IX Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia

LUIZ CARLOS SANTOS DA SILVA
(organizador)

Cadernos da Graduação, n. 7, 2007

Cadernos da Graduação 7

IX Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia

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

Comissão de Publicações:
Coordenação Geral:
Profa. Dra. Nádia Farage
Coordenação da Revista Idéias:
Prof. Dr. Márcio Bilharinho Naves
Coordenação da Coleção Idéias:
Prof. Dr. Luís Fernando F. R. Ribeiro
Coordenação da Coleção Trajetórias:
Prof. Dr. Álvaro Bianchi
Coordenação das Coleções Seriadas:
Prof. Dr. José Oscar de A. Marques
Coordenação das Coleções Avulsas:
Profa. Dra. Guita Grin Debert

Representantes dos Departamentos:
Profa. Dra. Guita Grin Debert – DA, Prof. Dr. Álvaro Bianchi – DCP, Prof. Dr. Luiz Fernando F. R. Ribeiro – DH, Prof. Dr. José Oscar de A. Marques – DF e Prof. Dr. Márcio B. Naves – DS.
Representantes dos funcionários do Setor:
Maria Cimélia Garcia, Magali Mendes e Sebastião Rovaris
Representante discente: Fábio Scherer e Eugenio Braga (pós-graduação) e Renato César Ferreira Fernandes (graduação)

Capa, editoração e divulgação: Setor de Publicações
Impressão: Gráfica do IFCH – Unicamp
Capa: O Pensador, de Auguste Rodin.

Cadernos da Graduação / publicação dos graduandos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. n.1 (jan/jun 1998) -. -- Campinas. UNICAMP/IFCH, 2007.
171p.

2007 (7)

Organizador: Luiz Carlos Santos da Silva
Título da capa: IX Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UNICAMP

1. Filosofia I. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. II. Título.

CDD 100

Catalogação na Fonte – Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP

Endereço para correspondência:
IFCH/UNICAMP – Setor de Publicações
Caixa Postal: 6110 – CEP: 13083-970 – Campinas - SP
Tel. (019) 3521.1604 / 1603 – Fax: (019) 3521.1589
pub_ifch@unicamp.br – http://www.unicamp.br/ifch/publicacoes/

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

O Encontro de Pesquisa em Filosofia na Graduação da Unicamp é um evento anual realizado por estudantes de graduação em filosofia da Unicamp. Ao contrário da maioria dos encontros de pesquisa em filosofia, cujo público alvo é, majoritariamente, alunos de pós-graduação, nosso evento é voltado inteiramente para alunos de graduação. Acreditamos que esse caráter "propedêutico" do encontro, ou seja, o fato de ter por alvo um público iniciante nas pesquisas e reflexões filosóficas, caracteriza o contexto da produção e reflexão filosóficas no Brasil hoje, com demandas e concepções filosóficas distintas daquelas consideradas pela geração que nos antecedeu, e que iniciou o processo de produção filosófica no Brasil.

Como todo encontro de caráter "científico", nosso evento tende a satisfazer os critérios impostos pelas instituições e órgãos de fomento, que consideram como "real produção científica" aquilo que, de algum modo, tenha passado pelo crivo e pela apreciação de uma, se não grande ao menos conceituada, parcela da comunidade acadêmica. Seja lá o que essa apreciação acadêmica signifique para produção filosófica, nosso Encontro, nesse aspecto, não deixa a desejar, isto é, constitui num evento reconhecido pelo corpo de docentes e pesquisadores de nossa e de outras instituição afins. Contudo, embora satisfaça esses requisitos, aos moldes como foi pensado e mantido, o Encontro não se resume a um evento acadêmico.

Uma característica de nosso Encontro, como dizíamos, reside no fato de que os próprios estudantes é que pensam e concretizam o evento. Assim (tarefas burocráticas à parte), o Encontro pode ser considerado uma maneira de organizar os estudantes em torno de uma empreitada comum (pelo menos para aqueles que se interessam por participar), que transcende a atividade meramente escolar. Nesse processo, uma das etapas mais significativas da

realização do evento reside na elaboração dos critérios de seleção das comunicações. Nossa universidade (segundo dizem) é uma "conceituada" instituição de ensino e, portanto, referência para muitas outras instituições afins. Talvez, por essa razão, temos tido nos últimos anos um expressivo número de comunicações inscritas no evento, provenientes das mais diversas regiões do país e sobre os mais diversos temas relacionados à filosofia. Um *comitê científico* formado por professores ou promotores de evento, tal como é o caso de muitos encontros similares ao nosso, tenderia a selecionar as comunicações de acordo com um "cânone departamental" dos critérios genuinamente "filosóficos". Nosso Encontro, ao contrário, isto é, porque um *comitê científico* instituído por estudantes pode ser considerado menos canônico e mais aberto à experimentações, pode ser considerado um veículo de interlocução entre modos diversos de produção e experimentações filosóficas dispersas Brasil afora, transcendendo, assim, as "limitações filosóficas" do catálogo acadêmico.

Ainda, o contato direto dos organizadores com os comunicadores, isto é, dos estudantes com outros estudantes, é uma formação à parte. A reciprocidade na recepção entre estudantes de diversas regiões, isto é, entre aqueles que vêm para o nosso Encontro e nós, que vamos a encontros nas universidades deles, torna-se muito mais intensa. E, não ressaltamos a intensidade das relações entre estudantes de diferentes regiões, formações, costumes e modos de produção e interpretação filosóficas de um aspecto meramente afetivo. Outrora, ou melhor, durante o período de instauração da "tradição filosófica" no Brasil, a demanda da época parece ter imposto a nossos professores e aos professores deles uma tarefa demasiado solitária e introvertida, isto é, o trabalho de traduções e leituras atentas de textos filosóficos. Em outras palavras, durante o processo de consolidação da produção filosófica no Brasil, nossos precursores executaram a tarefa de elaborar um "arsenal sintático" capaz de nos municiar para a empreitada de desbravar o universo filosófico no Brasil. A preocupação, portanto, daqueles que, segundo a tradição acadêmica, instauraram a produção de uma filosofia no Brasil, voltou-se quase que inteiramente para a instituição de uma

linguagem que possibilitasse a tradução dos textos, dos conceitos e das questões filosóficas em formulações para nossa língua.

Nós, ou seja, os alunos dos alunos desses "precursores" da filosofia no Brasil, na atual conjuntura, temos sido acometidos por uma demanda diversa da deles. Ao contrário do contexto em que se encontravam esses precursores, a produção filosófica tem perdido gradativamente esse caráter preliminar, isolado e introvertido, esboçando, talvez pela primeira vez, um espaço de interlocução, debates e diversidade de interpretação das questões ditas filosóficas. Se formulássemos, nesses termos, a especificidade de uma demanda da nossa atual conjuntura, em contrapartida àquela "sintaxe" preliminarmente estabelecida, diríamos que o contexto nos tem imposto uma tarefa "semântica", isto é, o trabalho de sintetizar as questões formuladas por aquela "sintaxe" que, disseminada Brasil afora, tende a diversas interpretações. Se, portanto, a nossos precursores coube o papel de estabelecer uma linguagem capaz de formular questões relativas à "tradição filosófica", a nós, seus herdeiros, cabe abordar de modo concreto aquelas concepções, conceitos e temas filosóficos conforme a diversidade de coisas a eles relacionados. A disponibilidade de um, ainda que modesto, mas conceituado, "cânone filosófico" em nossa língua (coisa que os nossos professores e os professores deles pouco dispunham), bem como uma bibliografia crítica local de "alvo nível", ambos frutos da preocupação desses precursores, parecem ser a *causa eficiente* dessa demanda "semântica" imposta a nós hoje. Negar uma tal conseqüência é, por sua vez, desprezar a relevância e fecundidade do trabalho de nossos antecessores e estagnar o próprio processo de criação e reflexão filosóficas.

Não negligenciamos, contudo, que na esfera daquela "sintaxe" haja ainda muito trabalho a ser feito, e que, por muito tempo, haverá de ser ainda elemento do universo de nossa produção filosófica. Mas, instigados pelas mesmas questões filosóficas que nos amarram, hoje, os modos mediante os quais estamos aptos a produzir filosofia não pode restringir-se integralmente ao universo filológico e histórico, menos ainda, enquadrar a filosofia a uma certa "estrutura" dada. Por essa razão, pensamos, somente a interação entre

os diversos modos de abordagem e experimentação filosófica, dispersos pelo Brasil, tende a suprir essa nova demanda que ousamos chamar de "semântica". Demanda imposta pela reflexão filosófica no Brasil hoje (dizemos reflexão e não reprodução), num movimento que tende a buscar (quem sabe num futuro bem próximo) uma filosofia no Brasil que transcenda os muros das universidades e cânones da academia.

Se, de fato, esse cálculo sobre os rumos futuros da filosofia no Brasil está correto, ou seja, se o que temos de fato visto é uma "semântica" que revela a diversidade de modos de interpretação do universo filosófico mediante uma dada "linguagem filosófica", então diríamos que temos sido "testemunha ocular" de um processo sintético, típico do Brasil, de miscigenação da diversidade dos modos de interpretação daquela "sintaxe" legada a nós por nossos professores e pelos professores deles. Nesse sentido, a presente publicação, ou melhor, a diversidade de textos, interpretações de temas e de autores ligados à filosofia registrados aqui, expressa a concretização inicial de uma latência da atual conjuntura filosófica no Brasil, esboço uma "semântica" que, talvez, tenda a, num futuro próximo, municiar-nos com arsenal semântico através do qual poderemos, nós mesmos, enfrentar as questões com as quais a "razão" mesmo nos assalta.

Mas, se, por outro lado, esse nosso cálculo estiver errado e, o que temos de fato visto é a homogeneização do modo preponderante de produção filosófica instaurado no Brasil, à presente publicação, então, atribuímos um valor ilustrativo que nos releva a diversidade "semântica" e outros possíveis modos de se pensar e produzir filosofia no Brasil, ainda que apenas rascunhada nas poucas linhas desta apresentação. Se, portanto, todo esse processo de interação entre a diversidade de modos e tempos de representação do mundo revela somente o processo hegemônico de burocratização do saber, da submissão da diversidade semântica à da concepção enquadrada dos que determinam o que deve ser a filosofia no Brasil, então o conteúdo da presente publicação revela outras "várias facetas" dessa mesma moeda que tem circulado no universo eletizado das concepções filosóficas no Brasil, predicando-lhe um outro valor que transcende os liames da mera acumulação.

Deixamos, assim, por legado a alguma possível geração futura não saudosista, mas, talvez, antropofágica, uma concepção diversa de filosofia que, nas limitações do contexto do jogo ao qual estamos inseridos, temos sido capazes de apreender. Se, por fim, isso tudo pelo qual estamos envoltos corresponde de fato a um processo de homogeneização daquele modo predominante e primeiro de se pensar e produzir filosofia no Brasil, no que compete a nós, temos, desde já, resistido bravamente, nos organizando nesse jogo de modo a inserir em seu percurso ao menos uma, que seja, contradição que aponte outros caminhos, na tentativa de forçar uma síntese, de revelar, ainda que de maneira esboçada, a diversidade apreensões e interpretações das questões filosóficas dispersas pelo Brasil hoje. Às futuras gerações, o nosso "salve"!

Luiz Carlos Santos da Silva

Membro da Comissão Organizadora

SOBRE O LIVRO II DE "O LIVRE-ARBÍTRIO"

ALEXSANDRO APARECIDO MEDEIROS MARTINS

Agostinho interpela o seu interlocutor sobre a procedência do livre arbítrio e, ainda, como se dá a compreensão do mesmo (através da certeza racional ou pelo argumento da autoridade), além da distinção entre crença e entendimento.

Concluem que o livre-arbítrio permite que o pecador seja condenado e o virtuoso seja premiado. Nas duas situações a justiça - cuja fonte é Deus - se faz presente. Em seguida, reconhecem que o livre-arbítrio nos foi dado por Deus, porém, surge uma dúvida: foi um bem, ou não, a *vontade livre* nos ter sido dada? Santo Agostinho afirma que o homem não o utilizou adequadamente, o que lhe acarretou o pecado. Deus não pode ser responsabilizado por essas falhas, haja vista que, foi o homem que se serviu de maneira equivocada, do referido bem. É razoável supormos que o livre-arbítrio seja um perigo, entretanto, "c'est un bien, et c'est même la condition du plus grand des biens, la beatitude. Etre heureux est le but final de tout être humain; pour l'être, il lui faut se tourner lui-même vers le Souverain Bien, le vouloir et s'em saisir. Il lui faut donc être libre. Au lieu d'agir ainsi, l'homme s'est detourné de Dieu pour jouir de soi et des choses mêmes qui lui sont inférieures. C'est en quoi consiste le péché, que rien ne rendait nécessaire, et dont l'homme porte seul la responsabilité" (*La Philosophie au Moyen Age*, p.134).

---

* Discente do curso de graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP.

Com o intuito de lançar alguma luz sobre tal incerteza, Evódio é questionado sobre a existência de Deus e também, qual seria o fundamento (fé, razão, ou ambas) em que se apoiava. Evódio admite a existência de Deus, entretanto, ele se baseia na fé, e não no entendimento. O Bispo de hipona afirma que, inicialmente, devemos crer e, posteriormente, buscar a compreensão, pois "Se não o crerdes não entendereis" (*O Livre-arbítrio*, p.79). Ou ainda, "D'ailleurs, foi et savoir sont inséparables, la croyance précédant la connaissance, la connaissance accompagnant la croyance. Croire d'abord, comprendre ensuite, voilá la marche normale de tout enseignement" (*La Philosophie au Moyen Age*, p.78). Para Agostinho, a fé e a filosofia possuem uma raiz comum, o que permite essa associação, onde a segunda, constituía-se numa propedêutica para a primeira, ou seja, "La philosophie ainsi conçue serait donc une sorte d'ecletisme orienté par la foi, que est maîtresse de la philosophie comme celle-ci est des arts libéraux" (*ibidem*, p.52).

Com a finalidade de estabelecer se essa vontade foi dada ao homem, de maneira justa, estabeleceu-se uma hierarquia, envolvendo o Ser, o Viver e o Entender, visando "classificar" as espécies de coisas existentes, onde o homem possui a primazia, pois, ele existe, vive e entende; o animal, por sua vez, existe e vive; a pedra apenas existe. Assim, o homem possui os três graus de perfeição, sendo que a melhor dessas perfeições é a inteligência, pois ela é o fator que diferencia o homem, além de qualificá-lo como único beneficiário do livre-arbítrio.

Para estabelecer uma relação entre a intelecção e os animais, faz-se necessário estabelecer uma ordem entre os sentidos exteriores (visão, audição, olfato, paladar e tato), pois alguns deles compreendem mais de um objeto da sensação, ainda que "Parmi les sensations, certaines nous renseignent simplesment sur l'état et lês besoins de notre corps, d'autres sur les objets qui l'entourent. Le caractère distinctif de ces objets est leur instabilité" (*ibidem*, p. 128).

Vejamos:
Visão: Sensação de todos os objetos corporais e Cor; Audição: Som;

Olfato: Os odores; Paladar: Os sabores; Tato: A moleza e a dureza, o liso e o áspero e as formas corporais (grandes e/ou pequenas, quadradas e/ou redondas).

Os sentidos acima são incapazes de distinguir o que lhes pertence, ou o que lhes venha a ser comum entre eles (sendo este, o caso da visão e do tato); tal propriedade cabe ao *Sentido Interno*. Quanto a esse sentido, podemos afirmar que "sabemos não só o que compete a cada sentido em particular, como também o que pode ser percebido por vários sentidos em comum" (*História da Filosofia Cristã,* p.154), esse mesmo sentido irá gerir de forma equânime e universal, todos os sentidos externos. Somente após ultrapassar o sentido interior, o objeto transmitido pelos sentidos corporais, poderá chegar a ser objeto da ciência e, aquilo que sabemos, entendemos graças à razão (que depois avaliará o que pode ou não ser Ciência).

O sentido da visão é capaz de perceber a cor, porém, não é capaz de perceber a si mesmo, pois o sentido que vê a cor, não vê o ato da visão.

Vejamos:
Uma coisa é a cor (objeto); Outra coisa é o ato de ver a cor (sentido); Outra coisa, na ausência da cor, é a posse de um sentido capaz de ver a cor, se ela ali estivesse (intelecção).

Os itens destacados acima parecem estabelecer uma certa hierarquia, pois a cor constitui-se em um objeto, o ato de vermos essa cor implica a existência de algo que possa observá-la. Devemos reconhecer que a possibilidade de imaginar a referida cor é, sem dúvida, superior às demais. Esse raciocínio nos remete àquela ordem estabelecida entre os objetos, animais e homens. Pois, assim como o sentido externo está submetido ao sentido interno, este, por sua vez, submete-se à razão. O que nos permite afirmar que "O que julga de outro, sem ser julgado por ele, é superior e mais perfeito que este outro" (*História da Filosofia Cristã*, p.155). Então, os sentidos externos transmitem os seus conhecimentos a respeito dos objetos ao sentido interno, este, por sua vez, é compreendido pela razão. O sentido interno é o responsável pelo governo dos sentidos externos, sendo a razão,

a única responsável pela nossa compreensão. Apesar de haver uma certa hierarquia, sentidos interno e externo devem estar integrados, para que o homem possa harmonizar-se com o meio em que vive. Vejamos os trechos abaixo:

> *Agostinho: "...Vemos com os olhos tudo aquilo que entendemos através da visão?*
> *Evódio: Penso que sim.*
> *Ag.: Então, por que, vendo somente a fumaça, entendemos a existência do fogo que ainda não vemos?*
> *Ev.: É verdade. Já não penso que vemos tudo o que podemos entender usando a vista. Como você disse, podemos ver uma coisa e perceber a existência de outra que a visão não mostra diretamente "(Sobre a Potencialidade da Alma, p. 109).*

Os sentidos externos são superiores àqueles objetos que ele percebe, pois, o ser que possui vida é superior àquele que apenas existe. Os sentidos exteriores fazem um "julgamento" com relação aos corpos quando, por exemplo, o ouvido diferencia os sons que impressionam com doçura ou com estrépito, ao passo que, o sentido interno irá "julgar" a nossa audição, classificando-a em deficiente ou suficientemente atenta; cabe ao sentido externo recusar ou aceitar o "contato" desses corpos, assim, o sentido externo "julga" os corpos, ao passo que, o sentido interno "julga" o sentido externo. Entretanto, o sentido interno não é o "senhor absoluto", haja vista que, ele é julgado pela razão, sendo esta a responsável por estabelecer uma hierarquia entre os corpos, os sentidos externo e interno.

Então, podemos afirmar que dentre aqueles elementos que constituem a natureza humana, não há nenhum que supere a razão. Porém, o ser humano é perecível e mutável, logo, nossa razão também está sujeita a mutações. Felizmente, a razão é capaz de reconhecer a sua inferioridade, concomitantemente, ao momento em que reconhece aquela realidade imutável, incorruptível e eterna, como sendo Deus, ou ainda, "Acima da razão está a Verdade, que julga e modera a razão" (*História da Filosofia*

Cristã, p.155). Podemos buscar uma certa ordem (ainda que sujeita a erros) envolvendo os sentidos, a razão e outros.

Vejamos:
(1) Deus (2) Verdades eternas e imutáveis (3) Razão (4) Sentidos internos (5) Sentidos externos (6) Objetos.

Dentre essa verdades eternas e imutáveis, destacamos os números e suas leis. Os números estão impressos em nosso espírito, graças à sua natureza (superior às coisas sensíveis), pois é graças à luz desse espírito que corrigimos os indivíduos que se equivocam em alguma operação matemática. Ressaltaremos as três propriedades inerentes aos números, são elas: a imutabilidade, a certeza e a inalterabilidade. Até mesmo, filósofos modernos reconhecem a distinção dos números, quando relacionados àquelas coisas transitórias. Denis Diderot (1713-1784), afirma que "Há uma espécie de abstração de que tão poucos homens são capazes que parece reservada às inteligências puras; é aquela pela qual tudo se reduziria a unidades numéricas. Deve-se convir que os resultados dessa geometria seriam muito exatos, e suas fórmulas muito gerais; pois não há objetos, seja na natureza, seja no possível, que estas unidades simples não possam representar pontos, linhas, superfícies, sólidos, pensamentos, idéias, sensações e... se, porventura, fosse o fundamento da doutrina de Pitágoras, poder-se-ia dizer a seu respeito que ele malogrou em seu projeto, porque tal maneira de filosofar está muito acima de nós, e muita próxima da do Ser Supremo, que, segundo a engenhosa expressão de um geômetra inglês, geometriza perpetuamente no universo" (*Carta sobre os cegos*, p. 10-11).

Essa opinião contribui com o pensamento agostiniano, pois o filósofo francês coloca os números muito próximos do Ser Supremo, que representa a Sabedoria.

O sentido interior sente as impressões que recebe dos sentidos externos, e também, percebe esses mesmos sentidos. Esse sentido interno é o responsável pelo movimento do animal, estimulando o mesmo a apoderar-

se ou a fugir de algo. Devemos admitir que a noção de unidade não pode ser captada pelos "sentidos corporais", pois qualquer que seja o corpo em questão, nele não se encontra a "unidade", entretanto, o mais interessante é que através da pluralidade e diversidade das partes, obtemos a idéia de unidade.Tal como a unidade, os números também fogem à percepção dos sentidos corporais.

Há passagens (nos Livros Santos) que associam os números à sabedoria, assim, Agostinho acrescenta ao diálogo uma discussão sobre o que vem a ser a Sabedoria, ao passo que, Evódio lhe descreve várias "modalidades" da sabedoria. O Bispo de Hipona, afirma ser a sabedoria, nada mais, nada menos que a Verdade, *sine qua non* poderíamos ascender ao sumo Bem. Quanto à "pluralidade de sabedorias", afirma serem elas, oriundas das várias acepções que os homens possuem a respeito do que seja o Bem. Adverte que "quem quer que, conseqüentemente, deseje aquilo que não deveria desejar, não deixa de estar no erro 'ainda que não desejasse a não ser o que lhe parecia como bem', pois o erro deve ser excluído da vida daqueles que anseiam por uma vida feliz, pois, o erro mantém uma relação inversamente proporcional com a sabedoria, ou seja, nos afasta da verdade, sendo esta a "morada" do Bem Supremo (causa da felicidade).

Antes de desfrutarmos da felicidade, já se encontra em nossa mente a noção da mesma, haja vista que, de posse desta noção, nos colocamos em marcha, à sua procura. Da mesma forma, antes de nos tornarmos sábios, já existe "em nossa mente, a noção de sabedoria".

