria aquele que nos representa uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem a relação com qualquer outra finalidade" (KANT, 2000, p. 50). Isto resulta que as leis devem determinar suficientemente a vontade como vontade, sem ter com isso que perguntar por uma faculdade necessária para um efeito necessário. O que significa que os fins são contingentes e variáveis, não devendo eles entrar como critério na acção do sujeito.

Desta forma, o agir da conduta do ser humano é sempre de modo racional, fazendo com que a sua vontade (livre) tenha uma validade perene e o mesmo tempo seja um princípio universal (lei moral). Assim, o agir

do ser humano deve ser fundamentado pelos meios de uma lei moral que tende a universalidade. Um agir de acordo como o *dever* sob signo da *obrigação*. Esta que identifica com o *respeito*, havendo uma ação necessária entre a lei moral e a vontade livre.

Para o filósofo alemão a dimensão especulativa (Razão Pura) entra nos trames de um exame crítico quanto ao seu uso prático (Razão Prática), tendo como eixo central da construção dessa prática a liberdade. Quanto aos outros postulados: *Imortalidade da Alma*, *existência de Deus*, ambos tem importância significativa na obra kantiana, porém não adquirem a consistência de uma realidade objetiva, ou seja, são impossíveis de serem provados, mas torna-se condição de aplicação no uso prático, na construção da *Crítica da Razão Prática*. O postulado da *Imortalidade da Alma* é o que garante a duração e o cumprimento da lei moral. O postulável o *Soberano Bem*. No caso específico da liberdade esta possibilidade torna-se objetiva efetivando-se no âmbito da Lei Moral<sup>5</sup>.

Assim, na estruturação da ética em Kant há uma elevação do próprio valor como inteligência através da personalidade pela qual a lei moral constrói uma vida independente da animalidade (leis da natureza) e do mundo sensível (experiência), mas se consolida numa lei garantida pela razão que se estende ao infinito. Assim Kant constitui uma ética no âmbito universal, cujos *meios* primam por uma conexão do indivíduo com a universalidade.

<sup>5</sup> Kant destaca em nota a seguinte definição: "Para que não se pense encontrar aqui *inconsistências*, se agora chamo à liberdade a condição da lei moral e afirmo, depois, no tratado, que a lei moral é a condição sob a qual podemos primeiramente *tornar-nos conscientes* da liberdade, lembrarei apenas que a liberdade é, certamente, a *ratio essendi*, da lei moral, mas que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade. Com efeito, se a lei moral não fosse antes nitidamente pensada na nossa razão, nunca nos consideraríamos autorizados a *admitir* algo como a liberdade (embora esta não implique contradição). Mas, se não houvesse nenhuma liberdade, de modo algum se encontraria em nós a lei moral." (KANT, 1994, p.12)

## 2. Sartre: a Ética dos fins

A perspectiva de pensar em uma ética sartreana recai sobre uma investigação na obra *O Ser e o Nada*. Apesar dela ser um tratado de ontologia, tanto que subintitula-se de *Ensaio de Ontologia Fenomenológico*, traz no seu interior resquícios de uma possibilidade de uma descrição ética. E se tratando de uma ontologia o foco visado é o ser, que é compreendido em três dimensões da existência: o *ser-Em-si*, mundo dos objetos, que se constitui como um ser pleno, acabado, uma pura identidade consigo mesmo; o *ser-Para-si*, realidade humana, marcada pelo nada de ser; e o *Para-outro*, que diz respeito as relações sociais. No entanto, a ênfase maior na obra sartreana é sobre o ser humano, que não é definido *a priori*, mas se faz ser, pela liberdade, numa contínua construção, através de suas escolhas (condutas), o que torna passível de uma investigação ética. Pois, o percurso desenvolvido na obra perpassa a fenomenologia, método adotado por Sartre, como também as conclusões ontológicas que desembocam na estruturação do que o autor francês denomina de psicanálise existencial, esta que possibilita a clarificação e identificação das escolhas, sendo fundamento das descrições éticas.

O Para-si (consciência) caracterizado pelo nada de ser, não havendo nenhuma essência que o defina *a priori*, apenas a falta de ser, que resulta numa liberdade. Precisamente o conceito específico utilizado por Sartre para defini-la é – liberdade como autonomia de escolha<sup>6</sup>. Uma escolha absoluta, que faz com que o homem esteja condenado a ser livre para escolher. Tanto que o próprio fato de não escolher, comenta o autor, também é uma escolha: a de não escolher. Todavia, a liberdade apresentada em *O Ser e o Nada*, não significa obter o que quer, um resultado (que seria uma representação que se pode escolher), mas um determinar-se por si mesmo

<sup>6</sup> "(...) o conceito empírico e popular de "liberdade" produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equivale a "facticidade de obter fins escolhidos". O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideremos aqui, significa autonomia de escolha". (SARTRE. 2002, p. 595)

ao querer, numa projeção rumo a um fim possível. Trata-se de um possível desejado e não um possível realizado. Em suma, para o filósofo francês, o ser livre resulta em poder realizar seus próprios projetos (fins), no sentido de que o *fim* é um esboço de uma ordem dos existentes, uma série de disposições a serem tomadas pelos existentes tendo como fundamento suas relações atuais, mediante as escolhas (cf. SARTRE, 2002, p.595).

Assim, através da liberdade que o ser humano constrói seu ser num contínuo fazer. Uma busca incansável proporcionado pelo *desejo de ser* com o intuito de alcançar uma síntese entre a consciência (Para-si), em quanto nada de ser, e uma identidade plena acabada, que se situa na esfera o Em-si. É a busca da síntese de uma identidade acabada plena e consciente, denominado e Em-si-Para-si. Porém para o filósofo francês, ela torna-se inatingível, caracterizando apenas como uma simbolização de um desejo abstrato que se concretiza no criar-se livremente, fazendo que o homem invente ser próprio ser a cada instante.

A partir da conotação do desejo, da concreta tendência da realidade humana na sua ação que provém da escolha, sob a função da liberdade, resta segundo Sartre decifra-las, saber interroga-las (escolhas). O que resultaria na constatação de regras de um método específico que é denominado por ele de *Psicanálise Existencial*<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Sartre comenta que essa psicanálise tem por *Princípio* a perspectiva que o homem é uma totalidade e não uma coleção; em que ele se exprime na insignificância e na superficialidade das condutas, ou seja, o menor gesto humano é uma revelação dessa. O *Objetivo* é decifrar os comportamentos empíricos do homem determinando-os, clarificando ao máximo as revelações contidas nesses comportamentos determinando-os e conceituando-os. Neste aspecto o *Ponto de partida é sempre a experiência* e se apoiando na compreensão pré-ontológica e fundamental que o homem tem da pessoa humana. O *Método* é o comparativo, sendo que cada conduta humana simboliza à sua maneira a escolha fundamental a ser elucidada e ao mesmo tempo há o disfarce dessa escolha sob caracteres ocasionais e sua oportunidade histórica. E é a comparação entre tais que levará a revelação única, que todas elas experimentam diferentemente. Um interesse maior sobre a Psicanálise existencial cf (SARTRE, 2002, p.696).

Este método que consiste em informações sobre as condutas partir do desejo que são providas da ontologia, esta que constitui a base para elaboração da psicanálise existencial. Noutras palavras, a psicanálise existencial partirá da convicção de seus princípios, no caso a ontologia – *nada de ser* –, para definir a relação das escolhas do Para-si, a realidade humana no seu *fazer-se ser*.

Na concepção sartreana, o Para-si se constitui sem qualquer apoio, sem qualquer auxílio, está condenado pela liberdade a escolher, a inventar seu próprio ser. Um continuo projetar-se rumo a seus fins, cuja realização faz do ser humano um conjunto de seus atos, constituindo os valores que o define. Assim, em cada ato o valor aparece como escolha, ou seja, a origem do valor é o ato livre de escolher e inventar<sup>8</sup>. Nada justifica escolher este ou aquele valor, pois o Para-si sendo o ser pelo qual os valores existem, faz com que tanto ele como o valor serem injustificáveis. Não há para Sartre uma natureza humana, quanto muito não há também uma ordem de valores preestabelecidos, mas unicamente a liberdade, que constitui a base da criação dos valores. Isto implica para o ser humano uma total responsabilidade pelo seu ser e seus atos. Fazendo que a condição da consciência (nada) enquanto liberdade seja a responsabilidade. Nas palavras do autor: “(...) o homem, estando condenado a ser livre carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser”(SARTRE. 2002, p. 678).

Para o filósofo francês a responsabilidade é entendida como consciência (de) ser o autor incontestável dos acontecimentos de seus atos. Pois uma vez que, o Para-si se faz independente de qualquer situação, motivo, sentimento, ele deve assumir este fazer como sendo o único autor a executá-lo. Assim, trata-se de um comportamento ético ancorado apenas liberdade, que implica uma escolha responsável do agir, um criar e um inventar autêntico dos valores. Sartre comenta:

---

<sup>8</sup> “A gênese do valor é o ato livre a escolher e a inventar”(BORNHEIM, 1971, p. 125).

Além de que dizer inventamos os valores não significa senão isto: a vida não tem sentido *a priori*. Antes de viverdes, a vida não é nada; mas de vós depende dar-lhe um sentido, e o valor não é outra coisa senão esse sentido que escolherdes. (SARTRE, 1970, p.266)

Nesta perspectiva o pensamento sartreano é uma expressão livre de criar, de inventar uma *ética*,<sup>9</sup> que responda pelo ser humano na sua singularidade, sem com isso silenciar-se num egoísmo e tampouco dissipar-se num altruísmo, mas assume a responsabilidade e o compromisso frente a humanidade. Destaca-se que a liberdade que inventa os valores e constitui um sentido à vida, não pode correr o risco de criar valores normativos e universais, e, portanto, algo imutável. Para Sartre o homem é uma metamorfose – um perpétuo andarilho em busca de ser, não podendo estagnar em valores normativos, nem em uma identidade que o determine.

Dentro dessa perspectiva, há a possibilidade de pensar em um o comportamento ético, preso apenas na liberdade, abandonado na ausência de qualquer natureza dada *a priori* ou em algo que fora dele pela qual se apegue. O homem é seu destino, só e sem desculpas, condenado a ser livre, para trilhar seu caminho e criar seu valores. Lançado na imanência do mundo o transcende rumo aos próprios fins. O que o torna o autor incondicionado de seus atos, totalmente responsável por tudo o que fizer.

Assim, a partir do nada de ser, o homem projeta na sua existência a expressão livre de criar e inventar uma *ética*, que responda pela singularidade do seu agir, sem com isso calar-se frente a sua responsabilidade e seu compromisso com as suas escolhas no mundo. Noutras palavras, traça seu caminho na emergência de criar-se livremente rumos aos próprios *fins*, caracterizando uma *ética* autêntica. Ou seja, o discurso sartreano refere uma postura *ética* singular, privilegiando os *fins* que cada um coloca em sua existência.

<sup>9</sup> Sartre comenta :“Tais significações acham-se para além do egoísmo e do altruísmo, para além também dos chamados comportamentos desinteressados”.(SARTRE, 2002, p.763)

### 3. O problema ético: a comparação entre os fins e os meios

A elaboração de uma comparação<sup>10</sup> entre as perspectivas éticas de Kant e Sartre, elucidando as semelhanças e as diferenças entre elas, situa-se num cenário em que as duas concepções partem da mesma premissa, o deslocamento da conduta do ser humano do *ser* – o conhecer, para o *fazer* – a ação. O que significa que as condutas não são mais regidas por um anseio de um estado do ser, que se refere à busca de uma elevação de um plano ontológico superior, mas pela ação do fazer-se, o que torna o agir o valor supremo de toda a conduta do ser humano. Contudo, nota-se que, este fazer se apresenta de maneira diferente em cada autor.

Para o filósofo da *Crítica da Razão Prática*, as condutas devem realizadas segundo os de *meios* de uma Lei Moral – esta que é caracterizada como lei objetiva, uma regra prática válida para todos, ou seja, uma lei universal. Possível de ser praticada por causa da liberdade autônoma, revelada pela própria lei moral. Destaca-se que também os postulados da *Imortalidade da Alma e da Existência de Deus* fazem parte da concepção ética kantiana, não como fundamento, mas como condição de aplicação da vontade moral determinada. Assim, a regra prática não é algo da experiência, mas um produto da razão, que prescreve a ação como meio para um efeito, como de agir. Desta forma, são os *meios*, que regem a ação, que se consolida numa lei necessária e universal, pois os *fins*, partem de princípios unicamente subjetivos sem alçar uma validade objetiva, fazendo deles contingentes e variáveis de um sujeito para outro.

A forma para a consolidação dessa regra pratica é *Imperativo categórico* que representa uma ação como objetivamente necessária por si

---

<sup>10</sup> O ponto relevante para estabelecer a comparação entre estas duas concepções, parte de princípio do comentário d Sartre“O objetivo da moral foi por longo tempo prover o homem como o meio de Ser (...) Mas, se o ser do homem há de reabsorver-se na sucessão de seus atos, a meta da moral já não será elevar o homem a uma dignidade ontológica superior. Nesse sentido a moral Kantiana é o primeiro grande sistema ético que substitui o Ser pelo Fazer como valor supremo da ação”.(SARTRE, 2002, p.535)

mesma sem relação como a finalidade – o imperativo designa o dever que resulta na obrigação. Noutras palavras, uma ação por acatamento do dever que se realiza pelo respeito a lei moral. Neste caso a personalidade consiste em pertencer ao mundo inteligível tendo como veneração à lei através respeito, este que é a própria moralidade. Isto significa que os meios que devem arquitetar a conduta humana, que age objetivamente sem qualquer pretensão a finalidade, age pelo dever de agir em conformidade com a lei. E qualquer sentimento de desagrado que a lei pode causar a presunção particular, logo é substituída pelo sentimento (racional) do respeito pela lei.