Agostinho conjectura a possibilidade da sabedoria se oferecer, tal como as leis e a verdade dos números, como um bem comum para aqueles que desfrutam do uso da razão, caso contrário, haveria uma pluralidade de sabedorias, tal como se dá com o variado número de sábios. Para Evódio, se o Bem Supremo é único e se dá igualmente para todos, é necessário que a Verdade também proceda dessa forma. Entretanto, surge uma dúvida a respeito do Bem Supremo, se realmente ele se dá igualmente a todos os homens. Para sanar essa dúvida, o interlocutor de Evódio estabelece uma comparação entre o Bem Supremo e o Sol. Este, permite que uma grande

diversidade e multiplicidade de objetos sejam dados ao homem, graças à sua luminosidade. O mesmo ocorre com o Bem Supremo, no que diz respeito àquela multiplicidade e diversidade de bens, em que cada um toma como objeto de seu deleite. E ainda, levanta a hipótese de que a luz da sabedoria – responsável pela contemplação e posse dos referidos bens – seja única e comum a todos os sábios.

Os interlocutores lançam-se na análise da suposição anterior. Agostinho afirma que a sabedoria existe e que há homens sábios e, que todos desejam ser felizes. Evódio concorda prontamente. Porém, fica claro que uma verdade pode se apresentar a vários homens, cada um com sua própria inteligência, sendo assim, algo comum a várias pessoas. Então, sendo a verdade, única e comum, para aqueles que a percebem (através da capacidade intelectiva), pode-se afirmar que o objeto de sua percepção mostra-se universalmente e disponibiliza-se àqueles que a contemplam. Partindo do pressuposto que a verdade se apresenta de forma imutável à contemplação de todos, podemos afirmar que ela não é algo que possa ser apropriada – desvirtuada – por ninguém.

Agostinho associa a justiça com a capacidade de distinguir as coisas superiores, das inferiores, e as que se encontram em um mesmo plano; e ainda, aquelas que são de caráter individual. Afirma que, as pessoas que vêem essas coisas e procedem de forma correta, são verdadeiros sábios. No que diz respeito à sabedoria enfatiza que somente aqueles que conduzem seus espíritos na direção daqueles que escolhem sabiamente, agem de forma sábia. A veracidade e a imutabilidade dizem respeito às leis dos números, além de fazerem parte da sabedoria.

Em seguida, Evódio procura saber a respeito da relação entre a sabedoria e o número, estariam elas, em um mesmo plano? Uma se originaria da outra? Estaria a existência de uma, vinculada a existência da outra? Evódio evoca o fato de conhecer poucos sábios e muitos estudiosos de aritmética e calculadores, para afirmar que a sabedoria lhe parece um bem mais digno de veneração que o número.

O Bispo de Hipona, não acredita que essas duas realidades estejam em planos distintos, pois, elas "pertencem à verdade indubitável, a mais secreta e certa" (*ibidem*, p.114). Mas, é comum que os homens atribuam um maior valor à sabedoria, cabendo ao número uma posição secundária. Agostinho valeu-se do testemunho das Escrituras, em (Eclo 7,26) para promover a Sabedoria e o número, com relação à primeira, afirma que "ela atinge com força desde uma extremidade à outra, e dispõe todas as coisas com suavidade" (Sb 8,1). De acordo com o pensamento agostiniano, essa força com a qual a sabedoria "varre" de uma extremidade à outra, seria o número. E quanto àquilo que ela "dispõe com suavidade" seria a própria sabedoria. Para explicar essa pretensa superioridade da sabedoria sobre o número, Agostinho vale-se de uma possível vulgarização dos números, "Assim, como nós julgamos facilmente os corpos como objetos ordenados, inferiores a nós, e que neles vemos impressos números, supomos também que estes estejam abaixo de nós, por isso serem de menor valia do que a sabedoria" (O *Livre-arbítrio*, p.115).

Posteriormente, "resgata" a grandiosidade dos números frente às nossas mentes e reafirma a perenidade dos mesmos, no que diz respeito à Verdade. Graças a essa "banalização" dos números até mesmo os néscios podem efetuar cálculos, o que obviamente "deprecia" o número, ao passo que, a sabedoria é almejada por todos. Entretanto, para aqueles que são instruídos, e aos verdadeiros estudiosos, é impossível "classificar" essas duas realidades – sabedoria e número – em níveis distintos, uma vez que podemos contemplá-las na Verdade. No que diz respeito à sabedoria e ao número há o exemplo envolvendo o ouro e a lâmpada. O primeiro é possuído por poucos; o segundo, até um simples mendigo, pode acendê-la. Entretanto, no que diz respeito ao brilho, ninguém duvida que a lâmpada libera um brilho mais acentuado que o do ouro, isto é, há uma valorização daquelas coisas inferiores. Usando o mesmo raciocínio, Agostinho faz uma analogia envolvendo a sabedoria e o número. Do fogo, observa-se, simultaneamente, a luz e o calor, sendo que o calor perde sua "força" à medida que nos distanciamos; enquanto a luz alcança até mesmo, os lugares mais afastados. Podemos expandir esse raciocínio

para a inteligência (inerente à sabedoria) que, com seu "calor", atinge os seres mais próximos a ela (almas racionais), ao passo que, aqueles seres mais afastados, obviamente não irão desfrutar desse calor, ainda que sejam inundados pela luz proveniente dos números. Por se tratar de uma Verdade, devemos reconhecer que ela se apresenta a todos aqueles que observam as realidades verdadeiras, não pertencendo, porém, a ninguém. Devemos nos lembrar dos sentidos da visão e da audição, onde as cores e os sons são percebidos por várias pessoas, simultaneamente; entretanto, esses objetos não pertencem aos referidos sentidos, sendo-nos "apenas comuns enquanto objetos de percepção" (*O Livre arbítrio*, p.117). Agora, Agostinho quer saber se essas duas realidades (verdade e mente) se encontram em um mesmo plano. Como observamos anteriormente, a verdade é imutável – conservando a sua integridade e inalterabilidade – ao passo que, nosso entendimento revela uma certa mutabilidade. Dessa forma, é razoável afirmarmos que a verdade é superior à mente; possuindo a primeira, a primazia de emitir juízos acerca de nossa mente, pois "La necessité du vrai pour la raison n'est que le signe de as transcendance sur elle. La verité est, dans la raison, au dessus de la raison" (*La Philosophie au Moyen Âge*, p.129).

Novamente retornamos à questão do Bem Supremo, lembrando que a Verdade – sabedoria – é a responsável pelo conhecimento e posse desse Bem, haja vista que, está contido nela todos os bens verdadeiros. Há homens que preferem olhar para os objetos que são iluminados pelo sol e, há aqueles que preferem olhar diretamente para o astro rei, fonte da luz com a qual todos os objetos são iluminados. Agostinho afirma que há homens que se deleitam com aquelas verdades particulares, ao passo que, poucos seres humanos apreciam aquela Verdade Universal, de onde todas as demais retiram sua "força"; lembrando que essa Verdade se apresenta de maneira igual a todos, sem que venha a corromper-se.

A incorruptibilidade é uma das responsáveis pela grande distância entre a Verdade e os objetos dos sentidos, principalmente, o tato, o olfato e o paladar; quanto à visão e a audição, podemos dizer que há uma certa semelhança, porém, impregnada de imperfeição, devido às limitações que

norteiam os nossos sentidos, ao passo que, a Verdade e a Sabedoria permanecem inalteráveis. A Verdade nos torna sábios, orienta nossa mente, tornando-a juiz de todas as outras coisas. Pois "O ser que julga é superior à coisa julgada – isso é facílimo de se constatar. Além do mais, o ser racional não julga somente a respeito de objetos sensíveis, mas também sobre os seus próprios sentidos. Por exemplo, o ramo mergulhado na água parecerá quebrado, apesar de continuar inteiro. Os olhos sentiram com certeza dessa maneira, porque a vista pode nos comunicar o fenômeno, mas não julgar sobre o erro" (*A verdadeira religião*, p.87).

Denis Diderot, no século XVIII, afirmou "que o estado de nossos órgãos e de nossos sentidos tem muita influência sobre nossa metafísica e sobre nossa moral, e que nossas idéias mais puramente intelectuais, se posso assim exprimir-me, dependem muito de perto da conformação de nosso corpo" (*Carta sobre o cegos*, p.8). Dessa forma, cada ser humano, possuiria uma idéia particular a respeito da verdade (que em si, é única), talvez esse fato, ajude-nos a entender o descompasso entre essas verdades e aquela Verdade imutável.

Bibliografia

AGOSTINHO, Santo. *O Livre Arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *A Verdadeira Religião*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1992.

_____. *Sobre a Potencialidade da Alma*. Trad. Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 1997.

DIDEROT, Denis. *Textos Escolhidos*. Trad. Marilena de Souza Chauí e J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

GILSON, Étienne. *La Philosophie au Moyen Âge*. Deuxième edition. Paris: Payot & Rivages, 1999.

A IMAGEM DE HELOÍSA: SEUS SIGNIFICADOS E CONSEQUÊNCIAS

ANA AUGUSTA CARNEIRO DE ANDRADE ARAÚJO*

O presente trabalho é resultado da pesquisa intitulada 'as figuras femininas em Jean-Jacques Rousseau', iniciada em dezembro de 2004 sob a orientação do professor Dr. José Oscar de Almeida Marques. A exposição está dividida em três partes: a primeira relata sinteticamente a trama do livro *Júlia ou A Nova Heloísa ou Cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes*. A segunda parte trata das imagens no texto rousseauniano e a terceira parte conclui a exposição focando o conceito de moral embutido no desenrolar da história.

A trama

Júlia ou A Nova Heloísa é a história de um pequeno grupo, de homens e mulheres, isolados nos vales da Suíça. A principal personagem desse grupo é Júlia d'Etange. Júlia é uma bela e inteligente jovem aristocrata do século XVIII. O núcleo central do livro é o romance entre Júlia e seu professor Saint-Preux.

Saint-Preux é contratado pela mãe de Júlia para aprimorar seus conhecimentos. Esta contratação acontece na ausência do pai de Júlia, o

* Discente do curso de graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, bolsista PIBIC/CNPq. Orientador: José Oscar de Almeida Marques.

austero Barão d'Etange. O professor é um jovem orgulhoso e voluntarioso que se encanta, de maneira cega e incontrolável, pela beleza e pelos modos de sua aluna. Saint-Preux não se limita a lecionar e declara-se completamente apaixonado por Júlia.

Num primeiro momento, Júlia resiste a qualquer envolvimento com seu professor alegando a necessidade de manter um comportamento incontestável perante amigos e familiares. Contudo, não resiste por muito tempo. Logo se entrega clandestinamente a paixão de seu preceptor. A paixão é proibida por dois motivos essenciais. Primeiro: os dois jovens não seguem as regras convencionadas pela sociedade para namorar e caem na clandestinidade. Segundo: ambos pertencem a camadas sociais distintas e incompatíveis. Em função dos obstáculos sociais, os dois se tornam amantes secretos que se declaram via cartas. Inclusive, todo o livro é uma coletânea de cartas trocadas entre o núcleo dos principais personagens.

Os amantes correspondem a arquétipos românticos; arquétipos que alternam arbitrariamente desespero e sossego, excitação e amizade. Eles brigam e se reconciliam inúmeras vezes por meio de narrativas minuciosamente detalhadas, consolidando o amor sincera e definitivamente. Tais reviravoltas ocorrem via confidências. Para suas confidências Júlia conta com uma fiel e incansável confidente, sua melhor amiga e prima Clara. Saint-Preux também possui um cúmplice dedicado, o inglês Milorde Eduardo.

Certo momento, Júlia confessa a Clara que, a despeito da paixão, sente-se desconfortável com a clandestinidade de sua paixão. Ela sabe não ter sido criada para omitir nada de ninguém, principalmente de seus pais. Além disso, ter fugido ao recato da infância é um comportamento estranho à natureza da jovem menina. Mesmo assim, Júlia, absorvida pelo forte sentimento da paixão, não interrompe o fluxo de correspondências com seu professor. O mistério no comportamento de Júlia levanta desconfianças entre os convivas mais próximos. O pai de Júlia ao suspeitar do envolvimento da filha com o pedante professor se declara violentamente contra qualquer relacionamento entre os dois jovens.

O leitor descobre, nesse ponto, que tal situação não poderá ser contornada. Júlia, por ser mulher, não pode calcar sua felicidade na infelicidade de seus entes queridos. As mulheres não têm a liberdade de agir a despeito da opinião alheia. O julgamento do outro é de considerável importância para Júlia. Sua felicidade individual deve estar sempre em conformidade com a felicidade daqueles que estão ao seu redor. É por isso que tudo fica ainda mais complicado quando Júlia descobre que esta grávida. A maternidade acentua os conflitos íntimos que ela já estava vivendo. O medo da marginalização, da rejeição e a angústia tornam-se grandes demais em face à plenitude da paixão. Júlia experimenta em si mesma a contradição entre desejos e deveres. Ela sabe que é responsável pela marginalização de seu futuro filho. Além disso, Saint-Preux está ausente e fora de contato.

Neste ponto, durante uma calorosa discussão com seu pai, Júlia é esbofeteada e cai. A queda provoca um aborto espontâneo. A recuperação de Júlia é marcada pelo sentimento de inadequação ao ambiente familiar. Ela prova pela primeira vez o gosto da revolta ao sentir o julgamento velado dos pais.

O ápice da tragédia dá-se quando a mãe de Júlia encontra as cartas trocadas entre os jovens amantes. Aparentemente, o abalo da descoberta enfraquece a mãe de Júlia levando-a a morte. A morte da mãe é um golpe fatal na realidade de Júlia e ela, como que absorvida por um transe em total estado de choque, decide se casar com o homem designado por seu pai. É assim que nossa jovem chega aos braços do cerimonioso Sr. de Wolmar - homem trinta anos mais velho que Júlia e melhor amigo do Barão d'Etange. O Sr. de Wolmar é controlado e prudente, um fiel amante da ordem e da virtude.

Saint-Preux e Júlia se afastam um do outro durante quatro anos. Nesse período Júlia tem dois filhos e se adapta a rotina de mãe dedicada e esposa atenciosa. A rotina equilibrada é abalada pelo retorno de Saint-Preux. Ao saber da possível aproximação de seu antigo amante, Júlia mergulha em lembranças que há muito havia arquivado. Num ímpeto cego ela conta todo seu passado ao marido, certa de que este saberá aquietar sua ansiedade.

Em resposta a esposa, o Sr. de Wolmar discursa sobre a amizade e garante que o reencontro dos amantes será passivo. Ele apazigüa a esposa simplificando o sucesso do reencontro nos seguintes termos:

> *"O primeiro passo em direção ao vício é o de colocar mistérios nas ações inocentes e quem quer que goste de esconder-se cedo ou tarde tem razão para esconder-se. (...): nunca faças nem digas nada que não quiseres que todo o mundo veja e ouça (...)". (ROUSSEAU, J-J. Júlia ou A Nova Heloísa, pp. 371).*

Realmente, num primeiro momento o contato entre Saint-Preux e Júlia é ameno e o leitor é quase convencido da magnitude da amizade. Contudo, Júlia passa a demonstrar sinais sutis de desconforto com a presença de Saint-Preux. Ela começa a agir de maneira controlada tentando evitar qualquer espontaneidade comprometedora.

É um inocente passeio de barco que revela ao leitor a intensa atração sexual ainda presente entre os protagonistas.

Ocorre, então, um acidente: Júlia, durante um outro passeio, mergulha instintivamente num lago a fim de salvar um de seus filhos que estava se afogando. O esforço e o susto causam alguma enfermidade em Júlia e ela, após dias de febres, morre nos braços de Clara. No final do livro o leitor, por meio de uma última carta de Júlia a Saint-Preux, tem acesso a um verdadeiro desabafo. Júlia assume, que independente do grande carinho que sente por seu marido e pela vida estável que com ele construiu, nunca foi feliz. Ela constata que nunca deixou de amar Saint-Preux e afirma ter se enganado ao acreditar ser possível uma vida sem o calor da paixão.

As imagens escondidas no texto

Enquanto romance, *A Nova Heloísa* apresenta uma história gasta e desinteressante para o leitor do século XXI. As cartas trocadas entre as

personagens são, na maioria, longas e cansativas para o leitor acostumado a rapidez de informações do mundo atual. Mas, é exatamente por isso que o livro não pode ser lido como entretenimento. Para se deixar cativar por *A Nova Heloísa* é preciso ler além do romance burguês que sustenta o livro.

A história é simples e trata da rotina rural de homens e mulheres que só querem sobreviver à condição humana. A linguagem é fácil e estimula a construção de imagens. Rousseau seria, neste aspecto, um pintor com as palavras. Ele consegue, por meio de descrições minuciosas, transformar o texto em uma sucessão de imagens vívidas na mente do leitor. Essas imagens promovem o impacto necessário na sensibilidade do leitor sobre o conteúdo do texto. Pois, esta é a maneira mais fácil de se fazer compreender uma informação. Afinal, em Rousseau, o entendimento está intrinsecamente ligado à sensibilidade.

Justifica-se, assim, a avalanche de sentimentos vivenciados pelas personagens de *A Nova Heloísa*. Elas são confusas e contraditórias, como todos os seres humanos civilizados. E como todos os seres humanos civilizados só compreendem algo quando são intimamente afetados. Nesse sentido, nada melhor para sensibilizar o leitor que um romance proibido. Rousseau sabia disso. E ao invés de apresentar ao público leigo um tratado sobre a moral, de forma geral e abstrata, optou por escrever um romance. Um romance que particulariza a moral na personalidade de uma bela mulher.

> *"Não apenas suas idéias, mas também as formas literárias que ele inventou triunfaram, e nenhuma triunfou mais do que seu romance. (...) Os romances são facilmente disponíveis e podem ser lidos sempre que o leitor tem algum tempo livre, sem as limitações de forma do verso; de certo modo são amorfos, ou seja, são capazes de misturar reflexão filosófica, moral e política com interesse sentimental". (BLOOM, A. Amor & Amizade, 124).*

É assim que Rousseau torna o acesso ao saber mais democrático. A imagem de Heloísa é, neste sentido, a medida certa para o entendimento do conceito abstrato de moral.

A moral subliminar na protagonista

Júlia foi educada conforme as convenções sociais de sua época, e, até conhecer Saint-Preux, não havia jamais questionado a validade dessa educação. A presença de Saint-Preux rompe esse equilíbrio. O professor é orgulhoso e não se submete às regras de conduta. A sucessão de conflitos, decorrente do encontro entre estas duas personagens, reflete as contradições do ser humano civilizado. A pequena comunidade do livro, visando a boa convivência dos indivíduos, acaba por incentivar o choque entre deveres e desejos - transformando o bem do coletivo na supressão do interesse pessoal.

Eis então a questão essencial do romance: Como viabilizar o particular com o todo? A sociedade impõe padrões ao comportamento humano no intuito de assegurar a harmonia entre os indivíduos. Contudo, tais padrões atropelam os interesses pessoais de cada um dos personagens. Assim, nossa protagonista tenta em vão conciliar suas vontades com os deveres morais que lhe são impostos. Ela quer, ao mesmo tempo, viver a intensidade de seus sentimentos e corresponder às expectativas de sua comunidade.

> *"Ela está em contradição com o mundo, mas não se sente culpada pois está convencida do direito natural que pertence aos verdadeiros apaixonados. (...). A desobediência de Júlia não é como a de Eva, que sabemos ser uma revolta pecaminosa contra Deus; é o resultado necessário do conflito entre a natureza e a convenção, entre a bondade e a moralidade". (BLOOM, A. Amor & Amizade, pp. 132).*

Tudo se transforma quando Júlia, vendo seu comportamento refletido numa outra pessoa, sente as conseqüências de suas atitudes. Ela percebe que a boa sobrevivência num mundo civilizado implica na anulação de suas paixões individuais frente a obediência aos deveres morais.

> *"Não só ela é a noiva natural dele, [Saint- Preux] o que a marginaliza, como será a mãe do filho dele, o que também marginaliza a criança. Portanto, a paixão romântica de Júlia tem conseqüências para outra*

> *pessoa pela qual ela não se responsabilizará ou terá a liberdade de escolher ou rejeitar" (BLOOM, A. Amor & Amizade, pp. 132).*

Justifica-se desta maneira o fato da trama ter uma mulher como personagem central. Afinal, só a natureza feminina é dotada da capacidade de gerar. Neste aspecto a mulher é o núcleo da sociedade, particularizando em sua natureza toda a contradição da moral convencionada.

Ao engravidar, Júlia deixa de ser um único individuo. Ela se torna responsável pelo nascimento e formação de um outro ser. Nossa protagonista precisa, por natureza, estar além de si mesma. A mulher é, neste aspecto, a primeira a negar suas paixões em prol do bem estar comum.

Se ampliarmos esta abordagem, percebemos que, no início de *A Nova Heloísa,* Júlia tenta saciar suas paixões por meio de seu relacionamento com Saint-Preux. As conseqüências desta opção são terríveis. Ela sofre um aborto seguido da perda da mãe. A dor causada pelos dois acontecimentos consecutivos a faz crer em uma vida convencional, livre do sofrimento causado pelas paixões individuais. Ela se casa, torna-se esposa fiel, mãe dedicada e mulher virtuosa.

> *"Subitamente [Júlia] começa a achar que a virtude é superior a todas as inclinações e que o amor pela ordem é superior ao amor por um homem. Naquele instante [do casamento] ela tem a esperança de ser feliz superando a oposição entre o amor e o dever por meio do amor ao dever". (BLOOM, A. Amor & Amizade, pp. 133).*

Contudo, o retorno do ex-amante expõe Júlia novamente a seus interesses pessoais. Ela constata que ao corresponder às convenções não foi feliz. Por outro lado, também não foi feliz quando saciou seus interesses. Conclui, então, que a vida é o eterno conflito das paixões com as convenções e que não há um equilíbrio, muito menos o acesso constante à felicidade. Júlia passa a crer na felicidade para além desta vida e convenientemente morre no final da história. A morte de Júlia retrata a descoberta da

impossibilidade da felicidade num mundo civilizado ou a constatação do desequilíbrio e sofrimento da vida em sociedade.

Bibliografia

BLOOM, Allan. *Amor & Amizade*. Tradução de J. E. Smith Caldas. Mandarim, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou A Nova Heloísa ou Cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes*. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. São Paulo-Campinas: UNICAMP, 1994.

A CONCEPÇÃO DE HOMEM EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ARCIVALDO GOMES DA SILVA*

1.1 O Conceito de Homem

A definição do conceito de homem é algo difícil, mas não é nosso objetivo resolver esse problema, e sim discuti-lo, descrever como Jean-Jacques Rousseau tentou definir esse ser (o homem). Faremos isso analisando algumas de suas obras.

Na tentativa de compreender o homem, Rousseau tentou atingir as origens da humanidade, criando assim, hipoteticamente, o "estado de natureza", no qual o homem vivia em igualdade de condições com as outras criaturas. Esse "homem natural"[1] criado por Rousseau não dispunha de armas, ferramentas ou qualquer espécie de utensílio e nem mesmo possuía uma cabana onde pudesse passar a noite, e, geralmente não dormia duas noites seguidas debaixo da mesma árvore. Perceber e sentir, eis o primeiro estado do homem natural, dizia Rousseau; querer e não querer, desejar e temer, eis as únicas operações de que é capaz.

---

* Graduando em filosofia pela UFU, orientado pelo professor Humberto A. de Oliveira Guido.