Por outro lado, para o autor de *O Ser e o Nada*, as condutas do ser humano não são regidas por nenhuma lei, mas apenas pela liberdade de escolha que se projeta rumo aos próprios fins. O projeto original de sua existência, enquanto nada de ser, é a busca da constituição de seu ser, uma substância idêntica a si (consciência), a síntese *Em-si-Para-si*, pela qual nunca atingirá. O que remete a um perene fazer e um criar-se contínuo, através dos próprios escolhidos atos. Desta maneira, a condição primordial da ação é a liberdade, esta que pertence a o Para-si, que escolhe agir porque é falta (nada de ser), havendo uma identificação da liberdade com a falta que possibilita a realidade humana lançar aos possíveis, assumindo-os como seus. Por este aspecto o ato livre nunca é fundamentado por um motivo ou móbil, mas pelo contrário, organiza-os de forma unitária vinculado-os no projeto original, que é assumido pelas escolhas.

Destaca-se, que para Sartre a escolha não é deliberada, pois, a consciência e escolha são o mesmo, isto significa que toda escolha é consciente, o que torna o ser humano responsável por todos atos escolhidos. Assim, a responsabilidade torna-se fator inerente a liberdade de escolha, pois uma escolha é sempre frente ao mundo, o que faz do ser comprometido com a ele.

Um dos aspectos que corresponde diretamente a ética sartreana é a escolha dos valores, estes que são criados a partir da subjetividade. Nota-se que a subjetividade não é entendida como pensada na tradição filosófi-

ca, algo fechado em si, fundando-se num individualismo, mas ela corresponde na filosofia sartreana como abertura ao mundo, ou seja, não há consciência a não ser como consciência de mundo, caso contrário, permanecería no nada. Noutras palavras, a subjetividade significa que não há mundo sem a presença da consciência, ela que se lança ao mundo, num projetar rumo aos fins. Porém, este fim não corresponde a uma *teleologia*, um fim último pela qual as coisas tendem, mas para Sartre os fins, trata-se de uma série de disposições que são tomadas pelo ser humano frente a suas relações atuais e a seus possíveis. A cada instante a escolha se encerra em um fim, fazendo com que cada escolha seja única, independente de algo anterior, como também uma escolha efetivada não pode ser critério ou fundamento para uma outra escolha posterior. Cabe a psicanálise existencial, pela qual tem a função específica, ater-se na escolha para revelar a maneira de ser, constituída a partir do projetar-se rumo aos fins, e o sentido ético desses fins.

Em suma, de qualquer forma, o homem, na perspectiva das duas vertentes éticas, é convidado a agir livremente: ou por conduta ética que visa o universal, pelo dever, pela obrigação e respeito a lei moral que habita nele ou por uma conduta ética que visa sua singularidade, no projetar dos próprios fins no caminhar rumo a seu ser, na responsabilidade de seus atos.

### Considerações finais

Considera-se que a ação da conduta humana delineada pela liberdade resulta num impasse: o agir tal qual a construção kantiana, arquitetada racionalmente por princípios *a priori* ou a partir da constatação de que nada *a priori* justifica uma conduta, mas ela deve ser criada e inventada quando se lança a caminho do fazer-se.

No alvor dos tempos coetâneos, na emergência das múltiplas concepções teóricas, nas diversas maneiras de pensar o ser humano e sua

conduta, nas questões que anseiam a melhor forma de agir eticamente, há uma postura ética que sobressai como possibilidade imanente – o pensamento ético sartreano – a ressonância autêntica de uma liberdade. Um agir livre rumo ao caminho traçado pelo próprio homem na sua singularidade.

Perene peregrino, o homem para Sartre não é determinado por leis estáticas, imutáveis, no interior de seu ser, arquitetadas racionalmente, pela qual o aprisiona numa substância racional e universal obrigando-lhe a uma lei moral. Visto que os pilares dessa construção universal de uma ética são os princípios *a priori*, os *meios* que garantem a forma de como agir moralmente, não se sustentam diante de complexidade do homem. Essa universalidade dada no interior do homem não existe, ele está diante de algo a criar – um anseio na busca daquilo que lhe falta – o ser. Nesta perspectiva, desmorona-se a construção do homem universal e com ele todas as regras que alicerçam essa edificação, para que o homem, na singularidade, possa criar-se livremente a si mesmo e seu caminho. Isto significa que não há normas, regras e sistemas acabados – que possa conduzir o homem a um lugar seguro; há somente a existência a percorrer. É nela que o homem habita, fora de qualquer sistema, regra ou lei que o defina de maneira *a priori*.

A Ética sartreana emana na existência, que implica um caminhar na busca incansável de inventar-se, metamorfosear-se, atrelado apenas à ação livre que responda pelo ser humano na sua singularidade, sem com isso silenciar-se num egoísmo e tampouco se dissipar num altruísmo, mas assumindo a responsabilidade e o compromisso frente a humanidade. Abandonado e sem desculpas, o ser humano trilha seu caminho na eclosão de uma conduta que o possibilite criar-se livremente, caracterizando sua própria ética.

Assim, sobressai a perspectiva de pensar em uma ética que se volta totalmente para o homem, para aquilo que ele faz de si mesmo, totalmente livre e responsável por seus atos, e radicalmente comprometido com a realidade em que está situado. É uma ética para liberdade.

### Referências Bibliográficas

- BORNHEIM, G. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Perspectiva 1971.
- CAYGILL, H. *Dicionário de Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2000.
- KANT, I. *Crítica Razão Pura*. Trad. J. Rodrigues de Mereje: Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Crítica Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições70, 2000.
- LIMA VAZ, H. *Escritos de Filosofia Ética e Cultura*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola. 1993.
- \_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.
- SARTRE, J-P. *O Ser e O Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. Paulo Perdição, 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1970.
- VALLS, A. L. M. *O que é Ética*. 17ª ed. São Paulo: Brasiliense, (col. Primeiros Passos). 2004.
- VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. Trad. João Dell'Anna. 24ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

# SUBJACENTE E FORMA EM METAFÍSICA Z 3<sup>1</sup>

MATEUS RICARDO F. FERREIRA<sup>2</sup>

Dentre os itens apresentados em Z 3 como possíveis candidatos a essência, Aristóteles seleciona como objeto de investigação o subjacente e assim o define: “E o subjacente é aquilo de que os outros itens são afirmados, ao passo que ele próprio, no entanto, não mais se afirma de nenhum outro”.<sup>3</sup> Para compreender o exato sentido dessa passagem, não se pode perder de vista que, neste capítulo, Aristóteles tem por objetivo, dentre outros, isolar a forma como principal acepção de subjacente, que merece ser posteriormente estudada, para dissipar-lhe algumas obscuridades.<sup>4</sup> Que esta é uma das funções de Z 3, depreende-se do desenvolvimento deste capítulo: após apresentar as três acepções em que subjacente pode ser tomado – como matéria, forma ou composto de ambas –, Aristóteles conclui, ainda que abruptamente, que a forma é anterior à matéria e ao composto. Ele afirma: “se a forma é anterior e mais ente do que a matéria, também será anterior ao composto de ambas, pela mesma razão.”<sup>5</sup> Toda a

---

<sup>1</sup> Esta comunicação é parte de uma pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e orientada pelo prof. Dr. Lucas Angioni, do Departamento de Filosofia da Unicamp.

<sup>2</sup> Graduando em filosofia pela Unicamp.

<sup>3</sup> Z 3, 1029b 36-37.

<sup>4</sup> E a principal, sem dúvida, é sua relação com a matéria.

<sup>5</sup> Z 3, 1029a 5-7. De acordo com o manuscrito adotado, altera-se o sentido desta frase. Lendo-se o nominativo “to” ao invés do genitivo “tou”, no trecho “*kai tou ex amphoin proteron estai*”, a tradução ficaria “também será anterior [sc. à matéria] o composto...”. Ambas as leituras são bem fundamentadas; em 1029a 29-30, Aristóteles confirma a

argumentação que se segue no capítulo tentará provar que a forma é mais ente do que a matéria. Por fim, também afastando o composto por ser posterior e evidente, Aristóteles conclui: “mas, a respeito da terceira [*sc.* a forma], deve-se examinar, pois ela é a que oferece maiores dificuldades (*“aporotate [sc.esti]”*).<sup>6</sup>

Se por um lado, a finalidade da argumentação deste capítulo parece clara – apresentar a forma com acepção primeira de subjacente –, por outro, não se pode dizer o mesmo dos critérios aí apresentados para conceder primazia à forma em detrimento da matéria e do composto. Não é evidente, à primeira vista, como aquela definição de subjacente permite a seleção da noção de forma para o cargo de essência, se, de fato, ela permite, muito menos como as noções de “um certo isto” e “separado” convergem, em 1029a 27-30, para este mesmo fim, afastando qualquer pretensão da matéria em assumir este posto. Antes de entrar nessas dificuldades, porém, vejamos por que e como Aristóteles afasta o composto de matéria e forma como possível candidato à essência de algo.

## I

Já em Z 1 Aristóteles evidencia seu campo geral de investigação no livro Z, mostrando como a antiga questão de seus predecessores se converte numa investigação da essência: “Afinal, aquilo que não só há muito tempo como também agora e sempre se investiga e constitui impasse – *que é o ente* –, é isto: *qual é a essência (“tis he ousia”)*.<sup>7</sup> A questão “qual é a essência”, entretanto, não é clara o suficiente para se delimitar o escopo da investigação aristotélica, visto que o termo “ousia” não é unívoco, pois se diz de mais de um modo. No seu léxico filosófico, o livro V da *Metafísica*, quando esclarece o sentido de *ousia*, Aristóteles diz o seguinte: “De-

---

superioridade da forma e do composto sobre a matéria; no entanto, somente os elementos da forma “não se afirmam de nenhum outro”, no sentido relevante em Z 3.

<sup>6</sup> 1029a 32-33.

<sup>7</sup> 1028b 2-4.

nominam-se essência os corpos simples (tal como terra, fogo, água e todos os que são de tal tipo) e, em geral, os corpos, bem como tudo o que se constitui a partir deles: animais, prodígios e suas partes. Todas essas coisas se denominam essência porque não são afirmadas de um subjacente, mas é a respeito delas que as demais se afirmam. De outro modo, denomina-se essência aquilo que é causa do ser, imanente em tais coisas, que não se afirmam de um subjacente; por exemplo, a alma, em relação ao animal.<sup>8</sup> Em um sentido, são *ousiai* toda e qualquer entidade auto-subsistente, que goza de uma certa autonomia.<sup>9</sup> Os corpos simples, os animais, as plantas são *ousiai* porque são eles que subsistem nos processos de mudança. Mas, em outro sentido, *ousia* também é a causa do ser (*"aition tou einai"*) de uma *ousia* no primeiro sentido acima destacado; nesta acepção, ela é aquilo que faz com que uma substância seja o que ela é. Isto é sua essência, no sentido em que estamos abordando o termo. Assim, diferentemente das suas ocorrências com o primeiro sentido, cujas fórmulas sintáticas (*"x é ousia"*) encerravam somente um item indeterminado, nas ocorrências deste termo com o segundo sentido há uma correlação entre dois itens: *x é ousia de y*. Nesta construção sintática, o genitivo, traduzido pela preposição "de", tem papel fundamental.<sup>10</sup>

Dentre estes possíveis sentidos, o que Aristóteles contempla em Z 1 e Z 2 é o primeiro. De fato, ao apresentá-lo, Aristóteles utiliza os mesmos exemplos que utilizara em Z 2 (os elementos simples, os corpos naturais e suas partes e os celestes) e, em sua proposta de investigar se há alguma essência para além das sensíveis, *ousia* é entendida justamente neste primeiro sentido, como uma entidade auto-subsistente. No fundo, Aristóteles quer saber quais entes estão aptos a preencher a lacuna "     é *ousia*", quer sejam sensíveis, quer supra-sensíveis.

<sup>8</sup> V 8 1017b 10-16.

<sup>9</sup> Com este sentido, a tradução clássica de *ousia* por "substância" é satisfatória; não obstante, ela é limitada e está longe de dar conta do segundo sentido de *ousia*.; cf. Code [1997], pág. 358.

<sup>10</sup> Cf. Code [1997], pág. 357-8.

Já em Z 3, ele parece assumir, como horizonte de investigação, justamente aquele segundo sentido de *ousia*: “E a essência se diz, senão de mais modos, principalmente em quatro, ao menos: pois tanto o ‘o que era ser’, como o universal e o gênero se reputam ser essência *de cada coisa* (“*ousia ekastou*”) e, como quarto dentre esses, o subjacente.”<sup>11</sup> Não parece nem um pouco plausível que Aristóteles conceba os itens desta lista como possíveis candidatos a responder a questão “o que é a *ousia*”, tal como foi apresentada em Z 1. Com efeito, a lista de essências de Z 2 não é homogênea a esta; dizer que um cavalo é *ousia*, que a água, o fogo e o ar são *ousiai*, não é o mesmo que dizer que o subjacente ou o “o que era ser” são *ousiai*. Neste sentido, a expressão “ser essência *de cada coisa*”, usada por Aristóteles, é decisiva.

Ademais, os livros Z e H são pródigos em confirmar que seu escopo investigativo é a *ousia* enquanto causa e princípio. Ao retomar um dos itens da lista de Z 3, o universal, Aristóteles assevera o seguinte: “mas alguns reputam que sobretudo o universal é causa, e que é princípio o universal; por isso, voltemo-nos também a ele. Pois afigura-se impossível ser essência qualquer um dos itens que se enunciam universalmente.”<sup>12</sup> Também em H 2 Aristóteles toma essência no seu sentido causal, confirmando a existência de outro sentido para *ousia* além do de entidade auto-subsistente: “Ora, a partir destas considerações, visto que a essência é causa do ser cada item, é manifesto que se deve procurar neles qual é a causa do ser cada um deles.”<sup>13</sup>

Mas, se a partir de Z 3 Aristóteles está preocupado em delimitar o que é a essência de algo, logo de início, então, devem ser afastadas quaisquer interpretações que julguem as notas conceituais daquela definição de subjacente serem critérios necessários e suficientes para selecionar os indivíduos como subjacente e como essência. Desse modo, perder-se-ia todo o horizonte investigativo do livro Z, pois não faz sentido dizer que o

<sup>11</sup> Z 3, 1028b 33-36. Os grifos são nossos.

<sup>12</sup> Z 13, 1038b 6-9.

<sup>13</sup> H 2, 1043a 2-4.

composto é essência de alguma coisa, isto é, que ele é essência enquanto causa do ser para algo; ele é a entidade auto-subsistente da qual se procura a essência, a causa dela ser aquilo que precisamente ela é. Entender o composto como o tipo relevante de subjacente que está em questão em Z 3 é confundir duas questões distintas, cada uma das quais toma o termo “ousia” em sentido distinto. Além do mais, e o que é mais grave, não se poderia poupar Aristóteles de incoerência em sua argumentação: logo após isolar implicitamente o composto de matéria e forma como acepção primeira de subjacente, ele aduziria *ex abrupto* a possibilidade da forma ser um subjacente e, o que é mais gritante ainda, admitiria a supremacia da forma. Pois, que a matéria seja uma das acepções possíveis de subjacente, é compreensível, uma vez que ela é o substrato físico que permanece nas mudanças substanciais (geração e corrupção). Também é natural que seja subjacente o composto, pois ele é o “substrato lógico” último. Todo e qualquer predicado remete, em última instância, a um particular, o qual não se predica de nenhum outro item. Até mesmo os predicados universais, como “homem”, apesar de pertencerem à categoria da essência e de serem atribuídos a um sujeito de mesmo estatuto categorial, predicam-se, em última instância, de um indivíduo. Na terminologia das *Categorias*, é natural que sejam subjacentes as *substantiae primae*, a despeito das *substantiae secundae*, que ainda são atribuíveis a um sujeito. Dizer, porém, que a forma é subjacente é justamente ignorar o fato de que as *substantiae secundae* são ainda atribuíveis aos sujeitos individuais, uma vez que a *substantia secunda* de Sócrates nada mais é que a sua forma, o fato dele ser homem. Assim, não há, sem que se pressuponha uma incoerência argumentativa de Aristóteles, qualquer possibilidade de que o subjacente seja compreendido, em Z 3, na acepção que lhe confere as *Categorias*, a de sujeito último da predicação, do qual os demais itens se afirmam.

Mas o que, então, Aristóteles entende pelas noções de subjacente, bem como pela expressão utilizada para defini-lo “ser afirmado de outro” (“*legesthai kat’alou*”)? E, para complicar um pouco mais, o que Aristóteles entende pelas noções de “separado” e “um certo isto”, apresentadas em

Z 1 e Z 2, de modo que ambas (contrariamente a qualquer expectativa baseada na compreensão tradicional destes termos, que neles vê a marca dos indivíduos) sejam suficientes para demarcar a superioridade da forma? Tentemos projetar alguma luz sobre estas questões.

## II

No próprio livro Z encontramos uma passagem fundamental para desvelar o significado da expressão “um certo isto”, de modo que fosse lícito a Aristóteles tê-la utilizado como critério suficiente para afastar qualquer pretensão da matéria ao posto de essência e estabelecer a primazia da forma sobre ela. Trata-se de um trecho de Z 4 no qual Aristóteles defende que somente há enunciado do “o que era ser” para a essência, contra os enunciados que apenas explicitam o significado de termos compostos por elementos heterogêneos, por exemplo “*veste*”, significando “homem branco”: “Mas, porventura, o *ser veste* é algum tipo de ‘o que era ser’ de modo geral? Ou não é? Não o é, pois o ‘o que era ser’ é aquilo que precisamente ‘um algo’ é; entretanto, quando um outro se afirma de um outro, o conjunto que assim se diz não é aquilo que precisamente ‘um certo isto’ é; por exemplo, o homem branco não é aquilo precisamente que ‘um certo isto’ é, se o ‘isto’ pertence tão apenas às essências...”<sup>14</sup>

A primeira lição que se tira deste trecho é que aquele uso de “um certo isto” em Z 3, não se referindo a indivíduos, não era tão insólito como se poderia supor; aqui, em Z 4, ele é claramente associado à essência, porém não enquanto particular. Também encontramos, neste trecho, uma fórmula semelhante àquela pela qual Aristóteles define o subjacente: “não ser afirmado de outro”. O ponto nodal que ambas essas expressões pretendem caracterizar é a ausência de qualquer elemento heterogêneo na constituição da essência. Isto o exemplo que Aristóteles usa deixa muito claro: o composto homem branco possui elementos que não apresentam

<sup>14</sup> Z 4, 1030a 2-6.

nenhuma ligação necessária entre si. As determinações essenciais de um  $x$  que é homem não implicam, de modo algum, que este  $x$  deva possuir necessariamente as determinações essenciais de “branco”, isto é, os elementos contidos na quiddidade de “branco”. Que ele os possua, é evidente, pois ele é branco, mas como não há nenhum vínculo interno a essas próprias determinações que as una imanentemente, elas não podem ser reduzidas a algo comum.<sup>15</sup> O predicado “branco” é heterogêneo ao seu sujeito, pois ser branco é ser *outra coisa* que ser homem. Assim, o composto homem branco não pode ser “um certo isto”, porque nele os elementos se afirmam um do outro, no sentido acima explicitado. O “isto” pertence, então, somente às essências, demarcando a completa homogeneidade e reductibilidade que há entre os elementos de uma *ousia*. Ele aponta para a essência desnuda de qualquer alteridade, desprovida de qualquer determinação que não esteja presente no complexo de seus elementos. Mais uma vez se verifica o quão longe está o composto particular de satisfazer as exigências necessárias para ser chamado de um “isto”.

É preciso salientar, no entanto, que essa incapacidade do composto em ser apresentado como “um certo isto” se restringe ao contexto em que esta expressão aparece em Z. De certo modo, o composto também satisfaz as condições que o emprego do dêitico “*tode*”, nesta expressão, impõe, a saber, a capacidade de, por si só, apresentar-se como uma referência precisa de um nome próprio. Sócrates, por si mesmo, sem o auxílio de outro ente, designa algo no mundo. O contraste aqui novamente é dado pelos concomitantes: eles não se apresentam sem estar inerente em algo. Para se referir a eles, isoladamente, sempre é preciso uma especificação a mais do que o dêitico; dizemos “esta qualidade” ou “esta afecção”, mas não simplesmente “isto”.

Com efeito, esta necessidade de se isolar, por meio de especificações, os concomitantes, a fim de poder dizer algo sobre eles, isto é, predicar-lhes algo, evidencia a incapacidade dos mesmos em constituir sujeitos

<sup>15</sup> Cf. Angioni [1998], pág. 85-6.

lógicos de proposições que digam algo a respeito do mundo. Eles podem, no máximo, quando os separamos do sujeito ao qual estão inerentes e, por assim dizer, os “essencializamos”, serem sujeitos lógicos de proposições que afirmam sua quiddidade.<sup>16</sup> Isto não implica que eles não possam ser sujeitos gramaticais de outras proposições além das quidditativas; entretanto, em se atendo às suas funções lógicas, eles continuam a ser predicados.<sup>17</sup>

Se o “isto” significa, então, a completude da essência e, por conseguinte, sua total independência para se apresentar no mundo, é natural se indagar como a essência, desnuda de todas as afecções, é suficiente para estabelecer uma referência, se esta parece, sobretudo, ser umas características dos indivíduos. Com efeito, a sentença “homem é branco” não é suficiente para dizer algo a respeito do mundo, a menos que se subentenda que há um  $x$  que é homem e, ao mesmo tempo, é branco. Com certeza, este  $x$  é um indivíduo – Sócrates, por exemplo.

Assim, não é por acaso que, com a convocação do testemunho da expressão “um certo isto” contra as pretensões da matéria, Aristóteles conclui que não só o composto, mas também a forma são mais dignos de serem chamados de essência do que ela.<sup>18</sup> Pois, por um lado, se o indivíduo é o sujeito lógico por excelência das proposições, a forma, por outro, não deixa a desejar quanto à completude de suas determinações, se comparada a ele. Para se estabelecer uma referência para o universal “homem”, não é necessário se valer de determinações outras, heterogêneas às próprias determinações de homem, como é preciso para se estabelecer a referência de “branco”.

Também é esta completude que está em jogo quando Aristóteles usa a expressão “separado”: embora somente o indivíduo seja separado, em sentido estrito, pois, nos entes sensíveis, a forma sempre está ligada a uma matéria,<sup>19</sup> aquela também é separada, mas em definição: “de um ou-

<sup>16</sup> Cf. *Tóp.* I 9, 103b 27-35.

<sup>17</sup> Cf. *A. Po.* I 22, 83a 9-14.

<sup>18</sup> Cf. 1029a 27-30.

<sup>19</sup> Cf. *Z* 7 1032b 31-1033a 1.

tro modo, porém, [sc. é subjacente] a definição e a forma, que, sendo *um certo isto*, é separável em definição; e, em terceiro lugar, [sc. é subjacente] o composto de ambas, do qual unicamente há geração e corrupção, e que é separado sem mais...”.<sup>20</sup> Somente a forma pode ser separada conceitualmente, sem exigir um pressuposto adicional que lhe garanta efetividade; conseqüentemente, apenas ela pode ser sujeito das proposições científicas.

### III

Esclarecido o que Aristóteles entende por “um certo isto” e “separado”, bem como a fórmula, a eles relacionada, “ser afirmado de outro”, voltamo-nos para a noção de subjacente, cuja definição se serve desta mesma expressão. Trata-se do principal candidato da lista de Z 3 ao posto de essência: “pois sobretudo parece ser essência primeiramente o subjacente.”<sup>21</sup> Vimos anteriormente que, ao definir o subjacente como aquilo que não se afirma de nenhum outro, mas do qual os outros itens são afirmados, Aristóteles não poderia, de modo algum, estar usando a expressão “ser afirmado de outro” para denominar a propriedade geral dos predicados de serem atribuídos a um sujeito, de modo que aquilo que não se diz de nenhum outro, ou seja, nunca ocupa a função de predicado, poderia legitimamente ser chamado de subjacente. Se assim fosse, jamais se justificaria a presença da forma como uma acepção de subjacente.

Todavia, em se interpretando esta expressão do modo que propusemos acima, tomando o “*alloy*” em seu sentido forte, não como um mero predicado, mas um predicado distinto, quanto ao ser, do sujeito, não se afigura como impróprio que a forma seja um subjacente, ao lado da matéria e do composto de ambas. Pelo contrário, sobretudo ela será subjacente, porque entre seus elementos não há heterogeneidade; o composto só se apresenta como tal porque, apesar de estar submetido às contingências do

<sup>20</sup> Cf. H 1, 1042a 28-31.

<sup>21</sup> Z 3, 1029a 1-2.

devir por causa da matéria que lhe é própria, é também constituído por uma forma incorruptível.<sup>22</sup> Mas, se é o âmbito científico que está em jogo em Z, uma vez que só há ciência do necessário e eterno,<sup>23</sup> só pode figurar como sujeito das proposições científicas a forma.

Destarte, é totalmente previsível que, ao final do capítulo, Aristóteles desconsidere a investigação do composto como “posterior e evidente”. Embora somente por meio dos indivíduos as proposições possuam uma referência imediata, é apenas por meio de suas formas específicas, imutáveis e não passíveis de geração, que as proposições científicas podem ser formuladas. Destarte, o que Aristóteles deseja ressaltar com a expressão “*não ser afirmado de um subjacente*” não é a subjacência lógica última, atributo exclusivo dos indivíduos, mas a subjacência daquilo que não exige um pressuposto adicional para se apresentar no mundo, característica própria à essência.

Assim, é lícito Aristóteles afirmar que o subjacente pode ser essência de algo. O composto, embora seja subjacente, em certo sentido, não pode ser causa do ser para outro item; ele é justamente aquilo de que se procura a essência. Resta, então, como acepção principal de subjacente, a forma. Ela pode ser essência, pois somente ela pode ser causa do ser para o composto. Ela é o que o faz ser aquilo que ele é<sup>24</sup>: não esta ou aquela afecção, mas aqueles itens entre os quais não há qualquer alteridade essencial. Assim, Aristóteles pode dizer, “em seu traço geral, o que é porventura a essência: que ela é aquilo que *não é afirmado de subjacente*, mas sim aquilo de que os outros são afirmados”.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Cf. Z 8, 1033b 5-8..

<sup>23</sup> A. Po. I 4, 73a 21-23; 33, 88b 31-2.

<sup>24</sup> Não nos passa despercebida uma dificuldade: se quando se pergunta o que é Sócrates, respondemos que ele é homem, e se quando perguntamos o que é o faz ser aquilo que ele é, dizemos que é o fato dele ser homem, parece que a causa ainda não foi explicitada. O fato da causa, nas essências, não ser um item distinto gera alguns problemas que, por enquanto, deixaremos de lado; cf. Z 17, 1041a 14ss.

<sup>25</sup> Z 3, 1029a 7-9.