[1] Por "**homem natural**" entende-se o homem que vivia em estado de natureza, ou seja, o homem que vivia antes da formação das sociedades. Rousseau julgava o homem natural um selvagem que vivia na floresta sem nenhum contato permanente com outros homens.

Possuidor do próprio corpo, e apenas dele para poder se utilizar, o homem tornou seus membros muito desenvolvidos. Era ágil, robusto e não tinha nenhuma dificuldade em vencer os obstáculos e perigos que a vida na floresta lhe obrigava a enfrentar.

Assim, Rousseau descreveu o homem natural "físico" como uma espécie de máquina engenhosa submetida às leis da mecânica; uma máquina autônoma que responde por sua própria conservação. A distinção que torna o homem singular quando comparado aos outros animais, é a noção de liberdade; só o homem vive instintivamente as leis da natureza, porém com condições próprias de liberdade. Fisicamente esse homem natural é muito superior ao "homem social"[2], que dispondo de ferramentas e utensílios para lhe facilitar a vida, se tornou fraco e lento em relação ao homem natural.

Mas, a diferença entre homem natural e homem social não para aí. Recorrendo a argumentos morais, esse homem natural também se difere do homem social. Embora incapaz de formular projetos, fazer planos ou pensar algo abstratamente – o homem natural só é capaz de pensar o aqui e agora e, tudo o que lhe importa é a alimentação, o repouso e a reprodução. Não se preocupa com o futuro e não precisa de outros homens – já possui características que o difere dos outros animais, tal como Rousseau afirma na primeira parte da obra *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens.* (ROUSSEAU, 2000, p. 64).

O homem natural, embora em igual condição com os outros animais, possui um instinto e percepção superiores aos outros animais, e mesmo não sendo capaz de pensar o futuro, fazer projetos, análises e, mesmo possuindo um conhecimento tão limitado: *os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome*[3], possui a capacidade de evoluir (e um espírito capaz de aprender) maior

[2] Por "**homem social**" entende-se o homem que vive em sociedade, seja ela muito ou pouco desenvolvida. Seja uma grande metrópole ou mesmo uma pequena aldeia.
[3] ROUSSEAU. Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000. 101 p. in Coleção Os Pensadores. pg. 66 linhas 8, 9 e 10.

que a dos outros animais. O desenvolvimento desse espírito permitiu ao homem a criação e desenvolvimento da linguagem que o tornou apto a pensar abstratamente, ou seja, se referir a algo sem a necessidade deste algo estar necessariamente na sua presença. A dúvida que atormentou Rousseau com certeza atingiu muitos estudiosos ao longo do tempo: *A sociedade já organizada quando se instituíram as línguas, ou as línguas já inventadas quando se estabeleceu a sociedade.*[4]

Rousseau, no entanto, se recusa a investigar tal questão e deixa-a para quem se habilitar a tanto. Considerando que nesse momento nosso objetivo é discutir a "concepção de homem", vamos passar adiante e buscar outras características que definam o homem enquanto tal.

A definição de homem de Rousseau não para aí. Ainda no *Ensaio sobre a Origem das línguas* Rousseau afirma que um homem é reconhecido por outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele próprio. Embora haja grande diferença entre um homem natural e um homem social, certas características são exclusivas do homem e não o deixam ser confundido com os outros animais, nem fisicamente nem metafisicamente.

Analisando a obra de Rousseau na sua amplitude, no que diz respeito à característica principal do homem e daquilo que o distingue dos demais animais, é correto afirmar que não é nem a faculdade de se desenvolver e se aperfeiçoar, nem possibilidade de falar e sim a liberdade e a bondade natural, que são as qualidades que o difere das outras criaturas. Mesmo não tendo condição de contextualizar sua "condição de ser livre", o homem é capaz de assumir sua liberdade como aquilo que lhe dá condição de desenvolver sua faculdade, de se aperfeiçoar e assim criar uma linguagem. O homem é, portanto, para Rousseau um ser finito dotado de liberdade infinita.

A Crítica de Rousseau aos filósofos que, segundo ele não tiveram a capacidade de entender que o estado "puro" de natureza nunca existiu é endereçada a Locke, Montesquieu, Grócio, Puffendorf, Burlamaqui e Hobbes. Segundo Rousseau, esses filósofos fizeram uma "volta parcial" às origens

[4] *Idem ibidem*, pg. 74 linhas 3 e 4.

humanas, pensando um homem natural que já tinha noções de virtude, vícios, bondade, maldade e já possuíam até governo, portanto, um homem natural que já vive em sociedade. Assim, a história humana para esses filósofos não começou com o homem natural e sim com o homem social, ainda que no início das sociedades ele fosse bastante simples.

Ernest Cassirer afirmou em sua obra *A Questão Jean-Jacques Rousseau,* que existem analogias formais muito específicas entre a doutrina do homem natural de Rousseau e a doutrina cristã do homem original. Assim como o homem original foi expulso para sempre do paraíso e exposto ao sofrimento por culpa do conhecimento que adquiriu ao comer do fruto da *árvore da ciência do bem e do mau*[5], o homem natural, quando se voltou para a sua dimensão racional e com ela formou sociedades, adquirindo paixões e vícios, ele sofreu um certo "salto para baixo" o que o excluiu definitivamente do estado simples, seguro e feliz em que se encontrava até então. Hoje, muitos estudiosos criticam essa tese de Cassirer e afirmam que na visão de Rousseau não existiu nenhuma "queda" e sim uma mudança de estado; uma passagem do estado de liberdade para uma certa perda da liberdade e alienação que sofre frente a sociedade em que vive.

O homem ao sair do estado de natureza e formar uma racionalidade, forma a sociedade que lhe contamina o ser através dos vícios, paixões e preconceitos. Ao adquirir a condição humana de civilizado e, *tornando-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso e subserviente, e sua maneira de viver, frouxa e afeminada, acaba por deliberar ao mesmo tempo sua força e coragem*[6]. Essa passagem do estado natural para sociedade civil que o homem natural enfrenta o faz perder a segurança, paz, liberdade e felicidade. Mas, difere do que ocorreu com Adão em relação à sua expulsão do paraíso onde comia os frutos e não trabalhavam e passou a viver do suor de seu rosto. Rousseau não afirma que o homem nunca mais voltará à sua condição

---

[5] MOISÉS. *Gênesis. Bíblia sagrada.* Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília – DF: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969. Cap 2. V. 17.
[6] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Op. Cit.*, Pg. 62 linhas 30 a 33.

anterior, na qual vivia em liberdade e segurança, diferente de Moisés que afirma nas Sagradas Escrituras que nunca mais o homem retornará ao paraíso, onde viveu até a irreversível expulsão. A "espada inflamada" que andava ao redor do paraíso impedindo o homem de a ele retornar e comer do "fruto da árvore da vida", não existe em Rousseau. Jean Starobinski (1991, p. 23), em sua obra *Jean-Jacques Rousseau: A Transparência e o Obstáculo,* afirma que a "queda" humana foi entendida por Rousseau como obra do homem e pode ser revertida por esse mesmo homem.

Para Starobinski, o advento do mal foi compreendido por Rousseau como um fato histórico e só ao homem cabe a luta contra o mal que ele mesmo engendrou na história. Assim é possível pelo menos conservar na bondade aqueles que ainda não foram contagiados pela corrupção, já que não se pode livrar do mal aqueles que já o são. Apesar da alma humana ter se degenerado, sofrido uma transformação quase total, talvez possa reencontrar sua beleza primeira. Pode se livrar do encobrimento a que está submetida pelos inúmeros véus e erros impostos pela sociedade.

Esta é a maneira que Rousseau julga o homem social: um ser artificial, angustiado e infeliz. Talvez por terem sido moldados assim, como Rousseau afirma na obra Emílio ou Da Educação que *moldam-se as plantas pela cultura, e os homens pela educação*[7], ou seja, o homem é moldado pela sociedade e adquire com ela os vícios, falsa polidez, infelicidade e angústia.

Mas na medida em que vai descrevendo esse homem natural, a hipótese rousseauniana ganha força de retórica e vida e se transforma em convicta certeza. Esse homem, muito próximo da animalidade, essencialmente livre, torna-se para o autor um fato irrefutável. Sua concepção de homem é de "livre, absolutamente livre das paixões hoje existentes". Na medida em que abre mão dessa liberdade natural, abre mão também de sua condição de homem.

---

[7] ROUSSEAU. Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação.* Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes. 1999. 684p. Pg. 8 linhas 7 e 8.

1.2 A Virtude como valor humano

Durante o século XVIII – o Século das Luzes – a burguesia ascendente queria acumular capital e enriquecer a qualquer custo. Em busca do lucro não media esforços, o homem burguês explorava tudo o que podia sem nenhum escrúpulo ou pudor. Essa classe revolucionária burguesa[8] trouxe muitos progressos para a humanidade como descreveu Karl Marx em 1848 em sua obra *Manifesto do Partido Comunista*:

> *A grande indústria criou o mercado mundial, preparado pela descoberta da América. O mercado mundial acelerou prodigiosamente o desenvolvimento do comércio, da navegação e dos meios de comunicação por terra. Esse desenvolvimento, por sua vez, refletiu na extensão da indústria; e, na medida em que a indústria, o comércio, a navegação e as estradas de ferro se desenvolviam, crescia também a burguesia, multiplicando seus capitais e deixando em segundo plano as classes legadas pela Idade Média.*[9]

Mas o benefício que essa classe trouxera contemplava apenas a ela mesma, de outro lado os camponeses europeus da época (mais ou menos 70% da população) continuavam miseráveis e oprimidos. Esse é um ponto em que Rousseau aborda em suas obras tomando partido dos camponeses que "sustentavam" os demais seguimentos da sociedade européia da época.

Rousseau começa o *Discurso Sobre as Ciências e as Artes* fazendo um grandioso elogio à cultura e aos benefícios trazidos pela técnica e pelas

---

[8] Esse termo "**classe**" apareceu apenas no século seguinte e divide a humanidade em duas classes, a saber: **classe burguesa**; os capitalistas modernos, donos dos meios de produção social e que exploram a mão de obra dos demais e, **classe proletária**; os trabalhadores assalariados modernos que, não tendo meios próprios de produção, são obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviverem.

[9] MARX. Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Global Editora, 2000. 9° Edição.

ciências, mas logo em seguida, sua obra faz um movimento sobre si mesma de 180° e passa a criticar duramente as atitudes adotadas a partir de então pelos supostos doutos, letrados e pela sociedade urbana da Idade das Luzes.

Enquanto os filósofos Iluministas teciam grandes elogios ao Século das Luzes afirmando que o conhecimento é o único meio de vencer a superstição, a opinião e a ignorância, Rousseau veio em sentido contrário, afirmou que o "saber" e as ciências além de serem inúteis no objetivo a que se propõe (contribuir para o aprimoramento dos costumes) são ainda mais perigosa pelos efeitos que produzem. Rousseau afirmou que o progresso das ciências e das artes nada acrescentou à nossa felicidade e ainda corrompeu os costumes. Essa corrupção dos costumes, segundo Rousseau, chegou a prejudicar a pureza do gosto porque o desenvolvimento das luzes e dos vícios se faziam na mesma proporção entre os povos.

Assim Rousseau, em nome da verdade e da virtude, colide com tudo o que causa a admiração dos pensadores da época; uma posição pouco cômoda. A denúncia de um paralelismo entre elevação cultural e decadência moral custará caro ao filósofo genebrino que afirmava ser o luxo um grande mal que raramente andava desacompanhado das ciências e das artes e estas, jamais andam sem ele.

Alguns historiadores classificam a sociedade urbana européia do século XVIII de libertina, luxuosa e falsamente polida e esse é outro ponto em que Rousseau aborda em seu trabalho historiográfico. Critica duramente a sociedade parisiense em algumas cartas que o fictício filósofo Saint-Preux escreve para sua amante Júlia. Mais do que isso, Rousseau propunha um comportamento virtuoso e uma vida ética dotada de valores morais bem definidos. Suas máximas de virtude são expostas ao longo de suas obras e ficam mais explicitas em *Júlia ou A Nova Heloísa* - o ponto principal de suas críticas se encontra na carta XIV da segunda parte do livro - o seu desapego aos bens materiais, seu desprezo pelo falso comportamento e falsa polidez e sua aversão ao luxo e ao comportamento avarento que a alta sociedade levava na corte parisiense.

O homem corrompido pela sociedade desenvolve seus talentos para servirem de suplemento à virtude perdida e forçam os próprios maus a serem úteis. Embora a covardia seja considerada um obstáculo para a virtude, Rousseau enfatiza que utilizar de falsa coragem é muito mais um vício do que qualquer sinal de virtude, ou seja, faz-se passar por corajoso na tentativa de compensar a virtude perdida.

A grande admiração do homem natural leva Rousseau a identificar no camponês de sua época, talvez aquele que mais se aproxime, entre os europeus, do homem natural e simples e, por isso, defende que tal ser seja livre, mas que continue na condição de camponês. Inclusive as mudanças de condição social não são bem vistas por Rousseau, pois acredita que cada um consegue ser feliz onde se encontra, basta que seja livre e que não seja explorado pelos mais fortes.

Em sua convicção de que o homem pode e deve proceder de acordo com a virtude, Rousseau deixa implícito que até mesmo o ateu pode ser um homem virtuoso. A tese do "ateu virtuoso" já havia sido posta por Rousseau em 1761 em *Júlia ou A Nova Heloísa* quando Júlia, a personagem principal da obra, fala do senhor de Wolmar com tanta admiração que nos deixa a idéia de que, mesmo que se tratando de um ateu confesso, seja um homem bom, justo e muito virtuoso.

Júlia afirma que é preciso em primeiro lugar fazer o que deve e depois rezar quando se pode, afirmando assim que mesmo não sendo um crente pode-se, fazendo suas obrigações, ser uma pessoa virtuosa e boa. Sua justificativa a respeito de que, mesmo sendo um ateu se pode ser alguém virtuoso é reforçada quando afirma que: *O próprio Deus cobriu sua face com um véu.*[10]

Essa passagem da obra – *Julia ou A nova Heloisa* – é dedicada por Rousseau na demonstração da angústia sofrida por Júlia por ser uma cristã fervorosa casada com um ateu. A afirmação de Júlia de que deveria amar e

[10] ROUSSEAU. Jean-Jacques. *Júlia ou A nova Heloísa*. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. Campinas – São Paulo: Editora Hucitec. 1994. 659 p. Pg. 600 linhas 7 e 8.

contemplar a Deus através de suas obras foi uma maneira de admitir que as vezes se buscava a Deus e não o encontrava a não ser por suas obras, o que justificava o ateísmo de Wolmar.

A justificativa de Wolmar ser dotado de grande virtude apesar de não ser crente vem do fato de este não ter encontrado prova interior da existência de Deus, ou seja, Deus não se revelou à sua criação. Seguia virtuoso ao freqüentar as reuniões religiosas e participar dos ritos religiosos quando estava próximo das pessoas simples do local onde vivia, além de evitar falar de seu ateísmo para evitar escândalo.

Portanto, segundo Rousseau, condição de "ser virtuoso" faz parte da essência humana mesmo que o homem tenha sido contagiado pela sociedade e adquirido os vícios trazidos pela difusão das ciências e das artes.

Seguindo a definição que Rousseau faz do homem, podemos observar que este é considerado pelo filósofo genebrino como um ser além de virtuoso, possuidor de um dom natural, da "piedade". Mesmo na época em que o homem era um ser bastante simples, muito próximo da animalidade, que ainda não possuía noções de bom ou mal, virtudes ou vícios, já possuía, assim como os outros animais, a característica de ser piedoso com os seus semelhantes.

Rousseau considera, então, como características humanas a piedade e a compaixão em um primeiro momento; quando ainda se trata de um homem natural, um ser muito simples, próximo da animalidade e que não tem noção de conceitos abstratos como bondade, maldade, vícios, virtudes etc... Em um segundo momento, quando já vive em sociedade, o homem tem a virtude como característica fundamental. Embora muitas vezes seja contaminado pelos preconceitos e vícios que uma sociedade letrada lhe impõe, o homem é um ser virtuoso segundo Rousseau.

Bibliografia

CASSIRER, B. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal; Jésio Gutierre. São Paulo, SP: Editora UNESP, 1999.

MARX. Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. 9ª edição. São Paulo: Global, 2000.

MOISÉS. *Gênesis. Bíblia sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília – DF: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000. 101 p. Coleção Os Pensadores.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. *EMILIO, ou, Da Educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 684 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2000. 72 p. Coleção Os Pensadores.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. *JÚLIA ou A Nova Heloísa*. Tradução de Fulvia M. L. Motetto. São Paulo – Campinas: HUCITEC, 1999. 658 p.

STAROBINSKI, Jean. *As Máscaras da Civilização*. Tradução de Maria Lucia Machado. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; seguido de ensaios sobre Rousseau / Jean Starobinski. Tradução de Maria Lúcia Machado. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

NIETZSCHE E O PROBLEMA DA VERDADE

CLAUDIA SIMONE GALASSI*

Em toda a obra nietzschiana, podemos encontrar claramente uma crítica à noção de verdade. Tal empreita, delimita-se mais pontualmente em obras onde Nietzsche lança mão da crítica à modernidade através da via histórico-genealógica.

A noção de verdade, que é o alvo de nosso trabalho, está intimamente ligada ao conceito de ciência que, por sua vez, estaria caminhando juntamente ao homem das "idéias modernas", posto que o que nutre a racionalidade científica é a verdade.

A investigação sobre a verdade acaba se tornando ponto central também para o projeto de "transvaloração dos valores", onde o filósofo detecta e atenta para o perigo da idéia de verdade ser considerada como um "valor superior", isto é, como ideal a ser perseguido, onde a vida que realmente deveria ser considerada como valor absoluto acaba por subjugada.

A reflexão de Nietzsche busca mostrar o parentesco entre ciência e moral, explicitando quão imbricadas ambas estão, justamente pelo fato de tanto uma como outra estarem totalmente inseridas no campo da busca pela verdade. Neste caso, estaria a ciência vinculada à moral, pois é esta última que confere valor à primeira.

---

* Graduanda do 3º ano de Filosofia da UEL. Desenvolve projeto vinculado a um projeto maior intitulado: "Arte e conhecimento nos escritos de Nietzsche", coordenado pelo Prof. José Fernandes Weber do departamento de Filosofia. Este trabalho foi orientado e corrigido pelo Prof. José Fernandes Weber.

A relação e a não independência da ciência com a moral se dá pela vontade de verdade que remete a um tipo específico de vontade de potência. A vontade de verdade que está na base da ciência expressa uma vontade de potência negativa ou declinante, pois conduz ao niilismo e ao ideal ascético.

Para Nietzsche, este ideal metafísico que separa a aparência da essência, findando na separação e prevalência conceitual racional ao instinto artístico, teve seu ponto de partida através da crítica do socratismo estético, isto é, através da perspectiva socrática de Eurípedes, criticando o trágico por não introduzir na arte o pensamento e o conceito, deixando assim de haver na arte a capacidade crítica. Neste momento, a consciência e a razão tornam-se novos critérios de produção e avaliação da obra de arte.

Segundo Nietzsche, ao desprezar o instinto em nome da criação artística consciente, na qual a razão está presente, o socratismo acaba por condenar a arte e o saber trágicos por representar uma criação inconsciente.

A crítica de Nietzsche ao problema da verdade se inicia justamente com o advento desta arte racional, onde "o saber trágico não foi vencido propriamente pela verdade, mas por uma crença na verdade, por uma 'ilusão metafísica' que está intimamente ligada à ciência".[1]

Como já dito antes, a crítica da verdade em Nietzsche, que está diretamente relacionada com a racionalidade científico filosófico, inicia-se no *Nascimento da Tragédia* e acompanha toda a obra posterior do filósofo alemão. Na primeira obra, Nietzsche lança mão de uma outra metafísica para contrapor a dicotomia verdade-aparência, ou seja, a crítica se faz em nome de uma "metafísica de artista", já nos textos posteriores, a crítica se realiza a partir do "instinto de conhecimento" ou instinto de verdade.

Para Nietzsche, o conhecimento foi inventado pelo homem, a fim de que se possa viver em estado de paz entre outros com o propósito de uma auto conservação de indivíduos mais fracos perante outros que, não possuindo garras, como afirma Nietzsche em *Verdade e Mentira no sentido*

---

[1] MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 2002. p 31.

extra moral, precisaram desenvolver o intelecto para se afirmarem como superiores aos animais.

É, também, através desta crença na verdade - que não poderia ser instinto de conhecimento e de verdade, pois os instintos são mais fundamentais do que o conhecimento - que foram estipuladas leis de linguagem, de forma que são estas leis que estabelecem oposição entre verdade e mentira.

Assim como na linguagem em que não coincidem as designações às coisas, mas antes correspondem a criações humanas ou metáforas para a promoção da vida em sociedade, deixando de corresponder "às essencialidades primordiais "[2], da mesma forma se dá a ciência, ambas amparadas no instinto de verdade, isto é, na crença na verdade.

Conforme Roberto Machado, "A verdade não é uma adequação do intelecto à realidade; é o resultado de uma convenção que é imposta com o objetivo de tornar possível a vida social, é uma ficção necessária ao homem em suas relações com os outros homens."[3]

O que se delimita aqui é a idéia de que o homem não deseja necessariamente a "verdade", mas as suas conseqüências favoráveis, de forma que o mesmo acontece com a mentira. O homem se afasta desta quando a mesma lhe causa danos.

A discussão de Nietzsche não se reduz ao valor de verdade ou falsidade na análise do conhecimento das coisas. A grande crítica do filósofo alemão é a pretensão de universalizar o que não passa de antropomorfismo. Nietzsche pretende esclarecer a relação do conhecimento e conseqüentemente da verdade com a moral, de modo que é a partir desta relação que o bem passa a ser sinônimo de verdade.

Pelo fato da questão do conhecimento ou da verdade estar diretamente relacionada à moral, de modo que, as morais para Nietzsche representam

---

[2] NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. Obras Incompletas. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

[3] Op. Cit. MACHADO.

linguagem figurada dos afetos, isto é, toda filosofia ou ciência se refere a confissão de seu autor, "mas uma confissão que tem como germe intenções morais"[4], torna-se imprescindível uma genealogia da moral, a fim de que se averigüe em qual estilo de vida se adequa a avaliação do conhecimento, posto que os valores morais são valores vitais.

Deste modo, fica claro a crítica de Nietzsche à Platão, de forma que o mesmo distanciou-se dos gregos arcaicos, considerados o ideal nietzscheano, pois postulou a idéia de bem como supremo conceito, idéia esta que fora difundida por toda a cultura ocidental cristã.

Como dito anteriormente, o ponto culminante acerca da crítica da verdade em Nietzsche se dá mais significadamente através da via histórico-genealógica. Isto acontece por dois motivos. Primeiro, a crítica nietzscheana é dirigida diretamente a uma época específica, ou seja, a partir de Sócrates e mais severamente à modernidade, em contraponto à Grécia arcaica.

O segundo motivo se dá por um modo de marcar uma posição, isto é, de delimitar sua exceção frente à filosofia tradicional, ancorada nas margens de uma metafísica moral segundo sua denúncia.