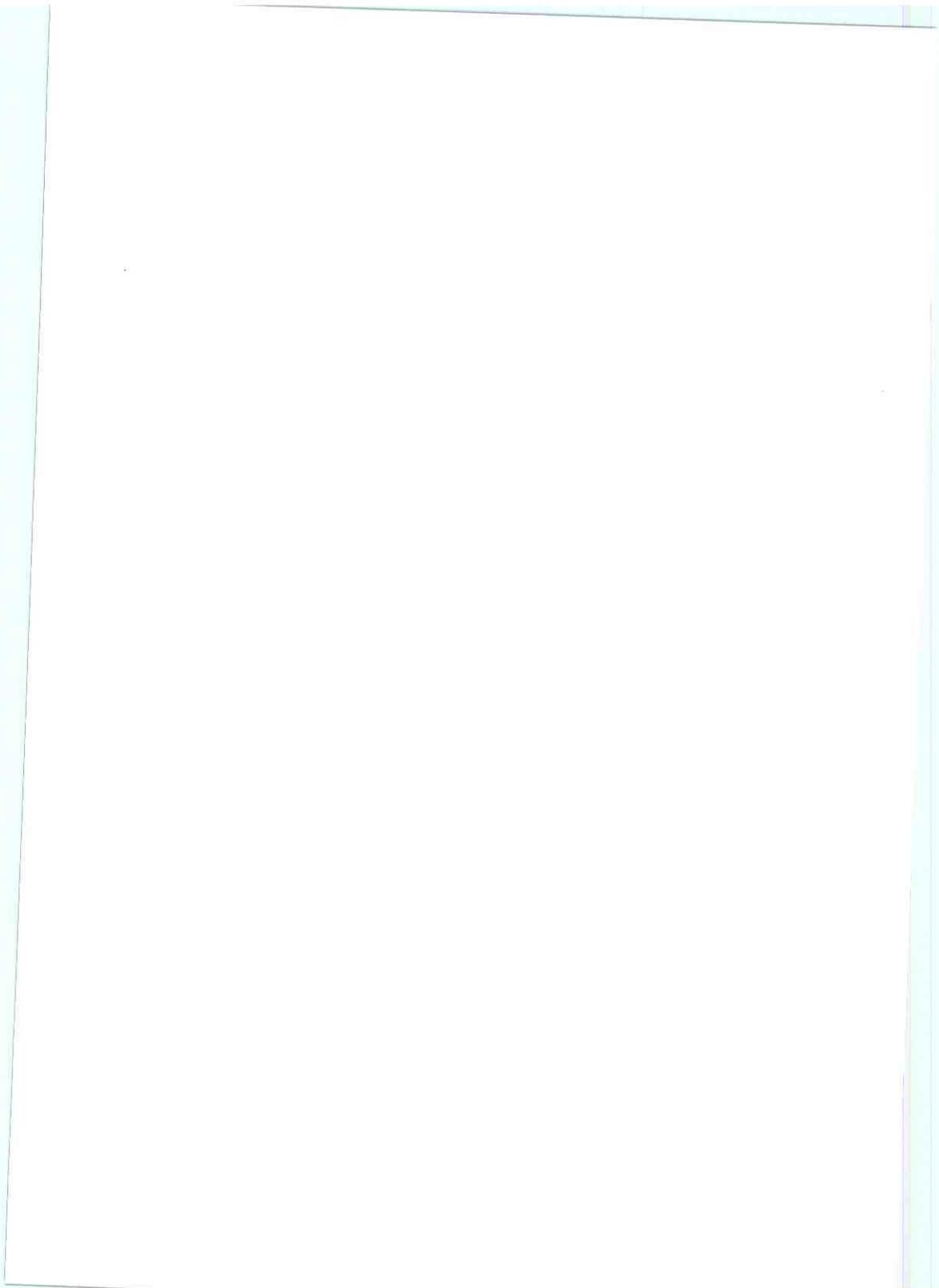
## **Bibliografia Consultada**

### **1. Traduções**

- ANGIONI, Lucas. [2001]. *Metafísica de Aristóteles, livros VII-VIII*, Campinas: IFCH/Unicamp, col. Textos Didáticos n° 42.
- ANGIONI, Lucas. [2002]. *Física de Aristóteles, livros I-II*, Campinas: IFCH/Unicamp, col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n° 1.
- ANGIONI, Lucas. [2004]. *Segundos Analíticos, livro I*, mimeo.

### **2. Bibliografia Secundária**

- ANGIONI, L. [1998]. “Não ser dito de um subjacente’, ‘um isto’ e ‘separado’: o conceito de *ousia* como subjacente e forma (Z-3)”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (CLE - Unicamp), série 3, vol. 8, n1. especial, pp. 69-126.
- ANGIONI, L. [2000]. *Ontologia e predicação em Aristóteles*, (Seleção, tradução e comentários), Campinas: IFCH/Unicamp, col. Textos Didáticos.
- ANGIONI, L. [2000]. *A noção aristotélica de ousia*, Tese de doutoramento, Campinas: IFCH/Unicamp, mimeo.
- BRUNSCHWIG J. [1979]. “La forme, prédicat de la matière?”, in Aubenque, P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d’Aristote*, Actes du VII Symposium Aristotelicum, Paris: Vrin, pp.131-158.
- CODE, Alan D. [1997]. “Aristotle’s Metaphysics as a science of principles”, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 51, n1 201, pp. 357-378.
- PORCHAT, O.[2001]. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Ed. Unesp, Col. Biblioteca de Filosofia.



# PROBLEMA GERAL DA RAZÃO PURA NA INTRODUÇÃO DA CRÍTICA<sup>1</sup>

NEWTON MARQUES PERON<sup>2</sup>

A Introdução da *Crítica da Razão Pura* é muito mais que apenas um comentário do autor sobre sua obra, mas sim a formulação rigorosa do problema central que nela se apresenta, denominado por Kant de problema geral da razão pura.

Kant começa a investigar sobre a origem de nosso conhecimento, dando início ao problema que se mostrará formado apenas ao final da introdução. Diz:

“Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efectivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos [...]?”

Se, porém, todo o conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência.”<sup>3</sup>

Observa-se, nesse trecho, uma distinção do problema sobre a origem do conhecimento. Para Kant, o erro dos empiristas que o antecederam foi ter observado que, como só conhecemos algo depois que esse algo nos é afetado, concluíram que é impossível um conhecimento independente da experiência.

---

<sup>1</sup> A presente comunicação é resultado de disciplinas de interpretação e leitura comparada das obras de Kant, em seu período crítico e pré-crítico, dirigidas pelo prof. Dr. Osmyr Faria Gabbi Jr., do Depto de filosofia da Unicamp.

<sup>2</sup> Graduando em Filosofia pela Unicamp.

A inferência é, entretanto, inválida, pois se usa o termo “origem” em dois sentidos distintos, um no sentido lógico, outro cronológico. Kant, diferentemente dos idealistas que o antecederam, não discorda dos empiristas no fato de que precisamos primeiramente ser afetados por algo para, depois, podermos conhecê-lo. Nada impede, porém, que haja conhecimento independente da experiência, que diga respeito somente à forma de nosso conhecimento, enquanto aquilo que afeta nossos sentidos ofereça a matéria. Assim, a questão sobre a origem do conhecimento já e reformulada por Kant da seguinte maneira:

“Há, pois, pelo menos uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se *a priori* esse conhecimento e distingue-se do *empírico*, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência”.

Aqui, é, pela primeira vez, mencionada a distinção entre conhecimento *a priori* e *a posteriori*, que será essencial para a construção do problema geral da razão pura. O próximo passo é encontrar “um critério pelo qual possamos distinguir seguramente um conhecimento puro de um conhecimento empírico”. Para Kant, “necessidade e rigorosa universalidade são, pois, os sinais seguros de um conhecimento *a priori* e são inseparáveis uma da outra”.

Devemos, entretanto, analisarmos a definição dada por Kant de conhecimento *a priori* antes de avançarmos. Tomemos, por exemplo, o juízo “o sol nasce todos os dias”. À primeira vista, parece um juízo universal, diferente de “o sol está quente”, um juízo particular. A crítica de Hume era que um juízo como “o sol nasce todos os dias” não era necessário, pois sua origem está na crença de que, como o sol sempre nasceu todos os dias, então sempre nascerá. Do trecho acima, temos que se um juízo não é necessário, também não é universal. Assim, sua origem é uma mera generalização de casos particulares, tirados da experiência.

Kant não discorda de Hume quanto à origem de tais juízos. Há, entretanto, alguns juízos que são rigorosamente universais e não generalizações de particulares. Afirma Kant:

“É fácil mostrar que há realmente no conhecimento humano juízos necessários e universais, no mais rigoroso sentido, ou seja, juízos puros *a priori*. Se quisermos um exemplo, extraídos da ciência, basta volver os olhos para todos os juízos da matemática”.

Quando, por exemplo, somamos cinco unidades com sete unidades, teremos, necessariamente 12 unidades, não podemos chegar a um resultado diferente. Assim, o juízo “a soma de sete e cinco são doze” é um juízo *a priori*. O mesmo vale para todos os juízos da geometria e da aritmética.

Hume concordava com Kant a respeito da característica *a priori* dos juízos da matemática, que eles não possuem origem na experiência, pois nunca seriam universais. Para Hume, entretanto, esses juízos eram somente análise de conceitos, enquanto, para Kant, não são juízos *analíticos*, mas *sintéticos*.

As distinções entre juízos analíticos e sintéticos juntamente com a de *a priori* e *a posteriori* formarão o problema geral da razão pura, que é o objetivo dessa introdução. A respeito dessa distinção, afirma Kant:

“Em todos os juízos, nos quais se pensa a relação entre um sujeito e um predicado [...], essa relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo *analítico* ao juízo, no segundo, *sintético*”.

Teríamos, a princípio, quatro formas de juízo, a saber: juízos analíticos *a priori*, sintéticos *a priori*, analíticos *a posteriori* e sintéticos *a posteriori*. Juízos analíticos *a posteriori* são impossíveis, pois se juízos analíticos são análise de conceito, não se recorre a nada na experiência, e, portanto, não podem ser *a posteriori*.

Por outro lado, temos que todos os juízos *a posteriori* são sintéticos, pois se sua origem está na experiência, significa que acrescentei, pela experiência, um predicado ao sujeito que ainda não estava contido no próprio sujeito. Assim, temos, evidentemente, juízos analíticos *a priori* e juízos sintéticos *a posteriori*. Não é contraditório, além disso, pensarmos um juízo cujo predicado não esteja implícito no sujeito e, em contrapartida,

seja independente da experiência. Assim, não é contraditório pensarmos em juízos sintéticos *a priori*. A questão agora é saber se eles existem.

É notório o desenvolvimento da pergunta inicial da introdução, a saber, *qual a origem do nosso conhecimento?* Temos, primeiramente, a distinção entre origem lógica e cronológica. Dessa distinção, tiramos a possibilidade de juízos *a priori*. Em seguida, temos a existência desses juízos, como, por exemplo, na matemática. Adiante, temos a distinção entre juízos *analíticos* e *sintéticos* e, por fim, a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. A questão inicial é reformulada da seguinte maneira: *existem juízos sintéticos a priori?* Para responder a questão, Kant retorna à matemática:

“À primeira vista poder-se-ia, sem dúvida, pensar que a proposição  $7 + 5 = 12$  é uma proposição simplesmente analítica, resultante, em virtude do princípio de contradição, do conceito da soma de sete e de cinco. Porém, quando se observa de mais perto, verifica-se que o conceito de soma de sete e de cinco nada mais contém do que a reunião dos dois números em um só, pelo que, de modo algum, é pensado qual é esse número único que reúne os dois”.

Os juízos da aritmética podem parecer, à primeira vista, juízos analíticos, como Hume acreditava. Se olharmos mais de perto, entretanto, veremos que no conceito de soma entre dois números não está implícito o resultado, mas devemos construí-lo, por meio de uma operação. Isso se torna mais evidente em números maiores, como, por exemplo, no conceito de soma entre 1243 e 3785, nunca obteremos o número 5028. Para isso, devemos recorrer à intuição, acrescentando unidades no tempo. O mesmo ocorre na geometria, quando, por exemplo, temos que a linha reta é a menor distância entre dois pontos. Da mesma forma, devemos recorrer à intuição correspondente, no espaço, para fazer a síntese entre o sujeito e o predicado.

Há, evidentemente, juízos analíticos na matemática, mas são apenas métodos para chegar a algum conhecimento novo. Uma vez que juízos analíticos não acrescentam nada ao sujeito, não produzem conhecimento.

A matemática, portanto, sendo uma ciência, não pode ter como base juízos analíticos, mas sintéticos. Além disso, ela deve ser, como já vimos, universal e necessária, e, portanto, completamente *a priori*. Assim, seus juízos são sintéticos *a priori*.

A física, como a matemática, contém juízos sintéticos *a priori*, mas apenas como princípios. Tomemos, por exemplo, o juízo “a quantidade de matéria permanece constante”. O juízo é necessário, pois é um princípio da física que não se admite exceção. É, assim, *a priori*. Além disso, no conceito de matéria posso pensar o conceito de espaço preenchido, mas não o conceito de constância. Ele é, portanto, sintético.

Há, evidentemente, juízos *a posteriori* na física, como “esse corpo pesa 25kg”. Como é um juízo particular, é *a posteriori*, ou seja, empírico. Tais juízos não existem na matemática. Essa é, pois, a principal diferença entre a física e a matemática: somente na primeira há juízos de experiência.

A metafísica, por sua vez, pretende, como a matemática, produzir conhecimento completamente *a priori*, e não simplesmente analisar conceitos. Não é evidente, entretanto, que a metafísica possua juízos sintéticos *a priori*, como na matemática e na física.

Dada a existência de juízos sintéticos *a priori* na física e na matemática, afirma Kant:

“Ora o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? [...]”.

Na solução do problema anunciado está, simultaneamente, inclusa a possibilidade do uso puro da razão na fundamentação e desenvolvimento de todas as ciências que contém um conhecimento teórico *a priori* dos objetos, isto é, a resposta às seguintes perguntas:

Como é possível a matemática pura?

Como é possível a física pura?”.

Temos que toda ciência deve ser universal e necessária, por isso *a priori*. Além disso, deve produzir conhecimento, e não apenas analisar conceitos, portanto criar juízos sintéticos. Vimos que tais juízos existem na física e na matemática, o que dá certeza apodítica a tais ciências. Se

soubermos como são possíveis tais juízos, poderemos fundamentar a matemática e a física pura.

Não encontramos, todavia, tão facilmente a certeza apodítica de tais ciências na metafísica, de onde não podemos inferir a existência de juízos sintéticos *a priori*. Caso eles existem, deve-se descrevê-los a fim de mostrar a possibilidade da metafísica enquanto ciência, caso não existam, nenhuma metafísica como ciência será possível.

Assim, a resposta à pergunta *como são possíveis juízos sintéticos a priori*, denominada problema geral da razão pura, fundamentará a física e a matemática e poderá tornar possível a metafísica como ciência. O nome da ciência que responderá a essa pergunta é *Crítica da Razão Pura*.

#### Bibliografia consultada

- KANT, I. *Crítica da razão pura*; tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão: Fundação Calouste Gulbenkain, Lisboa, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*; tradução Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger: Nova Cultural, São Paulo, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Manual dos cursos de lógica geral*; tradução, apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho: Editora da Unicamp, Campinas, 2003.