Desta forma, a genealogia torna-se uma reflexão filosófica vista a partir de uma extensão da noção de história, pois Nietzsche não acredita e ainda rechaça a idéia de valores eternos, de modo que sua afirmação estende-se para a noção de valores históricos, ou seja, construídos ou "em devir". Para Nietzsche, "o que quer que tenha valor no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores! O mundo que tem algum interesse para o ser humano, fomos nós que o criamos!"[5]

Aqui, encontramos a necessidade de mais uma vez afirmarmos que o problema central à crítica de verdade não se reduz a discussão sobre a falsidade ou veracidade dos juízos; se assim fosse, a reflexão nietzscheana estaria fadada a uma outra idéia de verdade. O foco da discussão é demonstrar

[4] Op. cit. MACHADO. p. 53.
[5] NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. § 301.

a medida em que um juízo está apto para promover a vida juntamente com o cuidado para que não os tome como absolutos. Neste sentido, o próprio Nietzsche nos responde em *Além do Bem e do Mal*: "por que é necessário acreditar em tais juízos?[...]" "[...] devemos, no entanto, acreditar na verdade deles com uma fé que se contenta com a fachada e a aparência, uma crença que pertence à ótica da vida e à sua perspectiva".[6]

Dito isto, Nietzsche estabelece sua preocupação em ressaltar não a verdade do conhecimento, mesmo porque a aparência, na maioria das vezes, é elogiada pelo filósofo. Assim, o que importa é a força do conhecimento que está diretamente relacionado à vontade de potência, ou seja, o juízo de valor estabelece uma ascendência ou um declínio à vida? Representa sintoma de abundância ou degeneração vital? A preocupação do filósofo se restringe à resposta destas perguntas.

Em suma, se existe um tipo de vida ativa e um tipo de vida reativa, a serviço de que tipo de vida está o conhecimento?

Para responder tais questões, Nietzsche analisa através da história dois tipos fundamentais de moral: uma moral de senhores e uma moral de escravos. A trajetória percorrida pelo genealogista a fim de detectar estes tipos antagônicos perpassa desde a Grécia antiga até os seus dias, onde encontra estes tipos que emergiriam na história através de um possível sentimento de *pathos* da distância, possibilitando a diferenciação e a hierarquia entre estes indivíduos.

Em *Além do Bem e do Mal* Nietzsche resgata as figuras de nobre como dominador de si e cunhador de valores, juntamente com a figura de escravos, como dominados e dependentes da aprovação do senhor, a fim de demonstrar que o sentimento que cada tipo comporta dentro de si é que possibilita aquele sentimento de distância e diferença de uns em relação a outros, distinguindo os tipos que caracterizam uma vida constituída pela força maior de potência ou pela vontade que nada quer, a não ser a afirmação de sua própria negação

[6] NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, § 11.

como relata o *Anticristo*.

À ética aristocrática compete a criação de valores imanentes, que constituem modos de vida transbordantes das forças vitais, definindo o homem por sua potência. Em contrapartida, a moral dos escravos adere um sistema de juízos em termos de bem e mal, referindo-se a valores metafísicos ou transcendentes.

É neste sentido que Nietzsche afirma a positividade da primeira moral ou mais especificamente a ética de aristocratas. É assim que Nietzsche os diferencia dos outros, pois estes representam plenitude, afirmação de si e da vida e os outros, a moral dos escravos, reduzem-se a uma negatividade ou a um declínio da vida, de modo que afirmam-se após a negação tanto do nobre quanto pela impossibilidade do viver no mundo, criando para tanto um mundo além.

Nietzsche aproxima moral e ciência, pois as duas têm necessidade do verdadeiro e isto implica o situar-se no ponto de vista da vontade de potência, isto é, expressam um determinado tipo de vontade de potência.

Para o filósofo, a ciência significa não a oposição, mas a consumação dos valores morais dominantes que têm origem na moral judaico-cristã, representados pela moral dos escravos, definida acima, cujo ideal dominante é o ascético, onde a vida passa a ser dominada por forças reativas.

A ciência acaba por perseguir o mesmo "empobrecimento da vida" que define a moral dos escravos. Assim como o cristianismo que reporta a vida terrena para um mundo além, a ciência moderna com sua erudição e afirmação ateísta conserva a mesma idéia de unidade e perfeição. Continua afirmando um mundo ideal e, desta forma, preserva a noção de realidade ontológica e de culpa e castigo do devir. Assim, falar da ciência "implica a denúncia da hipocrisia que consiste em continuar pretendendo confiar num simples déficit do Ideal, em continuar a sustentar a possibilidade de justificação ética da existência ou ordenação e significação moral do mundo."[7]

---

[7] GIACÓIA, Oswaldo Jr. *Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas-São Paulo: Editora da Unicamp, 1997, p. 122.

Também fica claro, que o importante na crítica do conhecimento e da verdade para Nietzsche é salientar e denunciar o antropomorfismo que os caracteriza e a falta de neutralidade que está contida nesta crença na verdade, de modo que não pode haver conhecimento isento de instintos, desejos e pulsões. O que há são apenas perspectivas e estas correspondem a um tipo de vontade de potência.

O objetivo do conhecimento não é possuir a verdade, pois esta não existe. O conhecimento nada tem a descobrir, de forma que nada há para ser conhecido. Ele precisa é inventar, isto é, criar.

Novamente, fica estabelecido o porquê que Nietzsche refuta a vontade de verdade, pois esta representa para o filósofo uma impotência da vontade de criar e, ao mesmo tempo com isso, traça-se uma apologia à arte, cabendo ao artista o estatuto de dar forma juntamente com a criação de valores.

Esta apologia à arte no projeto nietzscheano remete à possibilidade de se pensar numa experiência dionisíaca, significando assumir frente à vida uma postura artística e transfiguradora, rementendo-nos ao pensamento do surgimento de um espírito livre que, liberto de toda a metafísica dos costumes, estaria pronto para vários experimentos com o pensamento, implicando num sim dionisíaco à vida em tudo o que ela comporta na sua totalidade, sem nada tirar e nem negar.

Desta forma, parece que Nietzsche deixa claro sua posição denunciadora face a falsidade na verdade, não deixando de apresentar uma outra alternativa quando se trata de conhecimento, isto é, sua alternativa na apresentação de perspectivas.

Entretanto, esta não poderia deixar de ser uma alternativa que daria margens para a indagação de que Nietzsche estaria apresentando-nos o projeto de uma verdade outra, ou usando as palavras de Roberto Machado: "uma verdade mais verdadeira", ao apresentar o perspectivismo, de forma que para nossa suspeita ser bem sucedida, Nietzsche teria que se colocar num espaço exterior à ilusão, contradizendo assim a si mesmo.

Conforme Silvia Pimenta,[8] a única forma de resolver esse dilema seria atribuir ao perspectivismo um estatuto meta-perspectivo, a fim de que sua solução seja preservada. No entanto, parece que este não é o caso, pois a própria comentadora nos apresenta uma saída que não deixa margens para se pensar um perspectivismo nietzscheano como adequação de uma verdade outra, posto que Nietzsche recusa à possibilidade de uma exterioridade com relação ao perspectivismo, mantendo-se também sob o ponto de vista de uma crença, uma ilusão igual as demais, onde sua filosofia aceita manter-se nos abismos da suspeita.

Bibliografia

GIACÓIA, Oswaldo Jr. *Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas-São Paulo: Unicamp, 1997.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral. Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: Ensaio de uma crítica do Cristianismo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.

[8] ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. *Sobre a dúvida e a suspeita – Nietzsche e o ceticismo*. In: SANTOS, Volnei Edson. Interfaces Nietzscheanas. Londrina: Editora Uel, 1999. p 221-233.

SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA "DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO MUSICAL" NA MÚSICA NÃO-AUTÔNOMA

DANIEL PUCCIARELLI*

I

A declaração de Adorno, no Prefácio à *Filosofia da Nova Música*, de que "o livro está concebido como uma digressão à 'Dialética do Esclarecimento'"[1] possibilita-nos retirar conclusões que se aplicam, por um lado, à experiência do Esclarecimento e, por outro, à experiência relativa ao próprio material musical e seu conteúdo social imanente. Tais conclusões se referem, em primeiro lugar, ao prolongamento da experiência esclarecedora ao domínio da superestrutura e, em segundo lugar, a um reflexo do "material musical" na própria infra-estrutura.

No ensaio de 1932 intitulado "Sobre a situação social da música", Adorno chamou de "substância social" do material musical este reflexo do mesmo à infra-estrutura, o qual tem sua causa no **isolamento** da música à imediaticidade social. Por sua vez, tal isolamento concretizou-se, segundo o filósofo, com o advento do capitalismo, no qual todos os resquícios de imediaticidade da música foram simplesmente expurgados. Segundo o filósofo, "através da total absorção de ambas as esferas musicais – produção e consumo

---

* Graduando em Filosofia pela UFMG e bolsista do grupo PET (órgão fomentador: SeSu/MEC). Orientado pelo Prof. Dr. Rodrigo Duarte.

[1] ADORNO, T. *Filosofia da Nova Música*. Página 11. Doravante, ao mencionar este texto, utilizarei FNM.

– pelo processo capitalista, a alienação do homem à música tornou-se completa"[2]. Essa alienação, de alguma maneira, evidencia-se nas célebres passagens finais do primeiro capítulo da *Filosofia da Nova Música,* segundo as quais ninguém quer ter nada a ver com ela [a música nova/dp], nem os indivíduos nem os grupos coletivos. Repercute sem que ninguém a escute, sem eco (...). A esta experiência tende espontaneamente a música nova, experiência que a música mecânica realiza permanentemente: a experiência do esquecimento absoluto. É verdadeiramente uma mensagem encerrada numa garrafa.[3]

A "substância social" do material, como dissemos, configura-se a partir da própria música em estado de isolamento. Alheia a imediaticidade social que lhe dá origem, a música torna-se, como chamou Adorno, "ilusória"[4], e o máximo que a ela é possível é refletir em sua estrutura as próprias condições e causas do seu isolamento. Por outro lado, a alienação da música, em relação à sociedade imediata, permitiu-lhe que ela se configure enquanto *arte*, desvinculando-se por completo de sua esfera mágico-ritualística. Só a partir dessa alienação, pressuposto para a música artística, foi possível o advento, no início do período burguês, da assim chamada "música autônoma". Em virtude dessa autonomia, ou ainda, do alheamento da música à realidade, ela reflete as condições que são causa desse isolamento. No seu material, na produção e na conseqüente recepção da música pela sociedade, configuram-se as contradições que impossibilitaram-na de exercer sua função social imediatamente na sociedade, ou seja, as causas de seu alheamento. Compreende-se, pois, que a "substância social" do material tem como pré-requisito a autonomia do próprio, uma vez que a música não-autônoma, por estar imersa na sociedade em forma de mercadoria, não compartilha desse isolamento e assim não reflete, em sua estrutura, as aporias que deram origem a tal situação.

---

[2] ADORNO, T. *On the social situation of Music.* Pg. 391. In: *Essays on Music*. Doravante, ao mencionar este texto, utilizarei OSM.
[3] FNM, pág. 107 e 108.
[4] OSM, pág. 392.

Entretanto, um correlato da "substância social" do material se evidencia na música não-autônoma, uma vez que ela se configura como produto da situação social vigente. Tal correlato, segundo nos parece, não se configura como uma característica imanente ao material musical – tal como a "substância social" –, mas se efetua na música mediante a comercialização da própria. Nesse sentido buscaremos evidenciar uma possível "dialética do esclarecimento musical" na análise adorniana da música fetichizada, de modo a explicitarmos como a música mercantilizada também reflete, de alguma maneira, as contradições sociais – representadas aqui como as características principais do esclarecimento unilateral –, porém de maneira diversa à música autônoma. Para tal, será necessário uma breve exposição da problemática central da *Dialética do Esclarecimento*, além da breve formulação, segundo a *Filosofia na Nova Música,* de como se efetua o que Adorno chamou de "dialética do esclarecimento musical" na música autônoma.

II

Em linhas gerais, a *Dialética do Esclarecimento* se articula de modo a evidenciar que, embora o objetivo primordial do Esclarecimento seja o de colocar os homens como senhores da natureza mediante o "desencantamento" da própria – de modo a constituir, assim, a cultura –, o método desse "desencantamento", que consiste em promover a dissolução da consciência mítica substituindo-a pelo saber científico, com o objetivo de efetuar a progressiva dominação da natureza, acabou por inserir os homens em um verdadeiro estado de alienação em relação a essa mesma natureza. No seio da cultura, o Esclarecimento regride, pois, à mitologia, "da qual [ele] nunca soube escapar",[5] e a natureza converte-se, como salientam os autores, em mera objetividade, em mero "substrato de dominação". Isso

[5] ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Pg. 39. Doravante, ao mencionar este texto, utilizarei DE.

ocorre, sumariamente, devido a um certo entrelaçamento entre racionalidade mítica e racionalidade técnica que postulam os autores, pois ambos objetivam, mediante ordenação, calculabilidade e repetição, exercer a influência sobre o ambiente externo. Entretanto, diferentemente do mito e da magia, a ciência opera mediante a *abstração*, que tem como pressuposto o distanciamento progressivo em relação ao objeto, ao passo que a mitologia e o ritual mágico operam pela *mimese*.

Já a "dialética do esclarecimento musical", no caso de Schönberg, se efetua com a dominação do material musical, mediante os assim chamados "fermentos antimitológicos", ou seja, impulsos que eliminam da música seus elementos mágico-ritualísticos empreendendo, assim, a racionalização do próprio e sua conseqüente dominação. Naturalmente, o "material" com o qual se depara Schönberg já se encontra por demais distante de sua esfera ritualística, e os ditos "fermentos antimitológicos", compreendidos como agentes de racionalização, operam no sentido de expurgar da música heranças tanto formais quanto de conteúdo que, de algum modo, se encarnavam no material e o constituíam. Mediante essa dominação e racionalização, operados no sentido de emancipar a música progressivamente, a natureza – i.e., o material musical –, paradoxalmente, recai a um estado de inconsciência, de "encantamento", sendo que um dos objetivos do esclarecimento era o "desencantamento". A técnica dodecafônica, instaurada por Schönberg no curso do seu desenvolvimento, ao passo que lhe permitiu mais dominar a natureza musical, mais fez da própria uma espécie de "matéria caótica sujeita a simples classificação"[6], enrijecendo-a e, de certa maneira, coisificando-a.

A análise de Adorno do "progresso" schönberguiano é realizada imanentemente, de modo que os conceitos aqui apresentados são relacionados a estruturas intrinsecamente musicais. A análise do contraponto, por exemplo, da fase da atonalidade livre até a instauração da técnica dodecafônica, constitui uma riquíssima análise do rompimento das

[6] DE, pg. 24.

"travas do material", no caso da atonalidade livre, até se configurar como um evidente enrijecimento do material, no caso da música dodecafônica. Entretanto, não seria cabível aprofundarmos nesse ponto, uma vez que nosso objetivo é evidenciar uma possível "dialética do esclarecimento musical" na música não-autônoma. O que devemos salientar é que, no caso da música autônoma, essa dialética é evidente no próprio material, como apresenta Adorno na *Filosofia da Nova Música*, ao passo que na música fetichizada isso ocorre de maneira extrínseca ao material musical.

O caráter de fetichismo na música, caracterizado como a supressão de um suposto "valor de uso" da música por um "valor de troca", de modo a promover de forma ideológica o desaparecimento do primeiro, corresponde à contraparte objetiva do processo de mercantilização da mesma, i.e., que se dá na estrutura da própria música. O fetichismo propriamente dito, tal como apresentado por Marx, não se aplica diretamente aos bens culturais, uma vez que categorias como "valor de uso" e "valor de troca" teoricamente se direcionam unicamente à mercadorias.[7] Entretanto, com o capitalismo monopolista, como se sabe, o âmbito da mercadoria se estende, inclusive, aos próprios bens culturais. A isso se coaduna a idéia da expansão do próprio Esclarecimento a âmbitos que estariam, em tese, alheios a ele, tal como dissemos no início desse artigo. Com o fetichismo, pois, o suposto "valor de uso" da obra de arte e, nesse caso, da música, ou seja, a sua imediaticidade, é totalmente absorvida pelo "valor de troca" e, portanto, passa a ser vendida a promessa desta pretensa imediaticidade. Assim, o "valor de uso" desaparece, ideologicamente, e a aparência de imediaticidade dos bens culturais – aparência essa, naturalmente, ilusória – é absorvida pelo "valor de troca" e vendido como tal.

Para que tal caráter se configure, entretanto, de modo que haja uma demanda e uma oferta pela mercadoria cultural e que, assim, seja possível propriamente que o bem cultural se converta em mercadoria, é necessário

---

[7] ADORNO, T. W. *Sobre o caráter de fetichismo na música e a regressão da audição.* Página 173. Doravante, ao mencionar este texto, utilizarei SCF.

um longo processo que, ostensivamente, encontra seu germe já na Grécia clássica. O agente desse processo corresponde ao que Adorno chamou de "função disciplinadora da música", o qual tem como objetivo guiar os indivíduos e a sociedade ao progresso. A "função disciplinadora da música", conforme Adorno, foi "considerada o bem supremo desde a noética grega e como tal se manteve"[8], e já se encontra representada no Livro III da *República* de Platão, no qual o sábio grego bane da cidade ideal os modos hipolídio, lídio, mixolídio e jônico, além da flauta e dos instrumentos de muitas cordas, por serem considerados prejudiciais ao indivíduo e, por conseguinte, à cidade. A música que merece o cultivo na cidade deveria, ao contrário, imitar de forma adequada "a voz e expressão humanas", além de conduzir o indivíduo à bravura e à força numa situação de guerra ou em qualquer outra ação. Em outras palavras, a música deveria promover a dominação da natureza interna para que, assim, o indivíduo domine a natureza externa, através da bravura e da força.

Salienta Adorno, entretanto, que as recriminações de Platão coadunam-se com as críticas que permeiam a atividade musical desde "o limiar da época histórica"[9], e tais recriminações correspondem às queixas acerca da decadência do gosto musical, a qual é representada pela música que promove a superficialidade, o prazer sensorial e a atividade diferenciada da consciência.[10] Em Platão, os modos e instrumentos supramencionados são banidos, no entender de Adorno, por promoverem tais elementos, e suas respectivas restrições, como dissemos, "fazem parte do progresso, tanto sob o ponto de vista social como sob o estético específico".[11] Tal campanha de purificação platônica se orienta, em outras palavras, no sentido de eliminar da música os elementos que se apresentam como inimigos da autoconservação do indivíduo, a qual é pré-requisito para o domínio da natureza interna e externa e, portanto, característica exemplar do

[8] SCF, pg. 165.
[9] SCF, pg. 165.
[10] SCF, pg. 168
[11] SCF, pg. 168.

Esclarecimento. Adorno veio a caracterizar, inclusive, o Esclarecimento unilateral como "império da autoconservação".

Conforme Adorno, as recriminações platônicas, agentes do progresso, correspondem de algum modo ao paradigma de "boa música" que permeou a atividade musical do ocidente. Dessa maneira, a superficialidade, a atração sensorial e a consciência diferenciada sempre foram condenadas pela música ocidental como aspectos inferiores dos quais, progressivamente, a música deveria se libertar. A música, entretanto, deveria, como dissemos, *progressivamente* se libertar de tais aspectos, o que não foi feito imediatamente: salienta Adorno que a forma artística, a síntese musical, a articulação crítica dos elementos particulares com a totalidade – ou ainda, de alguma maneira, a autonomia da arte – permitiram a articulação destes elementos no interior da estrutura artística, de modo que eles foram condicionados segundo a própria forma musical. Assim, os elementos restringidos ou, na expressão adorniana, "degustativos", se articulavam na obra e integravam uma totalidade que "não somente conserva a unidade da aparência e a protege do perigo de derivar para a tentação do 'bonvivantismo'",[12] mas fixa uma situação social na qual a música se apresenta como uma verdadeira *promessa* de felicidade, justamente devido à articulação da obra, ou ainda, à forma fechada da obra. Entretanto, essa situação é, como veremos, totalmente instável, e torna-se problemática com o advento do capitalismo monopolista.

Diríamos, pois, que no "império da autoconservação", os elementos que podem vir a prejudicar a autoconservação dos indivíduos e assim a dominação da natureza são proibidos. As recriminações que subjazem à campanha de purificação platônica, dessa maneira, já se orientam de certo modo no sentido de se configurarem como "fermentos antimitológicos", objetivando, como dissemos anteriormente, dissolver a consciência mítica – nesse caso, o retorno a estágios anteriores de natureza – e tornar os homens senhores da própria.

---

[12] SCF, pg. 168.

Entretanto, se a campanha platônica e a sua recepção pela música ocidental, ou ainda, se os "fermentos antimitológicos" da música objetivavam, mediante a dominação da natureza, a emancipação e felicidade dos homens, na época em que o Esclarecimento unilateral se encontra em sua versão acabada, "os tradicionais 'fermentos antimitológicos' da música conjuram (...) precisamente contra a liberdade, a mesma liberdade que havia sido outrora a causa de sua proibição".[13] Nos tempos que ocorrem, nos quais o bem cultural se converte em mercadoria, nos quais se evidencia o caráter de fetichismo da música, os elementos sensoriais, ou ainda, "degustativos", desvinculam-se da totalidade na qual estavam inseridos e na qual faziam sentido, e passam a integrá-la sem a articulação crítica que era sua condição de possibilidade. Mediante a mercantilização da música, os elementos sensoriais são oferecidos isoladamente, sem dialogarem com a obra, sacrificando inteiramente a assim chamada "forma artística". Tais elementos, que ao se articularem configuravam-se como "impulsos produtivos que se opunham às convenções"[14], assim organizados guiam a obra musical ao seu fracasso.

A prática dos arranjos empreende, em larga medida, a organização da obra musical segundo esses padrões. Não apenas a música dita "leve", produzida para o consumo e para a reprodução radiofônica, mas a própria música "séria" é submetida a essa prática. A obra facilmente vendável é, indubitavelmente, aquela na qual a oferta de prazer é evidente, e é justamente essa oferta e a primazia do prazer na obra que promovem a sua depravação, pois, assim organizadas, elas passam a se constituir apenas como uma miscelânea de "achados" – elementos sensoriais facilmente fetichizados – sobrepostos.

A prática dos "arranjos" opera um "distanciamento progressivo" do objeto musical sobre o qual se apóia, uma vez que toma a obra original, por exemplo

[13] SCF, pg. 168.
[14] SCF, pg. 168.

a considerada "clássica", desarticula seus elementos internos, *abstrai* de sua unidade crítica e recompõe a obra, criando assim o "arranjo", como produto dessa abstração sobre a obra original. A mercantilização musical, seja da obra séria que sofre o "arranjo", seja da obra ligeira, que é produzida segundo as regras do "estilo" vigente, em geral tem como pressuposto o arranjo que, invariavelmente, promove a deturpação e o fracasso da obra musical. A essência dessa prática – a abstração –, pois, é semelhante à essência, segundo Adorno, da ciência, que opera, como dissemos anteriormente, mediante um distanciamento progressivo em relação ao objeto, de modo que haja a assim chamada "fungibilidade universal" – um átomo no laboratório é substituível por qualquer outro, assim como uma cobaia.[15] Dessa maneira, a própria prática do "arranjo" encarna as características principais que definem a essência do saber do Esclarecimento e, com essa prática, o "material musical" torna-se, efetivamente, apenas "um substrato amorfo passível de dominação"[16] – evidencia-se uma regressão do material, sob a égide do Esclarecimento, a uma espécie de "encantamento", contra o qual o Esclarecimento musical se posicionava.