# OS MÚLTIPLOS SIGNIFICADOS DA LOUCURA E DO LOUCO EM FOUCAULT

TALITA PAULA DA FONSECA<sup>1</sup>

## Introdução

O objetivo deste estudo é apresentar uma leitura sobre a obra de Michel Foucault apontando e retratando a loucura em cada contexto humano e histórico (conforme retratado pelo autor). Desta forma, o trabalho foi desenvolvido em quatro momentos. O primeiro momento, intitulado “A loucura inserida ao homem”, refere-se a uma definição geral do quadro histórico, um estudo sumário sobre o Renascimento e a contextualização de loucura e louco iniciada na Idade Clássica.

O segundo momento, intitulado “A loucura desclassificada pela racionalidade”, trata de uma análise mais aprofundada dentro da ocorrência da Idade Clássica. No qual, partindo da divisão entre razão e desrazão, há uma possibilidade de realizar um estudo sobre as formas de consciências; apresentada num terceiro momento intitulado como “A loucura e suas formas de consciência” que são desenvolvidas por Foucault na segunda parte do livro *História da Loucura*. Nesta parte surge o internamento, mostrando um aspecto de imoralidade da loucura.

No quarto e último momento, há uma constituição da loucura como não racional, em que o título tornou-se “A loucura como doença mental”,

---

<sup>1</sup> Discente do curso de graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – UEL, bolsista PIBIC/CNPq. Orientador: Marcos Alexandre Gomes Nalli.

no qual a loucura não se faz comunicativa ao louco. Por conseguinte, pode-se dizer que Foucault fez-se preciso por buscar o pensamento nativo da loucura, mostrando que o louco pode ser capaz.

## I - A loucura inserida ao homem

Em 1961, O filósofo francês Michel Foucault (1926-1984), publicou em Paris *Histoire de la Folie à l'Âge Classique* – por nós chamada *História da Loucura na Idade Clássica*, e que doravante será citado como *História da Loucura* – apresentando um mergulho dentro do próprio homem, uma análise arqueológica da história do saber, almejava-se uma possibilidade de pensar diferente, uma outra forma de olhar um “problema”.<sup>2</sup>

*História da Loucura* seria um texto onde as situações estariam se rompendo. Dentro de uma perspectiva arqueológica a obra estaria permeada de análises sociológicas, econômicas, culturais; haveria uma mostra da constituição da loucura em cada momento histórico, tentando construir um modelo da razão, ou seja, a razão como um “objeto” a ser edificado.

O conceito de razão poderia ser visto como um fenômeno histórico e delimitado pela própria história, há uma tentativa de demonstrar que a história seria irracional ao passo que a razão estaria a expressar aquilo que compreendemos por história.

Foucault não traz em sua análise um objeto definido e constituído, a loucura, por exemplo, não aparece como um objeto, ela surge através de enunciados e experiências variadas. Não há uma história de um “objeto”, nem descrição de um discurso (a psiquiatria). A loucura é como um elemento interior à nossa cultura, mas estranha a ela mesma, ela também se constitui através da história do “outro”.

Foucault apresenta as mudanças que o conceito de loucura sofreria ao longo da história, bem como as mudanças que o conceito de razão tam-

---

<sup>2</sup> Parte deste artigo foi construído para a apresentação do projeto de Iniciação Científica “A loucura como experiência-trágica no contexto específico da História da Loucura”.

bém viria a sofrer. De um modo geral, no Renascimento há uma hospitalidade para com a loucura, apesar de haver uma crítica moral que situa a loucura como miragem, ilusão. Já na Época Clássica, o racionalismo desclassifica a loucura como erro, visível tanto na ordem do conhecimento como na moral, uma perda da verdade. Finalmente na modernidade a loucura se desloca de dentro para fora, ela se torna via de acesso à verdade natural do homem.

Explicitando então cada momento histórico, a *História da Loucura* no final da Idade Média, inicia-se descrevendo o desaparecimento da Lepra, já que na Alta Idade Média os leprosários eram muito numerosos e, só a partir do século XV que o “vazio se estabelece” e a lepra é substituída pelas doenças venéreas, que se isolando se integra à loucura.

No Renascimento, embarcavam - se os loucos para que estes ficassem à deriva, em meio às profundezas da exclusão; vivendo em alto mar a mercê da incerteza, da sorte e do destino. A *Narrenschiff* (Nau dos Loucos) transportava os loucos, “a carga insana” mantendo-os em trânsito, nômades. As luzes se apagavam e a cidade se fechava, pois os loucos eram filhos do mar. Não se sabe de que terra embarcou, nem para qual terra embarcará. O louco:

É um prisioneiro no meio da mais livre, da mais aberta das estradas: solidamente acorrentado à infinita encruzilhada. É o passageiro por excelência, isto é, o prisioneiro da passagem. E a terra à qual aportará não é conhecida, assim como não se sabe, quando desembarca, de que terra vem. Sua única verdade e sua única pátria são essa extensão estéril entre duas terras que não lhe podem pertencer.<sup>3</sup>

Ao fim da Idade Média “a loucura e o louco tornam-se personagens maiores em sua ambigüidade: ameaça e irrisão, vertiginoso desatino do mundo e medíocre ridículo dos homens”<sup>4</sup>; a loucura assume um papel de

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. 7.ed. Tradução, José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 12. (Para esta obra será utilizada a abreviação HL, seguindo a página referente).

<sup>4</sup> HL, p. 14.

crítica social e moral, no qual adota um lugar no centro das artes plásticas e literárias. Será que o louco conseguirá mostrar a “medíocre realidade das coisas para os orgulhosos”, pois se “a loucura conduz todos a um estado de cegueira onde todos se perdem, o louco, pelo contrário, lembra a cada um sua verdade”.<sup>5</sup>

Deste modo, a loucura na Era Clássica nasce das próprias experiências e, ao relacionar-se com a razão, a loucura vem confirmar o esforço da mesma. “a loucura é um momento difícil, porém essencial, na obra da razão; através dela, e mesmo em suas aparentes vitórias, a razão se manifesta e triunfa. A loucura é, para a razão sua força viva e secreta”.<sup>6</sup> Nessa época Clássica, acontece uma desclassificação da loucura pelo racionalismo. Foi com Descartes que a loucura acaba por ser excluída pelo sujeito que duvida, a loucura é agora impossibilidade de pensamento. Não havendo assim harmonia entre loucura e pensamento,

(...) a loucura não pode mais dizer-lhe respeito. Seria extravagante acreditar que se é extravagante; como experiência do pensamento, a loucura implica a si própria e portanto, exclui-se do projeto. Com isso, o perigo da loucura desapareceu no próximo exercício da razão.<sup>7</sup>

Dominada pelos “detentores da razão”, a loucura agora se faz mais “escravizada” pela Nau dos Loucos. Ainda que a barca tenha naufragado, surge outra menção que institucionalizará a loucura; o decreto da fundação, em Paris, do Hospital Geral.

De fato ele (o louco), continua a vagar, porém não mais no caminho de uma estranha peregrinação; ele perturba a ordem do espaço social. Despojada dos direitos da miséria e de sua glória, a loucura, com a pobreza e a ociosidade, doravante surge, de modo seco, na dialética iminente dos Estados.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> HL, p. 14.

<sup>6</sup> HL, p. 35.

<sup>7</sup> HL, p. 47.

<sup>8</sup> HL, p. 63.

## II - A loucura desclassificada pela racionalidade

A partir da segunda metade do século XVII a loucura é metodicamente internada, este internamento surge com a crise econômica do mundo ocidental. Assim, os pobres, desempregados, desocupados, os indigentes, todos eram internados sem distinção; internados para manter a ordem social. A loucura inserindo-se ao lado da pobreza, passa a constituir também como uma problemática social. O louco em geral se mistura com os "outros", ele é louco dentro de um olhar de uma outra pessoa, justamente por não ter consciência de sua desrazão,

(...) o louco não é reconhecido como tal pelo fato de a doença tê-lo afastado para as margens do normal, mas sim porque nossa cultura situou-o no ponto de encontro entre o decreto social do internamento e o conhecimento jurídico que discerne a capacidade dos sujeitos de direito.<sup>9</sup>

Nesta época, deu-se início ao grande enclausuramento clássico, uma ordem de repressão, pois Foucault adverte que estes hospitais não tratam da recuperação do louco e nem das questões da essência da loucura. Mas sim da exclusão dos indivíduos considerados associais, perigosos. O louco é considerado um estrangeiro aos olhos da razão e da moral, sendo também desclassificado, excluído da sociedade. O Louco é classificado como desatino, desrazão, ausência da razão, negatividade. Tal caracterização conduz ao internamento, pois: "Enquanto sujeito de direito, o homem se liberta de suas responsabilidades na própria medida em que é um alienado; como ser social, a loucura o compromete nas vizinhanças da culpabilidade".<sup>10</sup>

A divisão entre razão e desrazão faz do louco um inimigo a ser dominado. Essa ruptura remete à consideração do louco como autor de uma culpa moral, se julgando imoral, irracional. Assim, "a loucura se vê ligada a uma experiência ética e a uma valorização moral da razão; mas, ligada ao mundo animal e a seu desatino maior, ela toca em sua inocência monstruosa".<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> HL, p. 133.

<sup>10</sup> HL, p. 130.

<sup>11</sup> HL, p. 161.

### III – A loucura e suas formas de consciência

Então, no século XVII e XVIII, há um “agrupamento” das quatro formas de consciências mencionadas por Foucault na introdução da segunda parte da *História da Loucura*, no qual é exposto que entre tais consciências há uma certa correspondência, “cada uma das quatro formas de consciência da loucura indica uma ou várias outras que lhe servem de constante referência, justificativa ou pressuposto”.<sup>12</sup> A primeira é a *consciência crítica*, que faz uma diferenciação entre a loucura e a razão, com isso geram-se conflitos justamente por nada garantir que de um lado está a razão e do outro a loucura. A segunda é a *consciência prática* que se localiza estabelecida por um grupo social, a loucura é uma ameaça à ordem. A terceira é a *consciência enunciativa*, que têm a loucura como algo presente, algo experimentado antes de qualquer juízo. A loucura é reconhecida como um reconhecimento anterior à não-loucura. A quarta, é a *consciência analítica* ou reflexiva pelos seus modos de aparição, pois funda uma possibilidade de um saber objetivo da loucura. Observadas separadamente, Foucault deixa claro que há reciprocidades entre elas e nenhuma se faz isoladamente.

A experiência se justifica, explica e deixa claro a unidade entre ambas; é a experiência da desrazão. É a desrazão quem vai estender uma secreta coerência entre duas regiões “separadas”. Na Idade Clássica, a famosa “idade da razão” surge o ponto forte do “cogito” cartesiano, então a desrazão nesta época foi uma forma de investir na loucura. E foi aí que se observou o “máximo” e o “mínimo” da desrazão. “Máximo” por ser contradição da razão; e “Mínimo”, por ser pólo contrário à razão no sentido de negação, que desvanece o “outro”. Foucault diz que:

Esse máximo e esse mínimo de risco, aceito pela cultura clássica, com a loucura é exatamente aquilo que a palavra ‘desrazão’ designa: o avesso simples, imediato da razão, logo percebido; e essa forma vazia, sem conteúdo nem valor, puramente negativa, na qual só figura a marca de

<sup>12</sup> HL, p. 170.

uma razão que acaba de refugiar-se mas que continua a ser, para o desatino, a razão de ser daquilo que ele é.<sup>13</sup>

Percebe-se desta forma, uma valorização do que a loucura vem deixar de exercer, ou seja, pela razão há a decisão de não usar a razão. Assim, o que se avaliaria no louco é a presença ou não da razão. A independência, a estranheza, a cisão na época clássica dos níveis das teorias sobre a loucura e das práticas com relação aos loucos é a tese da *História da Loucura*.

De um modo geral, o internamento que surgiu na Era Clássica, representou apenas uma anulação da loucura num sentido de tentar excluir essa manifestação do não-ser. A loucura sendo e tendo fenômenos negativos, ela irá abranger diversas figuras para se manifestar dentro desta prática da desrazão. De acordo com o capítulo "Figuras da Loucura", Foucault coloca que a desrazão pode se mostrar como demência, sendo também considerada mania e melancolia, e num sentido mais concreto, a loucura pode se contextualizar com classificações de histeria e hipocondria, no qual é dentro dessas estruturas de loucura que tornar-se-á possível a "psiquiatria científica".

Num primeiro momento pode-se dizer que nasce a "psiquiatria da observação", cujo objetivo é de organizar possibilidades de cura da loucura. São procuradas diversas formas de cura: remédios, purificação total (transfusão sanguínea), café (reduz a impureza), produtos saponáceos (purificação), banhos frios, máquinas giratórias, músicas etc. Dentro dessas inúmeras possibilidades de cura da loucura, há, já na segunda metade do século XVIII a reorganização da experiência da loucura.

E é exatamente aí que nasce a psicologia. Não como verdade da loucura, mas como indício de que a loucura é agora isolada de sua verdade que era o desatino e de que doravante ela não será mais que um fenômeno à deriva, *insignificante*, na superfície indefinida da natureza. Enigma sem outra verdade senão aquilo que a pode reduzir.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> HL, p. 176.

<sup>14</sup> HL, p. 337.

A pretensão da psicologia é limitada no que se diz respeito em manter o louco incomunicável, sem expressão. É nesse ponto que se estabelece a separação entre a loucura e a razão.

Portanto, a Idade Clássica coloca à loucura um papel de razão, mas em sentido oposto; é a imoralidade que se mostra, além da punição e repressão da loucura, no qual sempre julgada pela razão. Essa cisão de loucura e razão faz a constituição da loucura como “doença mental”. Foi necessariamente a condição da loucura como desrazão que permitiu classificá-la como “doença mental”.