Em conclusão, evidencia-se uma certa "dialética do esclarecimento musical" que se efetua na música fetichizada, mediante a comercialização da própria. Como tentamos evidenciar, tanto a música autônoma quanto a não-autônoma recaem vítimas desta dialética. Entretanto, a música autônoma se posiciona no sentido de buscar resoluções às aporias que constituíram o seu isolamento, ao passo que a música fetichizada apenas reflete, como um espelho, as características principais do Esclarecimento unilateral, de modo a confirmá-lo.

---

[15] DE, pg. 25
[16] DE, pg. 28

Bibliografia

ADORNO, T. W. *On the social situation of Music.* In: *Essays on Music.* Introduction, commentary, and notes by Richard Leppert. New translations by Susan H. Gillespie. Berkeley, California, 2002.

_____. *Sobre o caráter de fetichismo na música e a regressão da audição.* In: *Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas.* Tradução de Luiz João Baraúna, revista por João Marcos Coelho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

_____. *Filosofia da Nova Música.* Tradução de Magda França. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. São Paulo: Perspectiva, 1989.

_____. *Dialética do Esclarecimento.* Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

DUARTE, R. *Notas sobre a dialética da música radical em Theodor W. Adorno.* In: *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano.* Belo Horizonte: UFMG, 1997.

_____. *Da filosofia da música à música da filosofia: uma interpretação do itinerário filosófico de Theodor W. Adorno.* In: *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano.* Belo Horizonte: UFMG, 1997.

A HIERARQUIA DOS HOMENS EM PLOTINO

ELISA FRANCA E FERREIRA*

Plotino inicia o tratado 38 (*En* VI 7) colocando em questão a ocorrência, necessária, de uma previsão divina quanto à sensação, às faculdades e aos órgãos (atualização da faculdade ou potência) sensitivos. Ele assim o faz levantando hipóteses de Deus, o Intelecto ou Espírito (νοῦς) raciocinar, como a de que a alma já possuía as faculdades e foi-lhe dada os órgãos ou se ela recebeu os dois.[1] Se ela tem a faculdade de sentir para entrar no devir, é natural que ela entre no mesmo, ou seja, ela já foi preparada para tanto.[2] Contudo, dessa forma, haveria um raciocínio divino,[3] já que o devir a ligaria ao corpo, ao mal, e, assim, estar no devir seria natural a ela. No entanto, essa conclusão é inaceitável para um platônico, para quem a vida da alma no corpo, presa a ele (ao sensível, propriamente), não é natural, mas sim a vida no inteligível, ou seja, é estranho a ele dizer que é natural que a alma seja destinada para o devir e, desse modo, escapar do devir e entrar no inteligível seria contra a natureza. Plotino argumenta que a providência

* Graduanda em Filosofia pela UFMG e bolsista PET, orientada pelo professor Leonardo Alves Vieira.

[1] Cf. *En* VI 7 [38], 10-15.

[2] No capítulo 7, Plotino concluirá que a capacidade de sentir é inerente à Forma e à alma pré-existentes, mas que a sensação "daqui de baixo" é apenas uma degradação daquela "lá do alto".

[3] Essa constitui uma hipótese gnóstica: uma criação por um deus que, por vontade e raciocínio, é capaz de decidir a produção e a destruição do mundo, sendo responsável pelo mal no qual a alma estaria no sensível ou devir, o que implica absurdidades para Plotino.

(προνόια) não é resultado de um raciocínio (λογισμός), visto que esse tem princípio e fim (área de atuação) no Intelecto,[4] do que decorre que Deus não poderia prever as coisas como seriam fora dele, do Intelecto. De outro modo, ele não teria condição de antecipar o que aconteceria com a alma no devir, pois seus raciocínios não se referem a objetos sensíveis. Como bem lembra Hadot[5], essa é uma questão platônica, relativa ao *Timeu*, em que se discorre sobre um demiurgo, um artesão divino que raciocina para engendrar o mundo.

Ao ratificar essa incompatibilidade de uma deliberação divina relativa a um objeto sensível, Hadot[6] explica que o raciocínio é um movimento de um ponto de partida a uma conclusão, sendo que há dois pontos de partida: a sensação e o Intelecto. Todavia, raciocínio divino não pode partir da sensação, uma vez que Deus situa-se antes do sensível; poderia partir do Intelecto, mas Plotino estabelece que não pode haver raciocínio no mesmo. Plotino discorre sobre o raciocínio em geral e sobre aquele que diz respeito a futuros contingentes, que não pode existir no Intelecto: por exemplo, a previsão, ligada a eles, tem alternativas possíveis para escolher[7], as quais, porém, não existem nele:

> *"Porque, em efeito, a previsão visa ao que não é "isso", mas "aquilo" e ela teme que não seja assim de alguma maneira. Mas lá onde só há "aquilo', não há previsão. O raciocínio escolhe "aquilo" no lugar de "isso", mas se há apenas um dos dois, porque raciocinar?".*[8]

---

[4] Mesmo os princípios anteriores ao raciocínio, como o de conservação, estão no Intelecto e na essência. Cf. *En* VI 7, 20-25.
[5] Cf. HADOT, P. *Traité 38 / VI*, Introdução, pg. 20-26.
[6] Cf. HADOT, P. *Ibid.*, pg.197.
[7] A previsão, portanto, deixa margens a dúvidas, havendo espaço para a nesciência (avgnoia) e, por conseguinte, para um conhecimento defeituoso, o que não condiz com o nível de conhecimento do Intelecto.
[8] *En* VI 7 [38], 1, 35-40.

Essa questão acerca do raciocínio divino introduz uma investigação da natureza e estrutura[9] do Intelecto divino, que será retomada mais tarde (do capítulo 08 ao 21), sendo que, no segundo capítulo, discorre especificamente sobre as Formas no Intelecto, sobre a produção delas. Ele afirma que elas não são engendradas por uma razão particular ou pelo próprio Intelecto, mas têm sua razão de ser ou porquê (dioti) nelas mesmas, no ser delas mesmas;[10] isso significa que, nele, a coisa e seu porquê são idênticos. Ademais, as Formas estão no Intelecto de maneira simultânea, ou seja, há uma integralidade delas no mesmo e disso decorre que cada uma é o Intelecto, o todo e vice-versa: o todo está presente em cada uma delas, não havendo necessidade de separar o presente e o futuro e, dessa forma, se não há antes e depois, não há previsão ou deliberação.[11] Em outros termos, por ser tudo simultâneo no Intelecto, não há escolha possível, posto que há uma totalidade das Formas, estando tudo já nele.[12] Conseqüentemente, o todo, enquanto simultâneo, é apenas "aquilo", tendo, por isso, sua razão de ser nele mesmo.[13] Mas em que medida cada Forma tem sua razão de ser nela mesma? Ora, há uma relação entre as partes e entre elas e o todo: cada parte é relativa ao todo, isto é, cada coisa tem seu porquê nela mesma e na totalidade ou ainda, por um lado, sua razão de ser é proveniente de sua relação com ela mesma e, por outro, da relação com o todo. Dessa maneira, na relação com o outro, ela mostra o que ela é (sua razão de ser interna) e, na relação com ela mesma, mostra o todo, exprimindo e simbolizando o organismo e a sistematicidade. Apesar de Plotino desejar mostrar a riqueza do Intelecto,[14]

---

[9] As quais o homem parece não conhecer quando afirma que há raciocínio no Intelecto divino, realizando uma falsa projeção de seu intelecto naquele.

[10] Os objetos sensíveis também têm seus porquês neles mesmos, uma vez que eles são um reflexo da Forma.

[11] *Ibid.*, 1, 45-50.

[12] Na medida em que tudo já está no Intelecto divino, vê-se que a alma já tem, lá em cima, tudo que lhe é necessário.

[13] *Ibid.*, 1, 55.

[14] Além do que já foi dito, Plotino explicita que o Intelecto tem as qualidades sensíveis do paladar, do olfato, da vista e do tato em uma única qualidade. Cf. *Ibid.*, 12, 23-30.

é importante ressaltar que ele o faz, para, mais tarde, nos capítulos precedentes a esses iniciais os quais foram analisados, colocar sua questão fundamental no tratado: definir o Uno ou Bem, com o qual o Intelecto tem um parentesco ou semelhança, mas não o é.

Sendo assim, a Forma do Homem - que é produzida eternamente e não no devir,[15] não havendo, por isso, um raciocínio para tanto, pois ele está ligado à contingência e à sucessão temporal – no Intelecto representa a totalidade dele, refletindo-o e ela mesma; seu reflexo, então, é a expressão da totalidade. Ela é uma totalidade que se basta, tendo tudo que precisa para atuar no devir, portanto, não lhe é preciso acrescentar nada, uma vez que, sob forma ideal, tem tudo que constitui o homem, até mesmo, então, a sensação, que se exerce na queda da alma no sensível; não que ela só se realize no sensível, há a percepção do incorpóreo lá em cima, já que a sensação do sensível é uma degradação, um reflexo do inteligível. Porém, tal percepção se realiza de uma maneira própria ao Intelecto e não como a alma se desdobra no sensível, no devir. Portanto, tendo tudo que pode e deve ter, o homem eterno ou universal já está pronto desde o início, ao contrário do homem engendrado, que, no devir, necessita de acréscimos para ser completo. Nesse sentido, cada homem "daqui de baixo" tem apenas um aspecto do homem integral ou do ser dele: os olhos e a sombrancelha, por exemplo, mostram somente um aspecto da totalidade da Forma do Homem, a qual não pode deixá-los (nem nada) de lado, já que fazem parte dela no que diz respeito ao domínio da matéria. Desse modo, Plotino resolve a aporia da pré-existência da sensação ou faculdade de sentir no Intelecto, que ele responde afirmativamente: ela não foi engendrada por um demiurgo, mas pré-existe nele, na Forma do Homem de modo incorpóreo ou inteligível.

Essa Forma do Homem ou Homem em si é referida por Plotino ora como primeiro homem, a partir do Intelecto, ora como terceiro homem, a

[15] Nesse ponto, Hadot observa que parece haver uma contradição com o *Timeu* , que se refere a um raciocínio ligado à produção do homem no devir. Cf. HADOT, *Ibid.*, pg. 205, 206.

partir do sensível, especificamente, do homem sensitivo, que, por sua vez, é referido por primeiro, partindo-se dele e por terceiro, partindo do Intelecto, da Forma do Homem. Como esclarece Hadot, pela Forma do Homem tem-se um estado primeiro e puramente espiritual do homem, pelo homem racional, o segundo homem, um estado da alma racional e pelo homem sensitivo, um estado da alma irracional, sensitiva. Esse segundo, partindo-se de baixo, do sensitivo e de cima, daquele no Intelecto, é também denominado primeiro, superior e ainda inteligível posto que ele não "desce" para o sensível, mas permanece "lá no alto", não se separando do inteligível.

Para compreender o Homem "lá do alto", Plotino o analisa em comparação com o "daqui de baixo", suas definições e alguns de seus aspectos: esse possui sensações obscurecidas, já aquele é "*o homem de uma alma que é já mais divina: essa alma possui um homem melhor e sensações mais claras*";[16] e ainda, o "daqui de baixo" utiliza o corpo de maneira primeira e imediata e o de lá, mediata. Logo, cada homem, hierarquicamente, tem a sensação que lhe corresponde (não só no sentido empírico), percebendo de maneiras diferentes. Diferentemente do homem sensitivo ou inferior, o primeiro homem ou a Forma do Homem - e também a vida - é completamente separado do corpo e o segundo tem uma vida que se realiza juntamente ao corpo, sem, todavia, se separar do alto.[17] Faz-se necessário destacar aqui que esse homem inferior não é o corpo, mas o homem capaz de sensação, isto é, a alma sensitiva, que, mesmo sem o corpo, já é homem devido ao *logos* de homem que recebeu: tem-se o homem como alma determinada por um *logos*. E, na medida em que ela é determinada por um *logos*, no qual a sensação está incluída, e, se ele é uma expressão da Forma que se encontra no Intelecto, então, mais uma vez ratifica-se que a sensação e a capacidade de sentir já estão na Forma.

A essa teoria dos homens, acrescenta-se a noção de *logos*, contudo, é mister ressaltar que, em Plotino, ela não porta os significados ordinários

[16] *Ibid.*, 5, 20-25.
[17] *Ibid.*, 6, 19-21.

"palavra", "discurso", "razão" e termos do gênero, mas representa uma essência ou forma que supõe uma Forma inteligível da qual ele depende e devido à qual ele se manifesta, isto é, ele é uma projeção da Forma nos planos inferiores. E, na medida em que consiste em uma projeção da Forma,[18] ele a imita e, por conseguinte, a alma imita, já que ela age segundo o *logos* do homem. Observa-se, portanto, que ele explicita a necessidade de haver uma Forma do Homem no Intelecto para lhe conferir seu conteúdo.[19] Tal *logos* está presente hierarquicamente no homem racional e no sensitivo, expressando-se no nível discursivo da atividade racional e na espacialidade do corpo respectivamente.

No que diz respeito à definição do homem e sua constituição, Plotino relaciona o *logos* à alma, o homem racional e o sensitivo à alma racional e à sensitiva, respectivamente. Ele tece algumas indagações tais como: de onde vêm as razões formais (*logoi*) que fazem com que o homem seja homem,[20] se o homem é uma alma de um certo tipo e ainda, se ele é uma alma acrescida de um corpo também de certo tipo. Entra-se em uma definição do platonismo de que o homem verdadeiro é a alma (identificando alma e homem) e sobre a qual vê-se que Plotino acrescenta que aquele não é simplesmente a alma racional, mas subentende-se que pertence a ela, já que ela escolheu o *logos* do homem,[21] ou ainda, que ele é a alma mais o *logos* do homem, pois é a alma racional que, possuindo todos os *logoi* possíveis, escolhe o do homem e o atualiza. Sendo assim, tem-se o homem como alma

---

[18] Em alguns tratados, encontra-se a alma como sendo o *logos* do Intelecto e, em um certo sentido, também uma atividade do mesmo. A alma é o *logos* pelo qual o Intelecto manifesta-se, por ser uma imagem dele, o que a leva a originar a forma no sensível. No entanto, ele não caracteriza somente a parte superior da alma, mas a alma em sua totalidade. Para uma análise desse aspecto do *logos*, Cf. SANTA CRUZ, M.I. *La genese du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, pg. 70-77 e MOREAU, J. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, pg. 105.

[19] Cf. HADOT, P. *Ibid.*, pg. 215.

[20] Cf. *En* VI 7 [38], 4, 5-10/ 5, 5-10.

[21] Cf. HADOT, P. *Ibid.*, pg. 221.

determinada por um *logos* ou razão formal, como foi dito acima. Em suma, as etapas para a formação do homem são: primeiramente, o homem tem a alma vegetativa, e, posteriormente, a sensitiva, que produz o composto alma-corpo (o corpo como uma imagem sua) e a essa é acrescida a racional com o *logos* do homem racional, do qual o sensível recebe as razões formais.[22]

Diante de diferenciações desses homens, ainda assim, poder-se-ia perguntar se eles são, de fato, vários homens ou um só sob mais de um aspecto. E a pergunta perpassa porque Plotino, como platônico, estrutura seu pensamento, dentre outras, na noção de imagem: o homem sensitivo é uma imagem (τὸ μίμημα) do homem racional, que o ilumina[23] (ἐλλαμψει) e é iluminado pela Forma do Homem, anterior aos outros homens: "*E o Homem no Espírito é o homem que está antes de todos os outros homens". O primeiro homem, o Homem no Espírito ilumina o segundo e esse o terceiro*".[24] Observa-se que cada um desses homens é a imagem do outro que lhe é superior e também têm neles essa imagem. Ora, então, a alma sensitiva, por exemplo, já tem nela uma imagem do homem racional e a modela nos corpos.[25] E, segundo Vogel,[26] na medida em que o homem "daqui de baixo" é um reflexo

---

[22] Cf. HADOT, P. *Ibid.*, pg. 220.

[23] Plotino recorre a essa metáfora da iluminação (e[llamyiv") muitas vezes, principalmente no tratado 9 (*En* VI 9), para tentar ilustrar o momento do contato com o Uno. No capítulo 7, 12-16, vê-se que a alma deve se despojar de suas impressões, de tudo, a fim de que, sem forma, em um estado de indeterminação, possa ter a visão do Uno sem forma, ou seja, para que seja iluminada pela presença do Princípio Supremo. A metáfora também ilustra como algo do Uno permanece em tudo que ele engendra, assim como a luz que está nas coisas que ela ilumina, apesar de não se confundir com elas. Para esse sentido da noção de iluminação, Cf. PRADEAU, J.F. *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, pg. 67-68.

[24] *En* VI 7 [38], 6, 10-15.

[25] Cf. HADOT, P. *Ibid.*, pg. 221.

[26] Cf. DE VOGEL, "*L'image de l'homme chez Plotin et la critique de Jamblique*", pg. 152.

do homem racional (primeiro e inteligível), esse ilumina aquele porque o engendrou. Dessa maneira, Plotino traça e desenvolve seu propósito nesse tema, que consiste em definir o homem e investigar se esse já está no inteligível, respondendo pela afirmativa ao longo de seu discurso.

Bibliografia

DE VOGEL. "L'image de l'homme chez Plotin et la critique de Jamblique", *Diotima*.

MOREAU, J. "*Plotin ou la gloire de la philosophie antique*". Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1970.

PLOTIN. *Traité 38 / VI 7*. Introduction, traduction et notes par Pierre Hadot. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.

PLOTIN. *Enéadas V-VI*. Introducciones, traducciones e notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1992.

PLOTIN. *Ennéades VI*. Texte établi e traduit par Émile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

PRADEAU, J.F. *L'imitation du principe. Plotin et la participation*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2003.

SANTA CRUZ, M.I. *La genese du monde sensible dans la philosophie de Plotin*. Paris: Presses Universitaires de France.

A DEFINIÇÃO ARISTOTÉLICA DE CONHECIMENTO CIENTÍFICO E AS SEIS CARACTERÍSTICAS DOS PRINCÍPIOS DA CIÊNCIA

FRANCINE MARIA RIBEIRO*

Introdução

No livro I dos Segundos Analíticos, que é material de estudo dessa pesquisa, Aristóteles nos apresenta uma definição geral de conhecimento científico, e também nos oferece uma teoria do silogismo demonstrativo, que ele entende ser o instrumento por meio do qual obtemos conhecimento científico.

No entanto, antes de falar do que entende por conhecimento científico propriamente, o filósofo, tendo como pano de fundo a "aporia de Mênon", defende a necessidade de um conhecimento prévio, que seria a origem de todo ensinamento e aprendizado racional. No primeiro capítulo dos Segundos Analíticos, Aristóteles nos coloca diante de dois modos de conhecer previamente, a saber, conhecer que é o caso e conhecer o que é aquilo de que se fala. No entanto, cada um desses modos corresponderia a naturezas diversas de conhecimento e, assim, ora Aristóteles falaria de um conhecimento prévio em relação ao modo pelo qual apreendemos a estrutura do mundo via sensação, ora falaria de um conhecimento prévio na ordem do discurso, que diz respeito a nossa forma de apreender essa estrutura do mundo pelo intelecto, ou seja, de uma forma racional.

---

* Graduando em filosofia pela Unicamp, orientada pelo Prof. Dr. Lucas Angioni.

O conhecimento científico, sendo um tipo de conhecimento racional, é alcançado a partir de um conhecimento prévio. Mas, o conhecimento que Aristóteles chama científico apresenta duas características fundamentais e específicas, que o filósofo enuncia no capitulo dois do Livro I, em termos de conhecimento da causa e conhecimento da necessidade de que aquilo que conhecemos seja de tal modo e que seja impossível ser de outro.

De acordo com Aristóteles, existe um método próprio a partir do qual podemos alcançar o conhecimento científico. Assim ele afirma que, "de fato conhecemos através de demonstração" (71b16), sendo que por demonstração entende "silogismo científico; e por científico entende aquele segundo o qual conhecemos cientificamente por possuí-lo" (71b17).

Também no segundo capítulo, Aristóteles enuncia seis características, que segundo ele, devem ser satisfeitas pelos "princípios" a partir dos quais seguem as demonstrações. Diz o filósofo que "é necessário que o conhecimento demonstrativo provenha de itens verdadeiros, primeiros, imediatos, mais cognoscíveis que a conclusão, anteriores a ela e que sejam causas dela" (71b 19).

O presente trabalho deve explorar os argumentos apresentados por Aristóteles nesse segundo capítulo, em favor da definição proposta por ele de conhecimento científico e das seis características dos princípios das demonstrações, a fim de buscar elementos que expliquem as relações e implicações que essas características têm entre si, e, também as implicações para a concepção geral de conhecimento científico, proposta pelo filósofo.

O conhecimento Científico

Aristóteles inicia o capítulo dois, dos Segundos Analíticos, com sua definição de conhecimento científico, dizendo que:

> *"Julgamos conhecer cientificamente uma coisa qualquer, sem mais (e não do modo sofístico, por concomitância), quando julgamos*

reconhecer, a respeito da causa pela qual a coisa é, que ela é causa disso, e não é possível ser de outro modo" (71b 9).

Nesse trecho, o filósofo nos fornece as duas características fundamentais do que ele entende por conhecimento científico (epistasthai), a saber, um conhecimento que responda pela causalidade daquilo que pretendemos conhecer e pela necessidade de que aquilo que se conhece seja desse modo e não possa ser de outro, em oposição ao que ele afirma ser um conhecimento sofistico ou por concomitância. Assim, entendemos que Aristóteles chama de sofístico aquele conhecimento que não diz respeito nem à causa, nem à necessidade daquilo que se conhece.

Aristóteles não explora nesse livro o tema da causalidade, e perguntar pela causa de um fato é perguntar por que ele é de tal e tal modo, sem fazer a tradicional distinção dos tipos de causa em formal, material, eficiente e final. A necessidade desempenha papel muito importante na distinção entre o que pode ser cientificamente conhecido e aquilo de que teremos apenas opinião e, por isso, o filósofo dedica um capítulo inteiro a ela. Segundo Aristóteles, o conhecimento científico é universal e procede a partir de itens necessários, e aquilo que é necessário não pode ser de outro modo[1] e, portanto, mesmo quando existem alguns itens que são verdadeiros, mas são passíveis de serem de outro modo, é evidente, então, que, a respeito deles, não há conhecimento científico.[2] Aristóteles completa dizendo que julgamos ter opinião quando aquilo que sabemos ser o caso pode ser também de outro modo, mas, quando julgamos não ser possível que seja de outro modo, julgamos ter conhecimento científico.[3] No entanto, essa distinção entre conhecimento científico e aquilo de que temos opinião é um assunto que necessitaria um estudo à parte da nossa pretensão atual.