Na loucura, o homem é separado de sua verdade e exilado na presença imediata de um ambiente em que ele mesmo se perde. Quando o homem clássico perdia a verdade, é porque era rejeitado para sua existência imediata onde sua animalidade causava devastação, ao mesmo tempo em que aparecia essa decadência primitiva que o indicava como originalmente culpado. Quando se falar agora de um homem louco, será designado aquele que abandonou a terra de sua verdade imediata, e que se perdeu.<sup>15</sup>

#### IV – A loucura como doença mental

Durante a Modernidade, a loucura seria personificada pela doença mental, aproximando-se assim da própria razão. “não se deve considerar ‘o louco como absolutamente privados da razão’ ”.<sup>16</sup> O sujeito movido pela desrazão representaria um rompimento deliberado para com a razão ou para com aquilo que seria o seguimento de uma regra. A razão contém limites, regras, seria um exercício ou uma conduta. Abdicando-se de seguir regras, tornar-se-ia desrazão.

A loucura é constituída como doença mental, ainda que sobreviva uma experiência fundamental da loucura. Observa-se que a constituição

<sup>15</sup> HL, p. 377.

<sup>16</sup> HL, p. 468.

da loucura como doença mental não é feita por nenhuma ciência. A construção desse objeto (doença mental), acontece simultaneamente com a constituição do que é a razão numa concepção contemporânea.

A inocência do louco é garantida pela intensidade e pela força desse conteúdo psicológico. Acorrentado pelas forças de suas paixões, arrebatado pela vivacidade dos desejos e das imagens, o louco se torna irresponsável; e sua irresponsabilidade é assunto de apreciação médica, na medida mesma em que resulta de um determinado objetivo. A loucura de um ato se mede pelo número de razões que o determinaram... Dado que na loucura o homem descobre sua verdade, é a partir de sua verdade e do fundo mesmo de sua loucura que uma cura é possível.<sup>17</sup>

De um modo geral Foucault evidencia a transformação da loucura em doença mental, passando por momentos, no qual o louco é lançado à deriva das naus dos insensatos, estabelecendo como prática de exclusão (Renascimento). Houve momentos que a loucura foi julgada pela razão, reprimida e punida com a fundação dos Hospitais Gerais, chegando a ser qualificada como uma desrazão, ou seja, o contrário da razão (Idade Clássica). Posteriormente a loucura se estabelece como doença mental, onde ser louco é não ser racional (Modernidade). Embora é relevante evidenciar que será dentro da exclusão da loucura que se constituirá a razão.

A loucura, de uma certa forma, se faz como experiência originária, crucial e essencial. A razão, ao invés de descobrir, encobriu, dominou, ocultou, e mascarou, embora não a tenha destruído totalmente por ter-se mostrado ameaçadora e perigosa.

## **Conclusão**

Dentro dos aspectos históricos percorridos, observa-se que a “Nau dos Loucos” seria a experiência trágica da Renascença, pois os loucos eram passageiros abandonados à mercê dos desejos do mar. Nesta fase a

---

<sup>17</sup> HL, p. 513.

loucura está acoplada ao homem, entre seus sonhos e suas utopias; aqui o mal é um defeito, e a loucura é deslocada para um universo moral. Nessa época a experiência da loucura irá se dividir em tragédia e crítica, separando-se cada vez mais, estabelecendo um vazio que não será mais preenchido. Com a representação do que seria a loucura dentro de uma experiência trágica, a loucura é vista como tragédia; de outra forma ela irá desenvolver um sentido mais crítico, ou seja, à loucura em seu sentido de consciência se ocupando num universo de discurso. Parece-me que a atitude crítica a que se refere é muito mais desejada do que frequentemente alcançada.

Então, na Idade Clássica, com a vinda das instituições como o Hospital Geral, o louco se torna um excluído dentro da ordem econômica e social da sociedade burguesa. Essas internações que abrigavam todos os criminosos, desempregados, pobres e qualquer tipo de ser não-social, se fizeram necessária para compreender que a loucura agora é julgada pela razão. Observando, portanto uma predominância da consciência crítica nesta fase.

Só na Modernidade, houve novas instituições criadas notadamente para os loucos; e essa experiência da loucura de hoje, pode-se dizer “a loucura do artista moderno”, se faz na ausência do trabalho da arte, no vazio; é pela mediação da loucura que o mundo se torna culpável.

A consciência crítica dentro das análises médicas, filosóficas, científicas e morais não deixará a consciência trágica ficar de vigilância; a experiência trágica se mostra quando o mundo se torna hospitaleiro para com a loucura. Foucault faz uma abordagem pela arte, pelo artístico não-racional que justifica a razão, ele fala de um modo geral sobre o nosso modo de sermos racionais, admitindo uma correlação com a loucura:

Artifício e novo triunfo da loucura: esse mundo que acredita avaliá-la, justificá-la através da psicologia, deve justificar-se diante dela, uma vez que em seu esforço e em seus debates ele se mede por obras desmedidas como a de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. E nele não há nada, especialmente aquilo que ele pode conhecer da loucura, capaz de assegurar-lhe que essas obras da loucura o justificam.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> HL, p. 530.

É necessário resgatar Nietzsche, Van Gogh e Artaud, porque eles permitem à Foucault desempenhar um pensamento originário da loucura, mostrando que mesmo a arte sem compromisso com a razão, o louco não é só aquele que é incapaz.

De um modo geral, Foucault faz uma crítica à razão, ressaltando que “não pode haver na nossa cultura razão sem loucura”.<sup>19</sup> Pode-se concluir que a loucura sendo um objeto construído e se mostrando em diferentes estágios, “ela está ligada à possibilidade da história”.<sup>20</sup> Ficando clara a separação e ligação entre razão e loucura, no qual a razão se autodetermina pelo confronto do que ela não é, e a loucura tenta de uma certa forma mostrar sua verdade. Somente a partir disso se pode procurar uma possível cura, em que, essa estrutura de sentido e não-sentido, essa reciprocidade, ligação de fatos; isso nos leva a compreender que “razão sem loucura” seria o mesmo que dizer “um homem sem sua verdade”, pois o racional admite uma correlação com a loucura, não ser louco é ser louco de outra forma.

### **Bibliografia**

- BILLOUET, Pierre. *Foucault*. Tradução, Beatriz Sidou. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- CUNHA, Maria Helena Lisboa da. *Nietzsche espírito artístico*. Londrina: Cefil, 2003.
- DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 1.ed. Tradução, Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. 8.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. – (Coleção tópicos).

---

<sup>19</sup> PREF, p. 144.

<sup>20</sup> PREF, p. 145.

- FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. 7.ed. Tradução, José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Prefácio (Folie et déraison)*, in: *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I)*. Tradução, Vera Lúcia A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault: uma introdução*. Trans / Form / Ação, São Paulo, Universidade Estadual Paulista. V. 3: 127-40, 1980.
- NALLI, Marcos Alexandre Gomes. *Foucault e a Fenomenologia: Uma Leitura da Proto-Arqueologia e de Histoire de La Folie (1954-1961)*. Tese (doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. São Paulo, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*. 2.ed. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

# UM CAMPO ABERTO PARA ACRIAÇÃO NA OBRA DE GILLES DELEUZE

TIAGO DA CUNHA FERNANDES<sup>1</sup>

"A aranha passa a vida  
tecendo cortinados  
com o fio que fia  
de seu cuspe privado"  
*João Cabral de Melo Neto*

## 1 - UM TERRITÓRIO DELEUZIANO

As vias deleuzianas são, à primeira leitura, um tanto enigmáticas. Talvez por sua tentativa em transformar os conceitos filosóficos, que trazem consigo a dificuldade da abstração, em conceitos *pedagógicos*, o que no caso exige novos instrumentos de linguagem; ou talvez por serem vias traçadas pela mais profunda solidão em um deserto a princípio despovoado, pois só nestas condições se encontrará espaço para criar.

Deleuze insiste na reconciliação com a solidão como maneira fundamental para se tornar criativo. Não será preciso dizer que esta condição implica uma repulsa por qualquer tipo de discussão, pela opinião pública e por todas as conversas que exijam uma conclusão consensual, a favor de

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Salesiana.

uma realidade propícia à experimentação. “Quando se trabalha, a solidão é, inevitavelmente, absoluta. (...) É do fundo dessa solidão que se pode fazer qualquer encontro. Encontram-se pessoas (e às vezes sem as conhecer nem jamais tê-las visto), mas também movimentos, idéias, acontecimentos, entidades.”<sup>2</sup>

Parece esta uma das intenções de Deleuze: despertar o leitor, ou o aluno, para a construção de um ambiente favorável à criação singular, lá, por trás desta aparente constância ordenada e povoada por conceitos universais, *entre* as noções de início e fim, onde não há imposição do verbo *ser*, mas a realização da conjunção *e... e... e...:* o puro deserto, aquilo que Deleuze chama de espiritual.

Deleuze encontrará, no âmbito do estado solitário, a *peça motriz da máquina literária* de Kafka: as cartas. Através delas o escritor consegue conquistar uma *linha de fuga* em seu quarto e uma força descomunal para a criação literária.

Kafka inicia um fluxo de cartas entre ele, Felícia e Milena com o intuito de substituir a necessidade de ir fisicamente até as remetentes. “Substituir o amor pela carta de amor (?). Desterritorializar o amor. Substituir o *contrato conjugal* tão temido por um *pacto diabólico*.”<sup>3</sup> Maquinar cartas sem intenção alguma de sinceridade, mas simplesmente por *funcionamento*. Este mecanismo ao permitir o distanciamento do sujeito de enunciação irá fornecer-lhe condições para criar sem ser objetado ou concordado, pois não há uma relação marcada pela vontade comum entre os remetentes (como numa amizade grega), o que possibilita a Kafka manter uma continuidade em suas cartas enviadas e a realização de seu desejo de escrever. Visto isso, o maquinar cartas funciona como uma engrenagem na máquina literária de Kafka; uma peça motriz.

Deleuze analisa esse desejo de expressar-se o relacionando ao vampirismo. Kafka é comparado ao Drácula, um *Drácula por cartas*. Existe

<sup>2</sup>•G. Deleuze e C. Parnet, *Diálogos*, Escuta, p.14.

<sup>3</sup>•G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka: por uma literatura menor*, Imago, p.44.

nele, anorético, uma insuficiência sanguínea que será suprida pela carta-morcego. A força que Kafka extrai dessa relação constitui o *pacto diabólico*, a respeito do qual afirma ele que *a criação literária é um salário para o serviço do diabo*.

Mas este funcionamento (substituir o ir pelo envio de cartas, alimentar-se delas, realizar o desejo de se expressar...) Deleuze divide em três características; o *sujeito de enunciação como forma de expressão que escreve a carta e um sujeito de enunciado do qual a carta fala* (há aqui um desdobramento); o *mais profundo horror do sujeito de enunciação será apresentado como um obstáculo exterior que o sujeito de enunciado, confiado à carta, se esforçaria a todo custo para vencer* (substituir o destino por uma destinatária); e a terceira característica, *esse uso ou essa função das cartas não impede à primeira vista um retorno da culpa*: quando o feitiço se volta contra o feiteiro.

A primeira característica concerne ao *pacto diabólico* e ao *vampirismo*. O sujeito de enunciado toma para si o movimento, tornando-o fictício. Não é Kafka que vai até Felícia, mas a carta kafkiana. Neste ponto há uma conexão com a segunda característica: o horror, aquilo que atormenta Kafka, será transferido ao sujeito de enunciado, o qual estará incumbido de resolvê-lo (como manter o sujeito de enunciação distante daquilo condenado por ele; a conjugalidade?). Há uma reciprocidade paradoxal entre os dois sujeitos, pois aquilo que amedronta Kafka é exatamente o que lhe estimula a criar.

“Esse método tem várias vantagens: permite colocar a inocência do sujeito de enunciação, já que aí ele nada pode, e nada fez; a inocência também do sujeito de enunciado, já que ele fez todo o possível; e depois até a inocência do terceiro, do destinatário (mesmo você, Felícia, você é inocente); e por fim esse método torna as coisas piores do que se uma destas instâncias, ou todo mundo, fosse culpado.”<sup>4</sup> Mas, mesmo que haja um retorno da culpa (terceira característica), um *retorno familiar ou conjugal*

<sup>4</sup>•*Idem*, p. 48.

*edipiano*, estará ele ligado ao sujeito de enunciado, pois o pacto é diabólico em toda sua inocência. Deleuze ironiza dizendo que não se compreende nada por pacto diabólico se se acredita que ele inspira culpa naquele que o assina (*Fausto* é admirado por Kafka neste sentido, segundo o autor).

Mas Kafka ainda corre o risco de todo seu trâmite voltar contra ele próprio, o sujeito de enunciação: enquanto se sentia aliviado da conjugalidade, suas cartas viraram pistas que levaram Felícia ao seu encontro. “O perigo não é o sentimento de culpa como neurose, como estado, mas o julgamento de culpa como Processo.”<sup>5</sup> Quando Kafka é desvendado e ao mesmo tempo julgado por sua destinatária (*as Cartas a Felícia retornam em “Processo no Hotel”, com todo um tribunal, família, amigos, defesa, acusação*) cessam-lhe as forças para criar, e há aí uma interrupção em sua escrita.

Pode-se concluir daí a necessidade de Kafka em manter-se na sua solidão criativa; criar seu deserto para depois povoá-lo, nem que para isso seja preciso tornar-se um *corpo-sem-órgãos* em seus relacionamentos; um sujeito duplicado que em uma de suas formas (de expressão) é causa de si mesmo, no momento em que ocupa a outra forma (de conteúdo).

Ao subtrair de si um sujeito, este irá dar condições à continuação de seu desejo de escrever. Kafka *desterritorializa* a noção que se pode ter dele diante dos padrões de uma *língua maior* para colocar em variação (ou diminuir) uma maneira de escrever, a qual Deleuze chamará de *literatura menor*. “O princípio das entradas múltiplas impede somente a entrada do inimigo, o Significante, e as tentativas para interpretar uma obra que se propõe à experimentação.”<sup>6</sup> Neste sentido, é vã a análise dos textos kafkianos através de princípios lógicos de validade discursiva, característicos de uma linguagem majoritária.

<sup>5</sup>•*Idem*, p. 50.