Ao justificar o conhecimento científico em termos de causalidade e necessidade, Aristóteles parece, num primeiro momento, desenvolver uma

[1] *Segundos Analíticos,* 88b 30.
[2] *Segundos Analíticos,* 88b 30.
[3] *Segundos Analíticos,* 88b 35.

argumentação puramente dialética (dialética entendida como argumentação a partir de opiniões aceitas). Pois diz o filósofo: "É evidente que conhecer cientificamente é algo deste tipo; pois tanto os que não conhecem julgam estar assim dispostos, como também os que conhecem assim se dispõem de fato" (71b 11). No entanto, parece apressado demais afirmar que tal argumentação visa unicamente convencer-nos, por meio de uma argumentação dialética, de que o conhecimento científico seja como ele definiu. Em outras palavras, não parece que o interesse de Aristóteles seja unicamente inserir sua definição de conhecimento científico entre as opiniões comumente aceitas. Antes, nos parece plausível supor que tal modo de argumentar expressa uma crença aristotélica na existência de uma estrutura do real, do mundo, à qual devemos nos adequar para que possamos ter ciência dos fatos que nos aparecem. Assim, poderíamos supor que aquele conhecimento prévio de que nos falava Aristóteles deva ser entendido como uma apreensão incompleta dessa estrutura, e que só se completa quando sabemos não apenas que tal coisa é de tal e tal modo, mas, conhecemos também o por quê de tal coisa ser de tal e tal modo e que ela não pode ser de outro modo que não esse. E esse conhecimento por sua vez seria possível através de demonstração ou silogismo científico, como nos diz o próprio filósofo.

> *"Se há também um outro modo de conhecer cientificamente, investigaremos depois, mas afirmamos que de fato conhecemos através de demonstração. E por demonstração entendo silogismo científico; e por "científico" entendo aquele segundo o qual conhecemos cientificamente por possuí-lo" (71b 16).*

Aristóteles então, apresenta-nos o silogismo científico ou demonstrativo como o método por meio do qual expressamos o conhecimento científico. Por outro lado, ele deixa em aberto a possibilidade de que exista um outro modo de conhecer cientificamente, que não o demonstrativo, o qual, no decorrer do texto, somos levados a associar a um dos tipos de conhecimento prévio, anteriormente anunciados. Aristóteles identifica a cientificidade do silogismo demonstrativo com a própria posse do conhecimento resultante

da aplicação do método, quando diz que por possuí-lo (o silogismo científico) conhecemos cientificamente.

Como o próprio Aristóteles diz, se conhecer cientificamente é como propusemos,[4] ou seja, se o conhecimento científico é um conhecimento obtido por meio de silogismos demonstrativos tendo como ponto de partida um conhecimento previamente disponível, é necessário que os itens dos quais provém o conhecimento sejam itens verdadeiros, primeiros, imediatos, mais cognoscíveis que a conclusão, anteriores a ela e que sejam causas dela.[5]

Assim, temos enunciadas as seis características que o filósofo atribui aos itens primeiros dos quais partem as demonstrações. A seguir, o que faremos é explorar a argumentação aristotélica que justifica cada uma das características enunciadas, e ao mesmo tempo, estaremos buscando encontrar as relações que elas têm entre si, de modo a oferecerem, em palavras do próprio filósofo, princípios apropriados ao que se prova, ou seja, princípios apropriados às ciências.

As seis características dos princípios das ciências

De um modo geral podemos afirmar que essas seis características resultam do desdobramento das três características anunciadas anteriormente, a saber, que todo aprendizado racional tem origem em um conhecimento prévio, que conhecer cientificamente é conhecer a causa daquilo que se conhece e, ainda, conhecer a necessidade de que aquilo que se está conhecendo seja assim e não de outro modo.

Aristóteles primeiramente justifica a verdade dos itens de que partem as demonstrações. Segundo ele:

---

[4] *Segundos Analíticos*, 71b 19.
[5] *Segundos Analíticos*, 71b 19.

> *"É preciso que tais itens sejam verdadeiros, porque não é possível conhecer aquilo que não é o caso, por exemplo, que a diagonal é comensurável" (71b 25).*

Diante das palavras do filósofo, parece razoável questionarmos a relação existente entre a necessidade da verdade, enunciada em termos de impossibilidade de se conhecer cientificamente aquilo que não é o caso, e aquele modo de conhecermos previamente que o filósofo havia enunciado como conhecer que é o caso, e que, conforme ficou estabelecido por nós, corresponderia a nossa forma de apreender a estrutura do mundo via sensação. Pois, se realmente Aristóteles estiver nos dizendo que aquele conhecimento que temos de particulares via sensação é um conhecimento verdadeiro, ele também está nos dizendo que pela experiência comum nós temos já um conhecimento verdadeiro, que apreendemos previamente, mas que, no entanto, ao desenvolvermos os silogismos demonstrativos, estaríamos apreendendo essa mesma verdade via intelecto, ou seja, de um modo racional.

Quanto aos itens serem primeiros e indemonstráveis Aristóteles nos diz:

> *"É preciso proceder a partir de itens primeiros e indemonstráveis, porque, caso contrário, não seria possível conhecer cientificamente sem possuir demonstração deles (pois conhecer cientificamente não por concomitância aquilo de que há demonstração é possuir demonstração)" (71b 25).*

Ao falar que os princípios são indemonstráveis porque não seria possível conhecer cientificamente sem possuir demonstração dos princípios, Aristóteles confirma, de certo modo, a validade dos princípios, e sugere então um outro modo de conhecer que não o demonstrativo, outro modo que seja tão seguro e verdadeiro quanto aquele. No capítulo 3, ao dizer (em 72b 18) que não só há conhecimento científico mas também um certo princípio de conhecimento científico por meio do qual reconhecemos as definições, Aristóteles claramente faz alusão a esta passagem, sugerindo que um certo

princípio de conhecimento seria responsável pela apreensão desses itens primeiros e indemonstráveis (72b 18).

No capítulo 33, Aristóteles argumenta (em 88b 30) a respeito dos itens que não são necessários, ou seja, que embora verdadeiros, podem ser de outro modo.[6] Para o filósofo não há inteligência de tais itens, por inteligência ele diz entender princípio de conhecimento científico.[7] De acordo com ele ainda, não há conhecimento indemonstrável de tais itens, e por conhecimento indemonstrável ele entende concepção de uma premissa imediata. Esses comentários do filósofo nos fazem supor que a indemonstrabilidade dos princípios seria aquilo que ele chama de princípio de conhecimento científico, mas que tal característica por sua vez, teria íntima relação com a necessidade dos princípios. De modo que, tudo aquilo que fosse indemonstrável seria também necessário.

Outro ponto que nos chama atenção é que Aristóteles parece estabelecer uma identidade entre os termos imediato e indemonstrável, ao substituir o primeiro pelo segundo. Além disso, na hora de justificar o ser primeiro e indemonstrável, o filósofo apresenta uma justificativa única, a saber, a impossibilidade de se conhecer cientificamente aquilo que é demonstrável sem ter demonstração do mesmo, sugerindo uma semelhança nos sentidos em que emprega os termos ser primeiro e ser indemonstrável ou imediato.

Finalmente o filósofo nos diz que:

> *"é preciso que tais itens sejam causas, mais cognoscíveis e anteriores; causas, porque conhecemos cientificamente quando sabemos as causas, e, se são causas, é preciso que sejam anteriores e previamente*

---

[6] "O conhecimento científico é universal e procede através de itens necessários, e aquilo que é necessário não pode ser de outro modo. Há alguns itens que são verdadeiros, isto é, que são o caso, mas são passíveis de serem de outro modo. É evidente, então, que, a respeito deles, não há conhecimento científico" (88b 30).

[7] "Tampouco há inteligência desses itens (por "inteligência", quero dizer princípio de conhecimento científico), nem conhecimento indemonstrável (isto é, concepção de premissa imediata)" (88b 35).

conhecidas não apenas por compreendê-las (segundo o outro modo), mas também por saber que são o caso" (71b 25).

A primeira observação que podemos fazer sobre esse trecho diz respeito à inversão na ordem em que essas três características foram expostas em que são justificadas (causa, anterior, mais cognoscível – em 71b 25). Podemos perguntar o que essa alteração pode significar, ou melhor, se tal alteração representa alguma informação relevante para a definição de conhecimento científico proposta pelo filósofo; podemos ainda, perguntar se tal inversão, na hora de justificá-las, seria um elemento explicativo para as relações existentes entre as seis características. Talvez possamos estabelecer uma relação entre a ordem em que mais cognoscível, anterioridade e causa foram apresentadas primeiramente, e a nossa forma de perceber os fatos por meio da sensação. Por outro lado, causa, anterior e mais cognoscível, estaria na ordem lógica, ou do discurso. Talvez com isso pudéssemos inferir que ser causa é mais importante, na ordem do discurso, que ser anterior e mais cognoscível.

Dois outros pontos merecem ser observados com cuidado; primeiro Aristóteles substitui mais cognoscível por previamente conhecido, sugerindo que sejam uma só e mesma coisa. Segundo, a justificativa apresentada para que os itens sejam anteriores e mais cognoscíveis ou previamente conhecidos é a mesma, a saber, a necessidade de que a causa anteceda a conclusão, mas essa necessidade seria já com relação ao discurso e à própria estrutura de realidade dos fatos.

Em 71b 33 Aristóteles estabelece uma diferença entre aquilo que seria anterior e mais cognoscível para nós e aquilo que seria anterior e mais cognoscível por natureza. Diz o filósofo:

"Entendo como anteriores e mais cognoscíveis para nós as coisas mais próximas da sensação, e, como anteriores e mais cognoscível sem mais, as mais afastadas. E são mais afastados os mais universais, ao passo que são mais próximos os particulares, e eles se opõem entre si" (71b 33).

No entanto, parece que o filósofo nos sugere certa correspondência entre os sentidos que emprega para o que é anterior e o que é mais cognoscível. Em 71b 30, ao utilizar esses termos, ele parece já ter em mente essa correspondência e ao mesmo tempo a distinção que apresentada no trecho acima. Podemos dizer ainda que, em 71b 30, Aristóteles utiliza os termos mais cognoscível e anterior no segundo sentido apresentado, ou seja, daquilo que é mais cognoscível e anterior por natureza ou sem mais.

Essa distinção entre dois modos de algo ser anterior e mais cognoscível é semelhante à separação que fizemos entre os dois modos de se conhecer previamente, em que, por um lado, teríamos a apreensão sensível, e desse modo, um conhecimento de particulares, e por outro teríamos uma apreensão intelectual, portanto, um conhecimento de universais obtido via indução. Assim, pareceria razoável reafirmar certa correspondência, entre os sentidos dos termos imediato e previamente conhecido. Desse modo, teríamos dois tipos de princípios imediatos, seguindo a mesma distinção de anterior e mais cognoscível, ou seja, princípios imediatos porque mais próximos da sensação e princípios imediatos mais distantes da sensação. (Isso considerando que Aristóteles entende anterior e mais cognoscível como uma mesma coisa, e que ambos, por sua vez, teriam certa correspondência com o que ele chama conhecimento prévio).

Os problemas pertinentes a essa discussão de modo algum foram esgotados nessa abordagem, e entendemos que muitas coisas há a serem acrescentadas nas etapas seguintes desse estudo.

Bibliografia

ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos I*, tradução de Lucas Angioni, Clássicos da Filosofia, Campinas: IFCH/UNICAMP, nº 7 - Fev. 2004.

ARISTOTLE. *Aristotle Posterior Analytics*, Translation by Jonathan Barnes, Second Edition, Clarendon Aristotle Series, OXFORD: CLARENDON PRESS.

ANGIONI, Lucas. *O Problema da Compatibilidade entre a Teoria da Ciência e as Ciências Naturais em Aristóteles*, Primeira Versão, Campinas: IFCH/UNICAMP, n.112, Out. 2002.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*, São Paulo: UNESP, 2001.

UMA TENTATIVA DE ENTENDER AS PAIXÕES HUMANAS NA FILOSOFIA HOBBESIANA TENDO O"*CONATUS*" COMO PONTO DE PARTIDA

HÉLIO ALEXANDRE DA SILVA*

O trabalho que aqui nos propomos a desenvolver tem como objetivo central discutir em linhas gerais o conceito de "conatus" na filosofia Hobbesiana. Mas, precisamente, discutir esse conceito à luz da teoria das paixões. Não nos interessando nesse momento tratar desse conceito no âmbito da física do autor inglês.

Deste modo, é necessário que iniciemos partindo da teoria do movimento e de sua relação com a teoria das paixões.

Hobbes possui duas concepções de movimento são eles: Os movimentos vitais e os movimentos animais, como deixa claro logo na abertura do VI capítulo do *Leviatã:*

> *"Há nos animais dois tipos de movimento que lhes são peculiares. Um deles chama-se vital; começa com a geração, e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a circulação do sangue, o pulso, a respiração... O outro tipo é o dos movimentos animais também chamados movimentos voluntários, como andar, falar, mover qualquer um dos membros, da maneira como anteriormente foi imaginada pela mente" (HOBBES, 1983, p. 32).*

---

* Aluno do 4º ano do curso de Filosofia da UNESP (Universidade Estadual Paulista).
Texto apresentado no XIX Encontro de Pesquisa em Filosofia na Graduação da UNICAMP (Universidade Estadual de Canpinas) entre os dias 03 e 05 de outubro de 2005. Bolsista CNPq/PIBIC. Orientador: Profº Dr. Ricardo Monteagudo.

Os movimentos vitais são aqueles que compõem a própria condição de "ser vivo" do homem tais como a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção etc. Já os movimentos voluntários são aqueles resultantes das sensações externas causadas no interior do indivíduo através do que vemos, ouvimos etc, de onde derivam os nossos atos físicos mais comuns tais como correr, sentar, levantar, pegar, soltar, etc.

Para o trabalho que nos propomos a desenvolver não será necessário abordar os movimentos vitais, já que eles são componentes de todo indivíduo que estiver vivo; ficaremos então apenas com os movimentos voluntários. Desse modo temos movimentos (vitais) que se iniciam com o nascimento do indivíduo e cessam com a morte; eles são "automáticos", ou seja, isso significa dizer que eles não necessitam de auxílio da imaginação ou de qualquer faculdade da mente. Já os outros movimentos (animais) e que são chamados também voluntários (andar, falar, etc) pressupõem a imaginação como uma espécie de faculdade auxiliar que antecede a execução desses movimentos.

De acordo com essas considerações, poderíamos dizer que "as paixões humanas" resultam da ação de corpos externos (agente) que causam movimentos internos em outros corpos (paciente). Sendo que corpo agente seria aquele corpo que, *"ao empurrar um outro, gera movimento neste último"* e paciente, aquele que, *"ao ser empurrado por um outro recebe movimento deste último"* (MARGUTTI, 1998, p. 178).

Essa relação de ação e reação de corpos externos em corpos internos não dá conta do que realmente ocorre no âmbito das paixões humanas do ponto de vista de sua formação. Essa relação poderíamos dizer que é apenas um efeito do que se processa no homem, isto é, um segundo momento que propicia a ocorrência das paixões. Antes dessa interação agente/paciente há uma força que atua no interior do homem e que é a grande responsável pela forma com que se dão as paixões.

Essa força é o primeiro movimento que se processa no interior da mente, que por uma série de transmissões culmina na realização do movimento corporal, aqui estamos no ponto base da teoria hobbesiana das paixões.

Esse movimento (esforço) se dá no campo da imaginação e precede a relação de afecção dos movimentos no vetor externo-interno, e ainda, por sua vez, é a origem interna dos movimentos externos. Esse movimento original primeiro, interno e microscópico se inicia no interior do corpo antes que se manifeste de forma definitiva em ações externas e é o que Hobbes denomina *conatus*.

Mesmo que os homens não tenham conhecimento desses pequenos movimentos, eles existem, e estão nos "*inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis*" (HOBBES, 1983, p. 32). Esse movimento comumente chamado "*conatus*" aparece ainda no original inglês do *De Corpore* como "*endeavour*" *(esforço)*.

O complexo modelo científico materialista-empirista de Hobbes nos leva a algumas conclusões que coloca o autor dentro de uma tradição que nos remonta a Galileu e a Bacon. Ao primeiro, é devedor da concepção da física do movimento que conduz seu pensamento; e do segundo, Hobbes recebe toda teoria do racionalismo que atravessará os séculos e que perdurará, em suas bases mais fundamentais, até os dias de hoje.

Dentro dessa concepção que situa Hobbes como herdeiro de Bacon e Galileu existe algo que tem como base de desenvolvimento o dado empírico, e esse "algo" é o nosso objeto de investigação.

Sabemos que as paixões humanas são caracterizadas de acordo com aquilo que lhe é externo, ou seja, determinada atitude será vista como uma má atitude na medida da conseqüência que ela trará ao sujeito que a praticou. Assim, se entre dois homens existir uma desconfiança recíproca e um deles, num golpe, tirar a vida do outro, essa atitude será benéfica para aquele que desferiu o golpe, podendo ele reclamar como boa a sua atitude. Isto é claro, mostra o quão relativista é a teoria das paixões, e isso está na trilha do que Hobbes diz no capítulo VI do Leviatã, ou seja, que não há lei do certo ou do errado enquanto não houver Estado.[1]

[1] Além dessa citação do *Leviatã*, Hobbes nos dá duas outras. No *A Natureza Humana* diz: "Todo homem por sua própria conta, chama BEM aquilo que lhe agrada e que

Desse modo, vimos que o bem e o mal só podem ser medidos de acordo com a conseqüência que cada ação provoca num determinado indivíduo, sendo que o que pode significar o bem de um pode também ser o mal de outro, e ainda, o que é bom hoje pode não o ser amanhã, sendo que a partir dessas definições devemos caracterizar todas as paixões humanas tais como justiça, felicidade, amor, etc. Assim também o *conatus* (*endeavour*) é gerado nos homens a partir da sensação produzida por um objeto. Quando um determinado objeto consegue afetar os homens, ou melhor, provocar neles um esforço no sentido de tentar alcançá-lo, Hobbes chama esse impulso de "apetite ou desejo". Quando esse esforço se dá no sentido de afastar o objeto recebe o nome de "aversão". Em suma desejo e aversão significam movimentos, um de aproximação, outro de afastamento, sempre em relação aos objetos que afetam os homens. A imobilidade diante desses objetos, ou seja, a indiferença, é o que ele chama de "desprezo" (HOBBES, 1983, p. 32-3).

Esse núcleo (*conatus*) que se caracteriza como movimento primeiro deve ser pensado sempre no vetor sujeito-objeto, como sendo aquilo que se manifesta em direção ao que lhe provoca.

> *"Este esforço quando vai em direção a algo que o causa, chama-se apetite ou desejo, sendo o segundo o nome mais geral, e o primeiro freqüentemente limitado a significar o desejo de alimento...Quando o esforço vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente aversão" (HOBBES, 1983, p. 32).*

O grande fundamento, o motor de todo aparato passional reside no fato elementar do *"conatus"*, ou seja, no desejo primeiro de se atingir algo. Ele é a pedra que ampara o edifício da constituição e da composição humana do ponto de vista de suas paixões, é o movimento que traz para si aquilo que é

---

lhe é deleitável; e chama MAL aquilo que lhe desagrada. De modo que, tanto quanto os homens diferem entre si pela sua compleição, eles também diferem no que se refere à distinção comum entre o bem e o mal. Tão pouco existe algo que seja... um bem absoluto". (HOBBES, 1987, p.94) Ver Também *Do Cidadão* III, § 31-2.

útil para a conservação do homem, e também à força que repudia, que afasta tudo que possa servir de ameaça a essa conservação. Ora, se o *conatus* é ao mesmo tempo algo que traz para si o que é útil e que afasta o que possa parecer ameaçador, poderíamos de pronto afirmar que o *"conatus"* seria duas forças: uma que busca os objetos que visam à conservação (apetites) e outra que afasta os objetos que a ameaçam (aversão). Para esclarecer essa afirmação, talvez seja importante recorrer a uma discussão que, no mais, tem sido realizada através dos tempos, isto é, comparar o pensamento de Hobbes ao de seu ilustre contemporâneo René Descartes.

Em linhas gerais ambos partem das mesmas matrizes, o materialismo, o racionalismo, a presença de Deus, (mesmo sabendo que o papel desempenhado por Deus na teoria de ambos seja diferente, está claro que a existência de Deus no pensamento dos dois autores é algo latente). Contudo, Hobbes não recorre ao dualismo característico do francês. Ele mostra como que, mesmo enfrentando um problema semelhante ao discutido por Descartes, ou seja, o problema da origem do conhecimento ou da forma com que podemos apreender algo, sua resolução não caminhará nos mesmos trilhos da resposta proposta pelo autor das *Meditações Metafísicas*. Deixando claro que o conhecimento da proposição cartesiana "eu existo" depende realmente da proposição "eu penso", contudo, questiona ainda: de onde viria essa última? E sua resposta não recorre ao dualismo ontológico entre substância extensa corpórea e substância espiritual pensante como faz Descartes quando diz:

> *"...de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele" (DESCARTES, 1973, p. 142).*

De acordo com o que Descartes afirma podemos trabalhar em dois planos distintos: o da substância corpórea e o da substância pensante, a primeira extensa e a segunda espiritual. Hobbes por sua vez aborda a mesma problemática, porém não fazendo a mesma distinção de Descartes, ou seja, não recorre ao dualismo ontológico cartesiano, mostrando como não podemos conceber qualquer pensamento sem uma coisa que pense, uma vez que a origem de todo pensamento está diretamente ligada a:

> *"...aquilo que denominamos sensação (pois não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos)" (HOBBES, 1983, p. 9).*

Desta forma podemos observar como Hobbes enfatiza a idéia de que o sujeito de um pensamento será sempre um sujeito corporal. Sendo ele (sujeito) um corpo assim como também o são os objetos que o afetam, desta forma Hobbes *"corajosamente reduz toda a realidade a um conjunto de corpos em movimento"* (MARGUTTI, 1988, p. 177).

Assim, para sermos coerentes ao modelo hobbesiano, devemos dizer que não há espaço para dualismo em seu pensamento, e nesse sentido o *conatus* é uma única força:

> *"Dos apetites e aversões, alguns nascem com o homem, como o apetite pela comida, o apetite de excreção e exoneração (que podem também, e mais propriamente, ser chamados aversões, em relação a algo que se sente dentro do corpo)" (HOBBES, 1983, p. 33).*

Dentro da filosofia hobbesiana não há espaço para qualquer tipo de dualismo original como podemos ser levados a pensar. O que de fato há é uma tendência que nos induz a tomar certas atitudes e a repudiar outras, resguardando sempre o mesmo desejo que se manifesta, ora em forma de aproximação ora em forma de distanciamento, de acordo com a realidade do sujeito, e tendo sempre como finalidade o desejo de auto preservação. Portanto, se existe um dualismo em Hobbes esse seria modal, lógico e não

ontológico como em Descartes. Caminhemos mais alguns passos.