<sup>6</sup>•*Idem*, p. 07.

## 2 - O problema dos pressupostos

Uma linguagem menor diferencia-se de uma maior como o Amante diferencia-se do Amigo - usando exemplos deleuzianos. A amizade está impressa na palavra filosofia e marca um relacionamento de concordância entre filósofos a respeito de um conceito. Este conceito é fundado em torno da noção de uma *boa vontade comum*: o filósofo tem naturalmente vontade do verdadeiro, pressuposto este que condiciona seu pensamento através de um método utilizado para superar as confusões exteriores e distinguir aquilo que *é* do que *não é*, constituído por uma avaliação validada naquilo que em comum se pressupõem ser uma ordem do pensamento.

Desta forma o pensamento adquire uma constância que lhe enquadra em condições estabelecidas. A crítica de Deleuze consiste em demonstrar que esta constância obtida pela verdade só se edifica arbitrariamente e abstratamente enquanto se funda na boa vontade de pensar. “Apenas o convencional é explícito. Razão pela qual a filosofia, como a amizade, ignora as zonas obscuras em que são elaboradas as forças efetivas que agem sobre o pensamento, as determinações que nos forçam a pensar. Não basta a boa vontade nem um método bem elaborado para ensinar a pensar, como não basta um amigo para nos aproximarmos do verdadeiro. Os espíritos só se comunicam no convencional; o espírito só engendra o possível. Às verdades da filosofia faltam a necessidade e as marcas da necessidade. De fato, a verdade não se dá, se trai; não se comunica, se interpreta; não é voluntária, é involuntária.”<sup>7</sup>

A boa vontade de pensar coloca a inteligência como algo precedente, como a condição única que possibilita encontrar por si mesma as verdades lógicas; anterior às pressões que surgem de fora. Ela é voluntária por conferir às suas buscas uma decisão premeditada, abstrata por ser elaborada através de um exercício lógico que se põe como único possível e trata toda exterioridade com sua indiferença, característica da filosofia.

---

<sup>7</sup>•G. Deleuze, *Proust e os signos*, Forense Universitária, p.89.

Em contrapartida o Amante está sensivelmente aberto ao que lhe força a pensar, àquilo que violenta e tira-lhe de seu estado abstrato: o signo. Diferentemente daquele que busca as verdades por si, que duvida de tudo para falsamente apresentar uma verdade sem pressupostos, ele quer o absurdo, o incompreensível. A importância não é dada ao comunicável, mas ao interpretável. Neste sentido a inteligência ocupa um segundo plano e aquilo que promove o pensamento, o de fora, o que lhe surpreende, o signo, a primeira instância.

A linguagem maior, portanto, é caracterizada por seus pressupostos implícitos que formam uma imagem do pensamento geral. Esta característica confere à linguagem uma constância fundada nos princípios lógicos que determinam por contingência os objetos: isto é uma cadeira, aquilo não é uma mesa etc. Há nesta relação uma predominância do verbo ser, que sempre se movimentará com seu oposto. Neste caso ignora-se as possibilidades segmentarias que estão entre este processo de movimentação e tudo o que é percebido resume-se pela abstração negativa da determinação.

Mas dentro desta constância que oscila entre o que é e o que não é há a possibilidade de se extrair variáveis, segmentos que não se negam necessariamente, mas que compõem planos diferentes. “Sempre houve uma luta na linguagem entre o verbo ‘ser’ e a conjunção ‘e’, entre *é* e *e*. Esses dois termos só se entendem e só se combinam aparentemente, porque um age na linguagem como uma constante e forma a escala diatônica da língua, ao passo que o outro coloca tudo em variação, constituindo linhas de um cromatismo generalizado”.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup>•G. Deleuze e F. Guattari, *Mil Platôs*, Vol. II, Editora 34, p. 42.

# RELAÇÕES INSTRUMENTAIS E LIBERDADE EM HEGEL<sup>1</sup>

TÚLIO PAIVA GALVÃO<sup>2</sup>

---

## Introdução

Nas linhas que se seguem, pretendemos mostrar como, no direito jurídico – na *Filosofia do Direito* –, que se constitui como o menor estágio de realização do conceito de vontade livre, as relações que se desenvolvem entre os indivíduos não são intersubjetivas, mas apenas instrumentais. O que significa que, na sociabilidade jurídica, uma pessoa não é um fim em si mesmo para outra pessoa, mas um mero meio para se adquirir e se conservar propriedade.

Para entendermos porque o direito jurídico é o primeiro patamar da realização da liberdade e, assim, o mais pobre – embora seja uma condição necessária para sua efetivação –, devemos iniciar o nosso percurso pelo estudo do conceito de vontade livre, dos seus momentos, e do modo como eles se conectam. Essa análise nos permitira entender porque a efetivação da liberdade tem que ter um primeiro momento de realização, e porque esse é o mais abstrato.

---

<sup>1</sup> Essa comunicação é parte de uma pesquisa financiada pela FAPESP e orientada pelo Prof. Dr. Marcos Lutz Muller, do Depto. de Filosofia da Unicamp.

<sup>2</sup> Graduando em Filosofia pela Unicamp.

## O conceito de vontade livre

A capacidade de abstrair de todo conteúdo e se refletir em si mesma é própria à vontade, que, nessa identidade consigo sem nenhuma determinação, é universal<sup>3</sup>. A vontade não é apenas essa infinitude negativa; igualmente sai ela de sua indeterminação, dá-se um conteúdo e se põe como finita em um conteúdo particular<sup>4</sup>. Que a universalidade da vontade não se confunda com a sua particularidade faz do momento universal algo de finito, ao lado da particularidade, e, portanto um particular<sup>5</sup>. É claro portanto que se não houver uma síntese entre esses dois momentos, a vontade contém um limite. Para o senso comum que faz afirmações externas às coisas sem que os predicados se mostrem como o movimento imamente delas, não há nenhum critério que permita afirmar se a vontade pode ou não conter tal limite; mas se tivermos em vista a sua gênese a partir do Espírito, aquela síntese faz-se necessária<sup>6</sup>. Porém ainda é insuficiente uma determinação da universalidade, na qual ela se põe como particular e deixa de ser universal; é imprescindível que a vontade permaneça em si mesma no seu outro – a determinidade finita –, que ao se determinar no particular ela não cesse de ser universal. Esse terceiro momento é a singularidade da vontade<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> „... das Element der reinen Unbestimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher... jeder... bestimmter Inhalt aufgelöst ist...“ (GRL §5).

<sup>4</sup> „Ebenso ist Ich das Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, Bestimmen und Setzen einer Bestimmtheit... das absolute Moment der Endlichkeit oder Besonderung des Ich“ (GRL §6).

<sup>5</sup> „... weil es die Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, ist es selbst nicht ohne die Bestimmtheit; und als ein Abstraktes, Einseitiges zu sein, macht seine Bestimmtheit, Mangelhaftigkeit und Endlichkeit aus“ (GRL §6 Zu.).

<sup>6</sup> „Ist doch diese, gerade insofern sie abstakt dem Besonderen gegenübersteht, selbst ein Besonderes. Die Dialektik beider Bestimmung macht eine Synthese erforderlich: Diese ist nach Hegel die Einzelheit“. Hösl, Vittorio, *Das Abstrakte Recht*, In Jermann, C. (ed.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart – Bas Canstatt: Frommann-holzbog, 1987, pg. 61.

<sup>7</sup> „... aber dieses Allgemeines bestimmt sich, und insofern ist es nicht mehr bei sich, sondern setzt sich als ein Anderes, und hört aus das Allgemeine zu seyn. Das Dritte

Nenhum dos momentos da vontade livre deixa de ser o todo da vontade, porque em cada um deles – a universalidade abstrata, a particularidade e a singularidade – o todo do conceito está presente, desde seu momento universal indeterminado até o seu retorno a si, a partir de sua determinidade, como singularidade; essa é exatamente a configuração do conceito subjetivo<sup>8</sup>. É nessa medida que nos colocamos em condição de discernir qual das espécies de vontade estão em consonância com o seu conceito. Apresentam os três momentos tanto o desejo quanto o arbítrio, mas sem que a composição seja conceitual. A falha do desejo repousa no fato de o seu conteúdo particular ser imediato, dado não pela universalidade do ‘meu’, mas pela natureza, ainda que a singularidade esteja presente enquanto decisão que rompe o conflito entre as várias determinadas imediatas<sup>9</sup>. No que tange ao arbítrio, progride-se em direção à autodeterminação; sua universalidade abstrai das particularidades imediatas e escolhe entre elas – singularidade -, as quais, todavia, são ainda dadas<sup>10</sup>. Nenhuma dessas vontades conseguiu montar o quebra cabeça daqueles momentos; apenas a vontade que quer a si mesma como livre realiza a interação perfeita entre eles. Nela não há diferença entre a forma e conteúdo da vontade; a vontade livre é o seu próprio conteúdo, sua meta, de

---

ist nun, daß er in seiner Beschränkung, in diesem Anderen bei sich selbst sey, daß indem es sich bestimmt, es dennoch bei sich bleibe und nicht aufhöre das Allgemeine festzuhalten...“ (GRL §7 Zu.)

<sup>8</sup> „... ist jedes jener Momente so sehr ganzer Begriff, als bestimmter Begriff, und als eine Bestimmung des Begriffs“ (Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil, p.36).

<sup>9</sup> „Die Bestimmungen des Unterschieds, welchen der sich selbst bestimmende Begriff im Willen setzt, erscheinen im unmittelbaren Willen ein unmittelbar vorhandener Inhalt, - es sind die Triebe, Begierden, Neigungen, durch die sich der Wille von Natur bestimmt findet“ (GRL §11).

<sup>10</sup> „Der endliche Wille... als unbestimmtes nicht an diesen oder jenen Inhalt, gebunden ist. Derselbe ist insofern für die Reflexion des Ich in sich nur ein Möglicher, als der Meinige zu sein oder auch nicht, und Ich die Möglichkeit, mich zu diesem oder einem andern zu bestimmen, - unter diesen für dasselbe nach dieser Seite äußern Bestimmungen zu wählen“ (GRL §14).

tal modo que em sua particularização, sua determinação, ela permanece em si mesma, nega a sua finitude e retorna a si mesma<sup>11</sup>.

Querendo a si mesma como livre, o ser-aí que a vontade tem que se dar é a própria vontade livre, ou seja, a vontade livre tem que ser objetiva. Aportamos aqui no conceito de direito, a saber, a vontade objetiva. Miramos apenas o conceito de direito, terminamos de observar a sua gênese; a partir daí o conceito tem que se expor, desenvolver as suas próprias notas até se efetivar como idéia. Desenvolvimento imanente e, conseqüentemente, sistemático, que será o objeto de estudo da ciência do direito<sup>12</sup>. O ponto inicial do sistema não é arbitrário. Na mesma freqüência do conceito subjetivo, o começo imediato do sistema da vontade livre reflete o princípio daquele. Ele é universalidade concreta, que inclui todos os seus momentos; mas, imediatamente, essa universalidade não possui qualquer determinação, tratando-se de uma universalidade meramente abstrata<sup>13</sup>. A esta universalidade abstrata da vontade livre, corresponde, como a primeira espécie de singularidade das *Grundlinien*, a pessoa jurídica – ela será seguida pelo sujeito moral, o membro da família, o homem e o cidadão, que aparecerão nas esferas superiores de efetivação do direito.

### Singularidade excludente e propriedade

A pessoa, cuja vontade tem como conteúdo uma mera universalidade abstrata, é uma singularidade que abstrai de todo e qualquer conteúdo

---

<sup>11</sup> „Indem er die Allgemeinheit, sich selbst, als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstände und Zweck hat, ist er nicht nur der an sich, sondern ebenso der für sich freie Wille – die wahrhafte Idee“ (GRL §21).

<sup>12</sup> „Die philosophische Rechtswissenschaft hat die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstand“ (GRL §1)

<sup>13</sup> „Zuerst ist er reiner Begriff, oder die Bestimmung der Allgemeinheit“ (Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil, pg.36).

particular de sua vontade<sup>14</sup> – embora ela tenha essas determinações, consideradas como externas. Temos em vista, assim, um indivíduo pré-social, cujo conteúdo da vontade não faz referência a qualquer relação social, a nenhum teor ético; assim ocorre porque a vontade da pessoa abstrai de todo conteúdo particular, inclusive o que se refere à vontade de outras pessoas<sup>15</sup>. Isso não significa que a pessoa não tenha nenhuma determinidade, afinal a indeterminidade se opõe à determinidade; sendo, portanto, a liberdade de abstrair de todos e qualquer conteúdo a característica fundamental da pessoa. De fato, na esfera do direito abstrato, não há relações intersubjetivas, em que a vontade de uma pessoa seja um fim para a vontade de outra pessoa, pois todo conteúdo social está apagado de sua vontade. Contudo, uma pessoa não pode se opor à liberdade de outro indivíduo, porque isso contraria o seu próprio conceito, já que toda e qualquer pessoa tem a mesma e única determinação, a indeterminidade absoluta, não havendo, portanto, nenhuma diferença entre pessoas<sup>16</sup>; a ação de uma pessoa contra a liberdade de outra pessoa seria uma ação contra a sua própria liberdade. Assim, as únicas relações que existem entre essas singularidades são proibitivas, e, por isso, o imperativo jurídico consiste apenas na proibição de se interferir na liberdade alheia: „Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit... Das Rechtsgebot ist daher: sey eine Person und respektire die andern als Personen“ (GRL §36).

Porque o conteúdo da vontade da pessoa abstrai de todo conteúdo particular, ela mantém uma relação apenas negativa com a realidade externa que se encontra diante dela; daí porque ela, na sua autoconsciência infinita – na qual é objeto para si mesma-, sente a restrição de ser mera-

<sup>14</sup> „Die Allgemeinheit dieses für sich freien Willens ist die formelle, die selbstbewusste sonst inhaltslose einfache Beziehung auf sich in seiner Einzelheit“ (GRL §35).

<sup>15</sup> „In Beziehung auf die konkrete Handlung... und sittliche Verhältnisse ist gegen deren weitem Inhalt das abstrakte Recht nur eine Möglichkeit...“ (GRL §38).

<sup>16</sup> „In der Persönlichkeit sind die Mehrern Personen... wo noch kein solcher Unterschied Statt findet, gleich... die Person ist als das Abstrakte eben das noch nicht Besondere und in bestimmtem Unterschiede Gesetz“ (GRL §49).

mente subjetiva, diante dessa realidade externa. Ela precisa, então, dar uma esfera externa, um ser-aí, à sua liberdade, para ser objetiva - de acordo com o conceito de vontade livre que quer a si mesma como livre<sup>17</sup>.

Certamente esse ser-aí que será submetido à universalidade da vontade não pode ser uma outra pessoa, porque isso estaria em oposição ao imperativo jurídico. A singularidade imediata tem como determinidade de sua vontade apenas a indeterminidade e a imediatez, de tal forma que o objeto da vontade tem que ser algo externo à mesma. Sendo diferente da pessoa e, portanto, do espírito, aquele ser-aí deve ser algo sem vontade, não livre, exterior nele mesmo<sup>18</sup>, ou seja, algo da natureza, pois a natureza é a idéia na sua exterioridade, o não-livre em geral<sup>19</sup>. Porque aqui a vontade é indeterminada, também o seu ser-aí é sem nenhuma determinação; a natureza apropriada é uma coisa em geral<sup>20</sup>. Fazendo dela o seu fim, a pessoa a torna o ser-aí de sua vontade, dá-lhe um conteúdo espiritual, tornando-a uma manifestação do espírito; é por isso que a pessoa tem um direito absoluto de apropriação sobre todas as coisas, apesar de ser contingente obtê-las. O caráter singular excludente da vontade - ela abstrai de todo conteúdo particular e de toda relação intersubjetiva - tem

<sup>17</sup> „Die beschließende und unmittelbare Einzelheit der Person verhält sich zu einer vorgefundenen Natur, welcher hiermit die Persönlichkeit des Willens als ein Subjektives gegenübersteht, aber dieser als in sich unendlich und allgemein ist die Beschränkung, nur subjektiv zu sein, widersprechend und nichtig. Sie ist die Thätige, sie aufzuheben und sich Realität, oder, was dasselbe ist, jenes Daseyn als das ihrige zu setzen“ (GRL §39).

<sup>18</sup> „Das von dem freien Geiste unmittelbar verschiedene ist für ihn und an sich das Aeußerliche überhaupt... ein Unfreies...“ (GRL §42).

<sup>19</sup> „Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseyns ergeben. Da die Idee so als das Negative ihres selbst oder sich äußerlich ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee... sondern die Äußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist“ (Enz. §247).

<sup>20</sup> „Weill die Person der... Wille in dieser ersten noch ganz abstrakten Bestimmung ist, so ist dieß von ihm Unterschieden, was die Sphäre seiner Freiheit ausmachen kann, gleichfalls als das von ihm unmittelbar Verschiedene und Trennbare bestimmt“ (GRL §41).

que ser conservado na sua exteriorização, sendo a propriedade, na qual ela se objetiva, somente propriedade privada<sup>21</sup>.

### **O reconhecimento da propriedade como minha**

A minha propriedade é ser aí tanto exterior quanto ser-aí da minha vontade; enquanto minha propriedade é para o outro, ele não pode se apropriar dela na medida em que ele deve respeitar a liberdade dos outros indivíduos; mas não enquanto mero ser aí exterior. Assim, para que eu seja proprietário efetivamente é necessário que o outro reconheça minha vontade aí objetivada<sup>22</sup>. É o crescente reconhecimento por outra pessoa da minha propriedade como ser-aí da minha vontade que perpassa o desenvolvimento das várias formas de relação entre minha vontade e a minha propriedade, desde a tomada de posse até o contrato.

Se a propriedade se apresenta ao outro como diferente da minha vontade, a outra vontade não sabe necessariamente que minha vontade está na coisa, de tal forma que minha vontade não se objetivou perfeitamente na propriedade, sendo passível de apropriação por outra pessoa. Quanto maior é a identidade entre minha vontade e a coisa, tanto maior é o reconhecimento do 'meu' na propriedade por outro singular excludente. O que há de diferente entre mim e a coisa diz respeito às qualidades das coisas que constituem sua particularidade, seu caráter próprio. Quanto menos qualidades a coisa possui, tanto menor é a diferença entre ela e minha vontade na perspectiva dos demais indivíduos<sup>23</sup>. A qualidade su-

---

<sup>21</sup> „Da mir im Eigentum mein Wille als persönliches, somit als Wille des Einzelnen objektiv wird, so erhält es den Charakter von Privateigentum“ (GRL §46).

<sup>22</sup> „Mein innerer Willensaktus, welcher sagt, dass Etwas mein sey, muß auch für Andere erkennbar werden. Mache ich eine Sache zur meinigen, so gebe ich ihr dieses Prädikat, das an ihr in äußerlicher Form erscheinen, und nicht bloß in meinem inneren Willen stehen bleiben muss“ (GRL 51 Zu.).

<sup>23</sup> „Wenn ich und die Sache zusammenkommen, so muß, damit wir identisch werden, einer seine Qualität verlieren“ (GRL §59 Zu.)

primida é a quantidade. Assim, quanto mais a coisa é quantitativa e universal, menores são as diferenças entre ela e minha vontade, sendo mais efetivo o ser-aí de minha vontade. É por isso que a forma mais simples de propriedade é a tomada de posse, pois nela a relação positiva com a corporalidade da coisa tem como correlato as particularidades da propriedade, suas qualidades<sup>24</sup>. O uso vai além da tomada de posse, negando a particularidade da coisa ao consumi-la<sup>25</sup>. A forma mais efetiva de propriedade é, contudo, como vimos acima, a sua determinação quantitativa. É o valor que na propriedade tem uma determinação puramente quantitativa<sup>26</sup>; sendo então a alienação da coisa um estágio mais alto de objetivação da vontade, porque o indivíduo que não pode alienar sua propriedade não pode possuir o valor dela<sup>27</sup>.

## O contrato

Todavia, o maior grau de reconhecimento do predicado do meu por outra pessoa tem lugar se nossas vontades forem idênticas no seu conteúdo, pois, sabendo-se idêntica à minha vontade, e tendo ser-aí em uma certa propriedade, ela sabe que eu tenho ser-aí na mesma propriedade, reconhecendo o 'meu'<sup>28</sup>. Certamente esse ser-aí comum não pode ser uma propriedade coletiva, pois, como singularidades excludentes, as pessoas são

<sup>24</sup> „... überhaupt nur subjektiv... so wie auch durch die qualitative Natur der Gegenstand ganz eingeschränkt“ (GRL §55).

<sup>25</sup> „In dieser Identität ist die Sache ebenso sehr als ein Negatives gesetzt“ (GRL §59).

<sup>26</sup> „Diese Allgemeinheit, deren einfache Bestimmtheit aus der Partikularität der Sache hervorgeht, so dass von dieser spezifischen Qualität zugleich abstrahirt wird, ist der Werth der Sache...“ (GRL §63).

<sup>27</sup> „Eine Familie, die ihr Gut nicht verkaufen oder verpfänden kann, ist nicht Herrin des Werthes“ (GRL §63 Zu.).

<sup>28</sup> „Diese Beziehung von Willen auf Willen ist der eigenthümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit Daseyn hat... Eigenthum... in einem gemeinsamen Willen zu haben...“ (GRL §71).

proprietárias privadas. Contudo, se elas tiverem ser-aí na mesma propriedade segundo aspectos distintos, tomada de posse e alienação – uma relação positiva e outra negativa com a mesma propriedade -, então elas podem ser uma vontade idêntica<sup>29</sup>. Assim, se eu sou proprietário de uma certa coisa, o maior grau de reconhecimento do predicado ‘meu’ nesse ser-aí se dá quando eu alieno a minha propriedade à outra pessoa, e o mesmo indivíduo toma posse dela. Contudo isso ainda não é suficiente, porque se esse indivíduo, ao qual eu alienei minha propriedade, já tinha um outro ser-aí, então nossas vontades não coincidem ainda. Logo, é necessário que eu tome posse de sua propriedade enquanto ele ma aliena<sup>30</sup>. Assim, nós efetivamos um contrato de troca, sendo que cada um permanece proprietário do valor universal da coisa, deixa de ser, da antiga propriedade, e passa a ter ser-aí em uma nova propriedade.

Embora haja de fato uma vontade universal no contrato, ela não é a meta da vontade das pessoas contratantes. Eles se tornam uma vontade idêntica apenas para assegurar o reconhecimento de sua propriedade por parte da outra pessoa, para que essa não tente se apoderar da minha propriedade, na medida em que eu sou pessoa, e ela deve respeitar os outros como pessoa, inclusive o ser-aí de sua vontade; ou seja, as pessoas entram em contrato apenas para adquirir propriedade<sup>31</sup>. E essa aquisição é temporária e pontual, a propriedade intencionada no contrato é uma coisa

<sup>29</sup> „... als den Proceß, in welchem der Widerspruch, daß Ich für mich seyender, den andern Willen ausschließender Eigenthümer insofern bin und bleibe, als Ich in einem mit dem andern identischen Willen aufhöre, Eigenthümer zu seyn, sich darstellt und vermittelt“ (GRL §72).

<sup>30</sup> „... jeder mit seinem und des Anderen Willen, aufhört Eigenthümer zu seyn, es bleibt und es wird... und zwar in dem identischen Zusammenhange, daß eine Wollen nur zum Entschluß kommt, insofern das andere Wollen vorhanden ist“ (GRL §74).

<sup>31</sup> „Auch die interpersonale Relation im Vertrag ist durch die Sache vermittelt und insofern defizient; sie beruht auf wechselseitiger Instrumentalisierung; der andere ist nur Mittel, damit ich zu seiner Sache komme“ Höhle, Vittorio, *Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes*, In Jermann, C. (ed.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart – Bas Canstatt: Frommann-holzboog, 1987, pg. 47.

externa e singular<sup>32</sup>; efetivado o contrato e executada a troca, a pessoa deve entrar em mais uma relação contratual, pois deve suprimir a restrição de ser meramente subjetiva, e, para tal, quer que sua objetivação seja efetiva, isto é, seja plenamente reconhecida. Porque, assim, cada pessoa toma parte em infindáveis contratos; é claro que as vontades das pessoas contratantes dão-se um conteúdo, que sempre ultrapassam para darem lugar a um novo conteúdo – sempre uma nova propriedade, ao infinito. Contudo, uma tal vontade, que tem um conteúdo finito, diferente de sua forma universal, do qual pode sempre abstrair para dar-se então um novo conteúdo – novamente finito -, não é a vontade que quer a si mesma como livre, mas o arbítrio. Como visto acima, conquanto – no arbítrio – o momento universal tenha a capacidade de abstrair de suas particularidades, todavia tal conteúdo não é posto por ele, mas é um dado imediato; logo, o arbítrio é vontade particular, pois a sua universalidade não inclui a particularidade, sendo finita - portanto, particular. Assim, nas relações contratuais, o conteúdo particular da vontade põe o conteúdo universal da mesma<sup>33</sup>.

Ora, como o conteúdo particular da vontade da pessoa contratante não é mediado, posto, pelo seu conteúdo universal, a concordância do conteúdo particular com o universal é contingente. Não é certo, então, se a vontade universal se efetiva até aqui na esfera do Direito Abstrato, porque não sabemos se o conteúdo particular sempre agirá de acordo com o conteúdo universal da mesma vontade<sup>34</sup>.

## Conclusão

Nosso estudo leva-nos, portanto, à conclusão de que as relações contratuais não são intersubjetivas, ou seja, uma pessoa não tem a outra

<sup>32</sup> „... der Gegenstand des Vertrags ist eine einzelne äußerliche Sache...“ (GRL §75).

<sup>33</sup> „... geht der Vertrag a) von der Willkür aus...“ (GRL §75).

<sup>34</sup> „Es ist... zufällig, ob ihr besonderer Wille mit dem an sich seyenden Willen übereinstimmend sey...“ (GRL §81).

pessoa com um fim em si mesmo quando, com ela, realiza um contrato; sendo, antes, o seu objetivo garantir a efetividade de sua propriedade privada através do reconhecimento de outra pessoa. Um indivíduo vale para o outro, pois, como um mero instrumento para se adquirir e conservar sua propriedade. É isso que nos permite afirmar que a sociabilidade que se engendra no direito jurídico – que é o menor grau de realização da liberdade - é meramente instrumental.

## **Bibliografia**

### **1. Bibliografia principal:**

- HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften Im Grundrisse* (1830), GW, 20, Felix Meiner, Hamburg, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, SW, 7, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil. Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff*, SW, 5, 1964.

### **2. Bibliografia secundária:**

- HÖSLE, V. *Das Abstrakte Recht*, In Jermann, C. (ed.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart – Bas Canstatt: Frommann-holzbog, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes*, In Jermann, C. (ed.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart – Bas Canstatt: Frommann-holzbog, 1987.



À  
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH  
SETOR DE PUBLICAÇÕES

**Cadernos da Graduação**

Cidade Universitária "Zeferino Vaz"

Caixa Postal 6.110

13081-970 - Campinas - São Paulo - Brasil

<http://www.ifch.unicamp.br/pub>

morewa@unicamp.br

Tel.: (0XX 19)3788.1604 / 3788.1603  
Telefax (0XX 19) 3788.1589

NOME: \_\_\_\_\_

Name: \_\_\_\_\_

ENDEREÇO: \_\_\_\_\_

Address: \_\_\_\_\_

RECEBEMOS: \_\_\_\_\_

We have received: \_\_\_\_\_

FALTA-NOS: \_\_\_\_\_

We are lacking: \_\_\_\_\_

ENVIAMOS EM PERMUTA: \_\_\_\_\_

We are sending in exchange: \_\_\_\_\_

DATA: \_\_\_\_\_

Date: \_\_\_\_\_

ASSINATURA: \_\_\_\_\_

**A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO DA  
REMESSA**  
Non-acknowledgement of receipt will indicate that further publications are not wanted.