O desejo supõe sempre a ausência do objeto, está sempre relacionado à busca de algo que ainda não se possui, essa característica implica na existência de um mecanismo que funcione como uma espécie de "estoque de imagens", esse mecanismo é a memória, que toma o passado como medida para orientar o futuro. No caso dos desejos que não são inatos,[2] ou seja, dos que são adquiridos, devemos supor não apenas as experiências passadas como também as inter-relações humanas. E, nesse caso, abre-se um campo de infinitas possibilidades no que concerne à extensão do âmbito representativo que servirá de base para a derivação das paixões, e sua proporcional extensão no que se refere aos próprios desejos, o que significa que os desejos não estão exclusivamente voltados para a conservação da espécie. A exclusiva garantia de preservação apenas, não basta para descrever o papel desempenhado pelas paixões humanas.

Como foi mencionado acima, o desejo pressupõe a ausência do objeto, isso pode nos levar a crer que, ao atingir o objeto desejado, o homem se dará por satisfeito, mas na realidade isso não é o que decorre desse fato. Ao tomar contato com o objeto desejado, o homem não se sente completamente saciado na sua vontade de alcançar metas, atingir fins e conquistar feitos, ele apenas supre aquele desejo específico que de certa maneira o incomoda e o induz a tomar certas ações na direção dos objetos dos quais ele tenha a esperança de que possa satisfazê-lo. Mas o desejo como marca ou como característica humana sempre irá se sobrepor ao contentamento momentâneo derivado de um fim alcançado, ou melhor, de um desejo saciado. A existência humana se caracteriza como uma espiral aberta, que se desenvolve de desejo em desejo de forma infinita até que essa característica naturalmente humana tenha fim, o que significará também o término de sua vida, a morte. O primeiro princípio que move o homem é um princípio que anseia por um desejar constante, poderíamos aqui, nos arriscando um

[2] Os desejos inatos são os de respiração, excreção, nutrição etc.

pouco, chamá-lo de princípio de desejo.[3] O estado de guerra nasce exatamente de uma utilização irrestrita do direito do homem de satisfazer seus desejos, nesse momento é que se faz necessário a viabilização do Estado Civil que garantirá um outro direito fundamental do homem, qual seja, a conservação da vida.

Contudo, Hobbes nos mostra que, além de sua conservação, o homem também anseia por prazer, alegria, saúde etc. Uma passagem em que ele nos mostra tal fato é na sua definição de felicidade, dizendo que ela *"consiste, não em ter prosperado, mas no próprio prosperar"* (HOBBES, 1987, p. 96) e ainda no *Leviatã*:

> *"O sucesso contínuo na obtenção daquelas coisas que de tempos em tempos os homens desejam, quer dizer, o prosperar constante, é aquilo a que os homens chamam felicidade" (HOBBES, 1983, p. 39).*

Isso porque *"a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo"* (HOBBES, 1983, p. 39). Portanto, tal comentário se faz pertinente na medida em que levantamos a possibilidade de tomarmos o Estado única e exclusivamente como uma grande prisão, ou seja, como instituição que nos traz a garantia da vida, mas que não nos oferece qualquer tipo de possibilidade de felicidade.

---

[3] O que ocorre nesse momento é algo semelhante ao que se passa no aparelho psíquico, segundo Freud, e que ficou conhecido na história de seu pensamento como "princípio de prazer". Na filosofia de Hobbes, no estado de natureza o homem é dotado de uma liberdade total no campo dos desejos, contudo essa liberdade também é responsável pelo estado de tensão vivido pelo homem, que é caracterizado pela guerra de todos contra todos e que significa a ameaça constante de morte. Em Freud ocorre também uma liberdade total do indivíduo quando vive sob o princípio de prazer, já que este pode levar o homem, em última instância, a aniquilar-se, e para que isso não ocorra é necessário que se estabeleça algo que regule essa liberdade que pode ser fatal, esse mecanismo regulador é o que Freud nomeia "princípio de realidade". No mais, sabemos que comparações dessa ordem podem mais complicar do que esclarecer, pois como enuncia Freud: "Não é fácil lidar cientificamente com sentimentos" (FREUD, 1978, p. 133).

O propósito hobbesiano não é assim tão precário e seu modelo de Estado tampouco, Hobbes sabe que os indivíduos não prezam apenas pela vida, mas que almejam também um certo número de condições sem as quais eles não podem viver bem. E nesse caso a diferença é notável, conforme destaca Zarka.[4]

Bem, para terminar, tomemos agora como direção de nossa investigação o desenvolvimento das relações entre dois pares fundamentais para a constituição do aparato passional humano que é a inter-relação entre desejo e aversão e entre prazer e dor.

O mecanismo que provoca o prazer deve ser tomado como um efeito benéfico do movimento vital causado pelo objeto da sensação no cérebro que como movimento, se transmite ao coração. Em outras palavras:

> *"Tal como na sensação aquilo que realmente está dentro de nós é apenas movimento...provocado pela ação de objetos externos. Mas em aparência: para a vista, a luz e a cor; para o ouvido, o som; para o olfato, o odor e etc,... mas a aparência ou sensação desse movimento é o que se chama deleite, ou então perturbação do espírito. Este movimento a que se chama apetite, notadamente em sua manifestação como deleite e prazer, parece constituir uma corroboração do movimento vital, e uma ajuda prestada a este" (HOBBES, 1983, p. 34).*

O deleite ou prazer, quando se referir a um objeto, é chamado amor; no caso contrário temos o ódio; de modo que se observarmos todo o desenvolvimento do complexo arcabouço passional hobbesiano, veremos que se trata sempre de um mesmo fenômeno, ou seja, é num único processo que podemos diferenciar a "força geradora" (desejo/aversão) e seu efeito simultâneo (prazer/desprazer) e sua relação com o objeto (amor/ódio). Contudo, ao afirmarmos que se trata do mesmo processo, não estamos afirmando uma identidade pura. Existe uma distinção importante que devemos salientar no que concerne a identidade do desejo e do prazer ou do desejo e do amor.

[4] ZARKA, Y. C. *La Decisión Metaphysique de Hobbes*, p. 39.

> *"O desejo e o amor são a mesma coisa, salvo que por desejo sempre se quer significar a ausência do objeto, e quando se fala em amor geralmente se quer indicar a presença do mesmo. Também por aversão se significa a ausência, e quando se fala de ódio, pretende-se indicar a presença do objeto" (HOBBES, 1983, p.33).*

Sob este ponto de vista, o desejo é esforço e torna-se amor ao ter contato com o objeto, de onde se pode afirmar que a ausência dele (objeto) significa a existência do puro e simples sentimento de desejo. Assim, para Hobbes, a relação desejo/prazer não pode ser pensada em separado, mas sim como dois fenômenos que são participantes de uma mesma escalada processual, donde o prazer se atualiza no decorrer desse processo, de modo que o que caracteriza o desejo é uma espécie de inacabamento, uma falta, ou seja, uma realização incompleta.

Bibliografia

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou Matéria forma e poder de um Estado eclesiástico e civil,* tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

_____. *Do cidadão,* tradução e apresentação de Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*, tradução de José O. de A. Abreu São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção Os pensadores.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *A questão da transmissão do movimento na Filosofia primeira de Hobbes,* Kritérion, Belo Horizonte, UFMG, volume XXXIX, nº 98, jul/dez. 1998.

ZARKA, Y. C. *La Decision Metaphysique de Hobbes: condicions de la politique*, Paris, Vrin, 1987.

OS GRAUS DO CONHECIMENTO EM DESCARTES

JOÃO PAULO HENRIQUE E REGIANI CRISTINA JACINTO*

Desde a fase final dos seus estudos no colégio Jesuíta em La Flèche, um dos melhores colégios da época, Descartes percebera a fragilidade do que aprendera, já que ele se encontrava em meio a muitas dúvidas e incertezas. A partir do que, ele se torna um grande crítico da maneira como era transmitido o conhecimento até então. O ensino, que era baseado na autoridade, afastava àqueles que se dedicavam ao estudo, impedindo que encontrassem a verdade. Pautar-se pela autoridade, segundo ele, era uma forma de adquirir "prejuízos" (preconceitos, *préjuges*). Esses "prejuízos", por sua vez, constituem uma barreira no processo de aquisição do conhecimento verdadeiro.

Segundo Descartes, um sujeito cuja mente esteja impregnada por preconceitos apresenta dificuldades de analisar com exatidão algo que se apresenta a ele, o que permitirá que esse sujeito caia muitas vezes no erro e conceba como verdade aquilo que apenas lhe pareça verdadeiro. Em meio a suas investigações, Descartes percebe que mesmo os sábios adotaram como verdadeiro o que era apenas verossímil e, por isso, foram levados ao erro[1].

Para que sua crítica fosse sistematizada, Descartes elaborou um quadro em que explica os graus do conhecimento a que chegara a tradição. Segundo ele todo o conhecimento a que chegara seus antecessores se resume a quatro

---

* Alunos graduandos do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

[1] DESCARTES, René. *Carta prefácio aos Princípios de filosofia,* p. 7 a 8.

graus de sabedoria, sendo eles: noções claras em si mesmas, experiência proveniente dos sentidos, o convívio com outros homens e, o último, a leitura dos livros escritos por pessoas sábias.

O primeiro grau contém noções muito claras, que se fazem presentes a qualquer pensamento, já que podem ser adquiridas sem "meditação", isto é, sem o esforço necessário a esse tipo de pensamento investigador que caracteriza as descobertas da ciência. São noções, como o princípio de não-contradição, que são requisitos de qualquer pensamento e, por isso, são reguladores da sua expressão. O segundo grau representa um sair de si, ou seja, o conhecimento através da experiência. O terceiro grau compreende a troca de idéias possibilitada pelo convívio entre os homens. O quarto grau representa um desejo de obtenção de um saber mais elaborado, visto que ele compreende a leitura dos livros escritos por pessoas capazes de nos instruir.

Apesar de sua crítica, Descartes não desmerecia a importância dos ensinamentos que obtivera nos colégios. Ele admitia que o conhecimento das línguas proporcionava o acesso aos livros antigos, e que a leitura dos bons livros é uma conversação meditada com seus autores, pois que eles nela apresentam os melhores de seus pensamentos.[2]

Embora os homens mais sábios tivessem acesso apenas a essas formas precárias de saber, poucos se lançaram na busca de um bem maior, a saber, os fundamentos ou princípios de toda a sabedoria. E, os que o fizeram, se perderam por caminhos que os conduziram a erros e, assim, mais distantes eles permaneceram da verdade. Segundo Descartes, seus enganos provinham de seus preconceitos e da extrema confiança no que lhes parecia como muito claro mas não o era.

Esses preconceitos têm origem no conhecimento que se adquire através da experiência dos sentidos, pois um espírito que não fora acostumado a analisar suas representações, nelas confiará demasiadamente, visto que não

---

[2] DESCARTES, René. *Discurso do método*, Primeira parte, São Paulo: Abril Cultural 1973, p. 39.

distinguirá o efetivamente percebido das noções que pretensamente o organizam e lhe dão sentido, muitas das quais meramente subjetivas. Dessa forma, um sujeito que não acostumara seu espírito a obedecer a certas regras que lhe permitam chegar às coisas mesmas, livres de acréscimos subjetivos, ficará preso à verossimilhança e isso parecerá tão certo e seguro que dificilmente ele perceberá seu engano.

Isso se torna mais grave quando indivíduos que buscam conhecimento, compartilham experiências. Pois, além do fato de confiar demasiadamente em suas próprias idéias, há o risco de cair num erro ainda maior quando acrescentam-se idéias de outrem às suas idéias. Essa justaposição de representações subjetivas levará o sujeito que deseja conhecer a caminhos muito distantes da realidade.

Segundo Descartes, Platão e Aristóteles foram os primeiros que procuraram por um saber mais elevado. Eles foram chamados de filósofos porque desejavam encontrar os princípios de todas as coisas, por meio das quais eles pudessem deduzir as razões de tudo o que lhes fosse possível saber. Esses filósofos possuíam muito daquele saber adquirido pelos quatro graus. Platão, que seguira os ensinamentos de seu mestre Sócrates, fora sincero ao dizer que não conhecera nada de seguro, e a partir de suas hipóteses, ele imaginou certos princípios que seriam a causa de todas as coisas. Aristóteles, que fora seu discípulo, não professou outros princípios apenas alterou a maneira de apresentar os princípios de seu mestre e considerou-os como verdadeiros.[3]

Embora esses filósofos tenham desejado encontrar um grau superior de sabedoria, eles, segundo Descartes, não conseguiram superar aqueles quatro graus de conhecimento, e, permanecendo presos a eles, não se livraram de seus preconceitos. Platão não conseguiu alcançar um conhecimento mais objetivo, pois permaneceu preso apenas ao que lhe parecia muito claro. Mas, ele foi sábio ao reconhecer e professar seus escritos como hipotéticos e os princípios a que chegara como verossímeis. Aristóteles,

[3] DESCARTES, René. *Carta prefácio aos Princípios de filosofia,* p. 5 a 6.

por tomar os ensinamentos de seu mestre como verdadeiros e por não proferir outros princípios mais seguros, não pôde superar o grau de conhecimento do seu mestre. Com efeito, ele foi mesmo menos sábio que Platão, pois considerou o que não era evidente como verdadeiro, ou seja, concebeu idéias obscuras como claras, e a partir delas deduziu as causas de todas as coisas. Devido a sua conduta, Aristóteles não conseguiu um conhecimento seguro, pois suas conclusões foram tiradas de falsos princípios.

Os sucessores desses filósofos não cuidaram de procurar por um saber mais efetivo, pois, motivados pela impossibilidade de se atingir a verdade absoluta, alguns deles acreditavam que o melhor caminho para a felicidade era suspender o juízo de todas as coisas, já que todas as coisas são incertas.[4] Outros, como Epicuro, colocavam a certeza das coisas como dependente dos sentidos. Os primeiros, por estenderem suas dúvidas até as ações da vida, eliminaram a prudência em suas ações. Dessa forma, eles erraram, pois desconsideraram a necessidade de viver com prudência, é necessário que todo homem viva da melhor maneira, e para que isso ocorra é necessário que ele siga certas regras de conduta como o próprio autor sugere em sua obra *Discurso do Método "(...) afim de não parecer irresoluto em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a sê-lo, em meus juízos, e de não deixar de viver desde então o mais felizmente possível, formei para mim mesmo uma moral provisória (...)"*.[5] Os outros se equivocaram por acreditar que os sentidos tão somente revelavam a verdade. Seus erros não perduraram por muito tempo, já que posteriormente eles foram revistos, pois, reconheceram-se os enganos a que os sentidos poderiam nos conduzir.

Depois dos epicuristas e dos céticos, surgiu a tradição escolástica que não se propôs propriamente a buscar um grau mais elevado, seguindo ainda mais cegamente Aristóteles.

---

[4] LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *A metafísica da Modernidade,* São Paulo: Moderna, 2004, p. 40.

[5] DESCARTES, René. *Discurso do método*, Terceira parte, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 49.

Por adotarem e confiarem plenamente nos princípios aristotélicos, os escolásticos cultivaram os erros de Aristóteles, permanecendo no engano e tomando como verdadeiro aquilo que era verossímil. Pois, como o próprio Descartes afirma em sua Carta Prefácio "*todas as conclusões tiradas de um princípio que não é evidente não podem ser também evidentes, mesmo que tenham sido deduzidas evidentemente*". Descartes critica ainda a diversidade de opiniões que predominava em seu tempo. Segundo ele, era impossível que sobre a verdade, sendo essa uma só, várias opiniões discordantes tenham sido formuladas e adotadas como verdadeiras.

Para o filósofo francês, torna-se mais fácil àqueles que não se submeteram ao estudo acadêmico, ou seja, àqueles que não corromperam sua razão, tomando como verdadeiros, conhecimentos tirados de falsos princípios, aprenderem aquilo que, segundo ele, seria a verdadeira Filosofia.

Tratemos agora desse grau mais elevado, que no quadro exposto por Descartes, é classificado como o quinto grau. O quinto grau consiste nos princípios de um sistema inabalável do conhecimento. A busca desse quinto grau é o que define a autêntica reflexão filosófica.

Os verdadeiros princípios são caracterizados por duas razões: a clareza e a fecundidade. Os princípios são claros pela maneira como foram encontrados – Descartes os encontrou ao duvidar de tudo o que acreditava conhecer – e por terem sido sempre conhecidos e considerados verdadeiros e indubitáveis por quase todos os homens, salvo a existência de Deus que chegou a ser questionada por alguns homens que confiaram demasiadamente nos sentidos. Sua fecundidade deriva do fato de ser somente a partir deles que se podem deduzir todas as outras coisas e que nada pode ser deduzido sem eles.

Logo, no início do *Discurso do Método*, Descartes afirma que "não basta ter um espírito bom, mas é preciso aplicá-lo bem, e, para tanto, possuir um bom método". A investigação cartesiana parte da dúvida e busca, duvidando de tudo, encontrar algo que seja certo, indubitável. Esse princípio, ao ser encontrado, deve ser sujeito a uma nova análise a fim de saber como a verdade se coloca no encadeamento das razões, e, se, de fato,

obrigatoriamente a partir dele eu posso deduzir todo o resto. O cuidado e a atenção devem ser muito grandes, pois aqui irá se definir o ponto fundamental de toda a ciência reconstruída pelo autor. Descartes, muitas vezes em suas obras, chama a atenção dos leitores para os obstáculos ao entendimento dos quais ninguém está totalmente livre. Os preconceitos, que todos possuímos, a pressa, que leva à precipitação e o desânimo, presente nos espíritos mais moderados, atrapalham e podem nos conduzir ao erro. Devemos procurar o equilíbrio em nossas ações para que nossa investigação tenha êxito.

Dessa forma, seguir o caminho que o próprio autor percorreu para bem conduzir a sua razão é partir da dúvida,[6] que nos liberta dos prejuízos e nos prepara o espírito para descobrir o que existe realmente de verdadeiro. A dúvida cartesiana, estendida a três graus,[7] difere-se da dúvida vulgar por partir de uma decisão e não por ser engendrada por experiência. Ela é sistemática e generalizada e considera falso o que é apenas duvidoso, e admite sempre como enganador o que alguma vez tenha sido causa de engano. Descartes enfatiza a importância da dúvida e a necessidade de tomá-la radicalmente, pois, como ele afirma na Segunda Meditação, "quanto mais a dúvida for vivida de forma radical, mais as certezas que se impuserem, em seguida, se apresentarão como inabaláveis".

Na busca por um conhecimento seguro, ao rejeitar todas as coisas passíveis de dúvida,[8] chegando mesmo a estendê-la às essências matemáticas, Descartes encontra-se sem nenhuma certeza. Nesse ponto não se pode

---

[6] A dúvida é muito abordada nas obras de Descartes, pois se trata do ponto de partida de sua investigação filosófica.

[7] Descartes, em sua Primeira Meditação Metafísica, percorre o caminho da dúvida em três graus. O primeiro grau é o argumento do erro dos sentidos, o segundo é o argumento do sonho, ao passo que o terceiro grau contém o argumento que estende a dúvida ao valor objetivo das essências matemáticas através do Deus enganador e do Gênio Maligno.

[8] O filósofo, na Segunda Meditação, afirma procurar afastar-se de tudo o que poderia imaginar a menor dúvida.

afirmar certamente a existência de nenhum ser – sol, corpos terrestres, Deus – nem mesmo a sua própria existência como indivíduo. Assim, ele acaba percebendo que "quem de tudo quer duvidar não pode duvidar que ele mesmo é enquanto duvida". E, mesmo "admitindo a existência de um ser ardiloso que busca sempre me enganar,[9] não há dúvida alguma que sou enquanto ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa". Descartes chega, aqui, à existência do pensamento como primeiro princípio. Eis a primeira certeza, clara, indubitável, que será tomada como fundamento do saber.

O pensamento existe, e eu mesmo, enquanto penso, existo; o ser pensante, enquanto duvida, existe como pensamento, uma vez que a dúvida, como a imaginação, o sentimento, é uma de suas modalidades. Eu sou, enquanto eu imagino, enquanto eu sinto, pois essas faculdades, mesmo não sendo propriamente intelectuais, me pertencem porque implicam o pensamento. Porém, somente o pensamento pertence realmente a minha natureza. A proposição *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira sempre que for enunciada ou concebida por um sujeito em seu espírito. Sei que há algo em mim que existe enquanto pensa, e apenas enquanto pensa, pois se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir.[10] Sei também, que "sou uma coisa pensante, um espírito, um entendimento, uma razão"; e minha natureza é puro pensamento, exclusivo de todo elemento corporal. O que eu percebo é, na verdade, o que eu penso perceber, ou seja, o pensamento é indispensável ao conhecimento da coisa.

---

[9] O ser ardiloso, ou o Grande Embusteiro tem a mesma função do Gênio Maligno, criado hipoteticamente por Descartes para aumentar a seriedade da dúvida, inscrevê-la ainda mais em minha memória e estendê-la ao valor objetivo das essências matemáticas, segundo a interpretação Gerard Lebrun. *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

[10] DESCARTES, René. *Meditações*, Meditação Segunda, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 101.

A certeza alcançada pelo filósofo, até agora, é subjetiva, pois depende inteiramente do sujeito. "Só posso saber realmente que sou, enquanto penso", mas, em contrapartida, permaneço sem saber, admitindo a hipótese do Gênio Maligno, se estou sendo enganado sobre o conhecimento de todas as outras coisas. Resta-me descobrir como posso ter certeza das coisas ao meu redor, se existe, de fato, um Deus, e, se ele procura a todo tempo me enganar ou não.

Cumpre saber se existe uma idéia cuja realidade objetiva seja tal que lhe seja impossível imputar a sua causa ao pensamento. É importante lembrar aqui o princípio de causalidade cartesiano: "deve haver necessariamente numa causa, ao menos, tanta realidade que no seu efeito". Devo procurar saber então se há realidade objetiva em alguma de minhas idéias que reconheço claramente fora de mim, e que, portanto, eu mesmo não posso ser a causa.

Seguindo essa análise descobrirei, depois de um exame minucioso, que, "de todas as minhas idéias", somente a idéia de Deus – "uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu próprio e todas as coisas que foram criadas e produzidas" – presente em meu espírito com todos esses atributos tão grandes e eminentes não pode ter sido causada por mim mesmo, e, portanto, é necessário que tenha sido causada por um outro ser. Tendo em vista que "eu, uma substância finita, não conseguiria conceber a idéia de uma substância infinita se ela não fosse colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita". E não caberia aqui supor que a idéia do infinito é a negação do finito, uma vez que, na idéia do infinito há mais realidade objetiva do que na idéia do finito, sendo obrigatoriamente aquele anterior a este, ou, Deus anterior a mim.[11] A "idéia de Deus é, portanto, a mais clara e distinta de todas as minhas idéias, pois possui maior grau de realidade objetiva e, ao mesmo

[11] DESCARTES, René. *Meditações*, Meditação Terceira, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 116.

tempo, garante a verdade de todas as minhas outras idéias". Deus é a razão de ser de todas as verdades. E "eu, sendo uma substância finita, não poderia ter criado a mim próprio, pois se assim fosse, teria me criado sem as imperfeições que sei que possuo, ou seja, teria me dado todas as perfeições e, dessa forma, seria Deus".

É na reflexão sobre mim que acabo encontrando Deus, pois este, ao me criar, teria deixado em mim impressa uma idéia de si como a marca do artífice em sua obra. Também é evidente que Deus não poderia ser o grande enganador, pois, o erro está ligado a carência, e quem carece de algo é porque não alcançou ainda a perfeição, o que é impossível para Deus.

Estão assim estabelecidos os princípios que servirão de base para toda a filosofia cartesiana. O cogito é a primeira certeza na ordem em que foi encontrada, mas não a mais alta. Após ter encontrado o cogito e a partir dele Descartes encontra, de fato, a verdadeira certeza. A existência de Deus e sua definição como ser perfeito é o verdadeiro princípio. Tudo será deduzido, de maneira clara e distinta, a partir dos princípios e sem eles não pode ser construído.

Em seguida, a partir desses princípios, Descartes deduz os princípios físicos que são a estrita definição da matéria como corpos extensos, largura, comprimento e profundidade, assumindo diversas configurações e movendo-se de diversas maneiras.

Em sua *Carta Prefácio aos Princípios da Filosofia* ele enfatiza ter sido o primeiro a reconhecer os princípios e para provar sua autenticidade ele recorre à experiência, ao convidar os leitores à leitura do livro Os *Princípios da Filosofia*.

Os princípios são base de toda a metafísica cartesiana, ou, segundo a própria comparação feita por Descartes, da filosofia como uma árvore, em que as raízes seriam a Metafísica, o tronco a física, e os frutos seriam as outras ciências, principalmente a Mecânica, a Medicina e a Moral Definitiva, esta última seria o último grau da sabedoria.

Bibliografia

DESCARTES, René. *Carta prefácio aos Princípios de filosofia.*

_____. *Discurso do método*, 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Meditações*, 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *A metafísica da Modernidade,* 1ª ed. São Paulo: Moderna, 2004.

A CADEIA CAUSAL DA AÇÃO EM HOBBES

LUIZ CARLOS SANTOS DA SILVA*

No capítulo X da versão latina do *Leviatã*, Hobbes utiliza o termo *potentia* para designar o poder que os homens têm para atingir os seus objetivos. Neste sentido, o poder consiste nos meios de que um homem dispõe para obter aquilo que considera um bem para si mesmo.[1] Trata-se de uma concepção de poder que parece remeter ao sentido físico do termo, tal como uma força, eficácia ou capacidade de realizar algo. Por outro lado, no título da obra, assim como nos demais capítulos onde o autor disserta sobre o poder do Estado, Hobbes utiliza o termo *potestas* (e não *potentia*) para se referir ao poder político.[2] Tendo em vista a diferenciação que Hobbes faz, na versão latina do *Leviatã*, entre o poder de um homem (para o qual ele utiliza o termo *potentia*) e o poder do Estado (para o qual ele utiliza o termo *potestas*), o presente projeto pretende investigar se a definição de poder, condizente com a primeira parte do *Leviatã,* isto é, aquela que trata do homem

---

* Graduando em filosofia pela Unicamp e bolsista Fapesp. Orientado pela professora Yara Adário Frateschi.

[1] "O poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro." *Leviatã*, capítulo X, página 53.

[2] Na versão inglesa do *Leviatã*, Hobbes utiliza o termo *power* para se referir ao poder em geral (seja o poder de um corpo, de um homem ou mesmo o poder Soberano). No caso da versão latina, o autor utiliza *potentia* para se referir aos dois primeiros tipos de poder e *potestas* para se referir ao poder político. Essa diferenciação dos termos parece ilustrar uma tentativa do autor de, por um lado, assemelhar o poder dos homens ao poder dos corpos (*potentia)* e, por outro lado, diferenciar o poder Soberano (*potestas*) desses outros dois.

independentemente da associação política, tem seu fundamento na Física hobbesiana. De antemão, podemos dizer que o fato de Hobbes pretender explicar o funcionamento das faculdades cognitivas humanas e o comportamento humano natural a partir das leis que regem o movimento dos corpos em geral, nos permite supor que esta concepção de poder como *potentia* tem sua gênese na Física e é obtida a partir da teoria do movimento, que Hobbes aplica ao homem a fim de explicar o seu comportamento natural.

Pretendemos, portanto, investigar em que medida a concepção hobbesiana de *poder* como *potência* funda-se na Física e, mais especificamente, na teoria hobbesiana do movimento. E é sob esse prisma que analisaremos aquela afirmação de Hobbes, segundo a qual há "uma tendência geral de todos os homens a um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte",[3] a fim de investigar se uma tal tendência se explica mediante a aplicação dos princípios que regem os corpos em geral à natureza humana.

Para que possamos tratar da noção de poder como *potentia* faz-se necessário recorrer à primeira parte do *Leviatã*, onde Hobbes explica as faculdades cognitivas do homem e o comportamento humano natural. Deve-se, neste primeiro momento, explicar o que podemos chamar de "cadeia causal da ação", ou seja, as causas que levam um homem a agir e a se movimentar na direção de um bem almejado. Como veremos, Hobbes parte da explicação do modo de funcionamento das faculdades cognitivas (sensação, imaginação, memória e cadeia de pensamentos) para então explicar como se dá a formação do desejo e quais são as causas das ações voluntárias. Nas linhas que seguem tentaremos expor de maneira breve esse caminho percorrido por Hobbes e que se inicia, no capítulo I, com a noção de sensação, e culmina, no capítulo VI, com as noções de desejo e movimento voluntário. Com isso, pretendemos explicitar como se dá, em Hobbes, a cadeia causal da ação, e mostrar que toda ação voluntária visa à obtenção de algum bem para aquele que age, já que em todas as suas ações os homens procuram

[3] *Leviatã,* capítulo XI, página 61.

atingir aquilo que consideram um bem para si mesmos. Em seguida, abordaremos a noção de poder como *potentia*, ou seja, aquela que remete aos meios que um homem dispõe para obter aquilo que considera um bem para si.

Tendo em vista que o objetivo deste estudo é investigar se a noção de poder como *potentia* tem origem na Física, recorreremos à teoria hobbesiana do movimento, de modo ainda rudimentar, pois este será objeto de investigação futura. Por enquanto, recorremos apenas àquelas passagens do *Leviatã*, principalmente do capítulo II, nas quais Hobbes expõe a causa do movimento e do repouso. Neste capítulo, Hobbes revela o princípio que rege a sua teoria do movimento, a saber, "que nada pode mudar por si só".[4] Decorre deste princípio que o estado de movimento de um corpo só muda pela ação de outro corpo, de modo que o movimento de um corpo é causado por outro corpo, e, uma vez iniciado, esse movimento não termina a menos que algo externo o faça parar. Disso se segue que um corpo em movimento tende a permanecer em movimento a menos que algum obstáculo se interponha. Com isso, Hobbes está recusando uma concepção teleológica do movimento e assimilando uma explicação mecânica, isto é, que recusa a existência da causa final e admite apenas a existência da causa eficiente. Se o movimento de um corpo não termina com a atualização do que é em potência, ou com a "realização" do *telos*, mas sim com a ação de algo externo, é porque a característica do movimento é a persistência, a sua continuação. Daí Hobbes dizer que "quando um corpo está em movimento, move-se eternamente, a menos que algo o impeça".[5] Pretendemos investigar se e em que medida esta teoria que explica o comportamento dos corpos em geral está na origem da concepção do poder humano como *potentia* e se ela também explica a tendência que os homens têm a um "perpétuo e irrequieto

[4] "Nenhum homem duvida da seguinte afirmação: quando alguma coisa está imóvel, permanecerá imóvel para sempre, a menos que algo a agite. Mas não é tão fácil aceitar esta outra: que quando uma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a menos que algo a pare, muito embora a razão seja a mesma, a saber, que nada pode mudar por si só" (*Leviatã*, capítulo II, página 11).
[5] *Idem*.

desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte". Trata-se de avaliar se esta teoria do movimento, quando aplicada ao homem, permite explicar que o desejo de poder e mais poder é natural e próprio da natureza humana. Em outras palavras, trata-se de avaliar se a tendência humana de desejar poder pode ser explicada a partir da tendência dos corpos em geral a conservarem-se em movimento. O que nos faz levantar esta suposição é o fato de que Hobbes identifica vida e movimento: viver é estar em movimento, parar é morrer.[6] Se viver é estar em movimento, os homens tendem, de acordo com a natureza, a persistir em movimento, isto é, a conservarem as suas vidas. Para isso é preciso ter *potentia*, na medida em que ter *potentia* é possuir os meios que permitem a continuidade do seu movimento na direção da satisfação dos desejos. Talvez este seja um caminho para entender porque, segundo Hobbes, a tendência humana de desejar poder é natural: os homens naturalmente tendem a persistir em movimento e para isso precisam ter *potentia*. E se é o poder (como *potentia*) que permite a continuidade do movimento, o desejo de poder cessa apenas com a morte.

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".[7] Compreendido como *meio*, o poder consiste no caminho pelo qual um homem é capaz de alcançar aquilo que considera um bem para si, isto é, o 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",[8] é, então, pela posse do poder que somos capazes de fruirmos o objeto desejado.[9]

[6] "Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna (...)". *Leviatã*, Introdução, p. 5.
[7] *Leviatã*, capítulo X, pg. 53.
[8] *A natureza humana,* 8, 3.
[9] 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).

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",[10] 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 é sua causa mais imediata, uma vez que foi condição para que ele tivesse sido atingido.[11]

Deve-se observar aqui 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

---

[10] *De corpore*, caput X, articulo 1.

[11] "Posto que, tudo o que está contido num agente são acidentes, os quais, sob todos os pontos de vista, são necessariamente requisitados para se produzir algum efeito num paciente, então dizemos *agente* aquilo que é capaz de 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, de modo que causa eficiente e acidentes, portanto, são a mesma coisa, e as quais constituem a potência do agente [poder agente]. Potência do agente e causa eficiente, nessa medida, são uma mesma coisa, diferindo apenas quanto ao modo como são consideradas" (*De corpore*, caput X, articulo 6 [tradução nossa]).

fim mais adiante. É assim que, ao obtermos um objeto do nosso desejo, 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.[12]

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.

Como vimos, 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.

[12] 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 obtém 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, adquire-se 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".[13] 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".[14]

Com vistas à concepção de que "a vida é movimento" e que a felicidade é "o próprio progredir",[15] Hobbes define a liberdade como"a ausência de impedimentos externos".[16] 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".[17] Por isso, "o poder, simplesmente, não é mais do que o excesso de poder de um homem sobre o de outro homem".[18] 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

---

[13] *Leviatã,* cap. XIV.
[14] *Leviatã,* cap. XIII.
[15] Hobbes, em 10, 21 do *A natureza humana,* compara a vida a uma corrida, onde "sobrepujar continuamente quem vem adiante é felicidade" e "abandonar a corrida, é morrer".
[16] *Leviatã,* cap. XIV.
[17] *Leviatã,* cap. XIV.
[18] *A natureza humana,* 8, 4.

não há uma instância soberana que possa direcionar cada um dos homens na busca do seu objeto do desejo, segue-se o conflito:[19]

> *[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".*[20]

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",[21] 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".[22] Nessa medida, a felicidade não consiste no repouso de um espírito

---

[19] 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 estritamente egoístas, isto é, pela realização do seu desejo, seu deleito 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*, pg. 88).

[20] *A natureza Humana*, 8,4.

[21] *Leviatã,* cap.X.

[22] *Leviatã,* cap.XI.

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 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",[23] 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".[24]

---

[23] *A natureza humana,* 7,7.
[24] *Leviatã,* cap. XI.

Bibliografia

Opera latina

HOBBES, T. *Leviathan sive De matéria, forma, et potestate civitatis ecclesiaticae 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 Verlog, Aalen, 1966.

_____. *De Corpore: elementorum philosophiæ sectio primma; in* opera philosophica quae latine script ominia; in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth, 2ª edição, Vol. I, Darmstadt: Scientia Verlog, Aalen, 1966

_____. *De Cive: Elementorum philosophiæ sectio tertia de cive*, and in later editions *Elementa philosophica de cive;* a critical edition by Howard Warrender, in The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes *; v. 2,* Oxford [Oxfordshire] : Clarendon Press, 1983.

English Works

_____. *Leviatan, Or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill* – editado por Macpherson. Harmonsworth: Peguin Books, 1968.

_____. *Elements of Law, Natural and Politic* – editado por F. Tönnies, 2ª edição, prefácio e notas de M. M. Goldsmith. London: Frank Cass & Co. Ltd.,1969.

_____. *The Citizen – in: Man and Citizen.* Tradução inglesa de 1651 do autor, edição e tradução de Bernard Gert (inclui tradução do *De Homine*). Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1991.

_____. *The Body* - in: *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. V, Scientia Verlog, Aalen, 1966.

Traduções em língua portuguesa

_____. *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. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

_____. *A natureza humana*. Tradução introdução e notas de João Aluísio Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1979.

_____. *Do Cidadão*. Tradução apresentação e notas de R. J. Ribeiro. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

EXPLANAÇÃO NA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

MATEUS RICARDO FERNANDES FERREIRA*

Encontramos, na *Metafísica* de Aristóteles, três teses aparentemente bem fundamentadas. São elas:

(1) A definição de uma essência goza de uma unidade distinta da unidade dos compostos acidentais;

(2) A definição de toda essência é composta de matéria e forma;

(3) Matéria e forma, ou pelo menos a forma, têm poder explanatório em relação à essência que constituem.

Pretendemos, na primeira parte dessa comunicação, explicar essas teses e mostrar como elas encontram respaldo nos textos de Aristóteles. Por fim, pretendemos mostrar que elas dificilmente podem coexistir em um mesmo sistema.

I

No início do livro H, Aristóteles afirma que se "procuram as causas, os princípios e os elementos das essências" (H 1, 1042a 3-6). Ao afirmar isso, Aristóteles assume como escopo investigativo um sentido bastante preciso do termo "*ousia*". Conforme indicações do livro V da *Metafísica*, esse termo

---

* Graduando em filosofia pela Unicamp, bolsista Fapesp orientado pelo professor Dr. Lucas Angioni.

[1] Uma tradução adequada para "ousia" nesta acepção é o termo "substância"; não obstante, ele está longe de dar conta do segundo sentido daquele conceito.

pode ter dois sentidos: ele pode designar tanto entidades auto-subsistentes[1] –os animais, as plantas e suas partes, os corpos celestes, os elementos simples, etc. –, como também a causa do ser ("*aition tou einai*") dessas entidades.[2] É esse último sentido que Aristóteles assume como escopo investigativo nos livros Z e H; ele procura a causa das essências (*ousia*[1]) serem aquilo que precisamente são.[3]

Mais precisamente, ele procura critérios que permitam reconhecer que espécie de coisas apresenta um poder explanatório em relação às essências. Mas o que significa, exatamente, procurar critérios que permitam estabelecer a causa das essências serem aquilo que precisamente são? Se com isso Aristóteles pretendesse que se deve investigar por que um item é ele próprio, a causa aduzida perderia seu poder explanatório.[4] Investigar por que uma coisa é ela mesma pode ser explicado *a priori*, pois, para todo *x*, é uma única e mesma a causa dele ser *x*. Um critério *a priori* único, no entanto, não tem poder explanatório, pois determinado conjunto de entes ou fenômenos explica a existência de outros porque eles são causas apenas deles e não de outros.

Para que se possa colocar uma questão de natureza causal a respeito de uma essência é necessário que esta seja uma estrutura complexa e, assim,

[2] Para facilitar a menção destes dois sentidos de "*ousia*", designaremos o primeiro por *ousia*[1] e o segundo por *ousia*[2].

[3] Para corroborar essa tese, além da passagem há pouco citada, cf. também Z 3, 1028b 33-36; 13, 1038b 6-9; H 2, 1043a 2-4. É importante ressaltar que, ao propor a questão "o que é essência" em Z 1-2, Aristóteles toma o termo "*ousia*" em sentido conotativo. Ele não tem como escopo de investigação elencar um conjunto de entes que podem ser denominados de essências, mas estabelecer um conjunto de critérios segundo os quais algo pode ou não ser denominado essência. Code [1997] está de acordo com este ponto. Entretanto, ele julga que, ao propor aquela questão, Aristóteles já toma o termo "*ousia*" em sua segunda acepção; cf. p. 359. Parece-nos, contudo, que este sentido somente aparecerá em Z 3 e que em Z 1-2 Aristóteles ainda toma "*ousia*" como entidade auto-subsistente. Seja como for, é patente que o objetivo principal de Aristóteles em Z-H não é definir um ente específico, mas estabelecer critérios gerais para a definição de toda essência sensível. Pois, se encontrar critérios para atribuir a algo o papel de *ousia*[2] é relacioná-lo com outro item, o qual pode ser uma *ousia*[1] (i.e., *x* é *ousia*[2] de *y* e *y* é uma *ousia*[1]), e se expressar a causa de algo é definí-lo, então estabelecer critérios para o uso denotativo de *ousia*[2] é definir *ousiai*[1].

[4] Cf. *Met.* Z 17, 1041a 14-17.

de algum modo desarticulável. Se ela for tomada como indivisível, uma questão a respeito da causa dela ser aquilo que ela é não poderá ser diferente da forma "por que x é x". Por isso, uma investigação da causa do ser de uma essência E pressupõe (i) que ela seja desarticulável em dois elementos, tal que E = $x + y$, e (ii) que conhecer E é saber por que x é y. Mas que tipo de coisa poderia preencher adequadamente os itens x e y na composição de uma essência sensível. A resposta de Aristóteles é clara: toda essência sensível pode ser decomposta em sua matéria e sua forma,[5] e é sobre a junção de ambas, por que a uma certa matéria sobrevém uma certa forma, que incide a questão causal.[6] A questão que naturalmente agora se impõe é saber qual tipo de ente seria capaz de exercer, para Aristóteles, esse papel explanatório ou, em palavras mais precisas, qual seria a causa da matéria de uma essência ser determinada por sua forma. Seguramente, seriam, para ele, todos aqueles entes que exercessem a própria função de forma nessa mesma essência:[7] "se investiga a causa da matéria (e esta é a forma) pela qual ela é algo determinado: e esta causa é a essência" (*Met.* Z 17, 1041b 7-9). Aristóteles sugere que, na definição da essência sensível, a causa não será um terceiro item além da matéria e da forma em que ela pode ser decomposta, mas a própria forma, um dos elementos internos da essência.

Para mostrar que Aristóteles defendeu as teses (2) e (3), o que foi exposto até aqui parece ser suficiente. Quanto à tese (1), ela é uma conseqüência fundamental do essencialismo aristotélico;[8] ela é um critério geral para a definição das essências:

---

[5] Julgamos que a investigação do devir de Z 7- 9 tem como um de seus papéis principais, na economia interna do livro Z, justamente introduzir essa perspectiva hilemorfista na investigação das essências sensíveis.

[6] Cf. *Met.* Z 17, 1041b 5-6.

[7] É importante ressaltar que, para Aristóteles, *matéria* e *forma* não denominam um tipo específico de entes. Não se pode apontar para algo e dizer "Eis a matéria" ou "Eis a forma", do mesmo modo que dizemos "Eis a água" ou "Eis o fogo". *Matéria* e *forma* são funções ou papéis que vários tipos de entes podem exercer; cf. *Fís.* II 2, 194b 8-9 e Brunschwig [1979], p. 145-6.

[8] Nos limites desse trabalho não nos é possível explorar esse ponto; apenas mostraremos que essa tese é aristotélica.

> *"Há 'o que era ser' de tudo aquilo cujo enunciado é definição. E um enunciado é definição não se o nome significar o mesmo que um enunciado (pois, neste caso, todos os enunciados seriam definições: pois haveria enunciado para qualquer nome que fosse, de modo que também a Ilíada seria uma definição), mas sim se o enunciado for de algo primeiro: e é de tal tipo tudo aquilo que se diz não pelo fato de um outro ser afirmado de um outro" (Met. Z 4, 1030a 6-11).*

Uma denominação única não será suficiente para conceder unidade a um enunciado, pois se os seus elementos não podem ser reduzidos a algo comum; a nomeação única não passa de um recurso extrínseco, incapaz de fazer com que os seus elementos designem algo único. É neste sentido que, se fosse suficiente para a unificação dos elementos de um enunciado a simples denominação comum, a *Ilíada* seria uma definição; ela é um conjunto de versos e cantos denominado por um único nome, "Ilíada". Tomemos outro exemplo de Aristóteles, o termo "veste" designando o composto acidental "homem branco". Mesmo que "homem branco" seja denominado "veste", os elementos desta última ainda designam coisas distintas e que cujas definições são totalmente heterogêneas.

O enunciado de uma essência é, então, uma definição estrita porque há alguma dependência definicional entre seus elementos. Quando a unidade de um ente advém meramente pela denominação única, nenhum nexo de necessidade une as partes da definição. 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. A heterogeneidade entre as definições de ambos torna manifesto que cada um deles pode ocorrer independentemente do fato de que o outro ocorra ou não. Aquilo que é requerido para que eles sejam produzidos ou engendrados não é o mesmo para ambos. Por isso suas definições são distintas; a existência deles depende de causas distintas.

Uma vez que os elementos de sua definição não podem ser independentes, mas devem estar unidos por algum laço de necessidade, somente a presença de elementos comuns é capaz de ligá-los uns aos outros.

Pois, se as definições dos elementos da essência não podem ser totalmente distintas, então, pelo menos em parte, elas devem coincidir. O gênero, por exemplo, não é *totalmente* distinto em relação à espécie porque, ainda que as suas respectivas referências sejam distintas, os elementos da definição do gênero estão contidos na definição da espécie. Na definição de *homem* se encontram todos os elementos da definição de *animal*.[9] É por isso que há uma relação envolvendo o gênero e a espécie que obedece a um certo nexo de necessitação lógica: o gênero (animal) é condição necessária para a espécie (homem) e a espécie (homem) é condição suficiente para o gênero (animal).[10] A partir dessas considerações, pode-se afirmar que a espécie não goza de uma unidade apenas por denominação, mas de uma unidade intrínseca.

II

O impasse que aquelas três teses geram, tomadas conjuntamente, é o seguinte: de que modo a tese (2), a exigência de que a definição de uma essência seja constituída por dois elementos, uma matéria e uma forma, pode satisfazer a tese (1), não infringindo os requisitos lançados em Z 4? Como assegurar a unidade da essência, se necessariamente ela é algo

[9] Formalmente, podemos dizer *df. homem* = {P1+P2+P3....+Pn} e *df. animal* = {P1+P2+....+Pm}, tal que m<n. Essa relação se dá tanto com a diferença última e o gênero próximo quanto com as diferenças inferiores e os seus respectivos gêneros.

[10] Com isso, enunciados em que figuram como predicados partes da mesma qüididade não podem ter condições de verdade independentes. Pois, quando dois predicados *a* e *b* se predicam de um sujeito *x* e entre eles há heterogeneidade, as sentenças que assim se formam tem condições de verdade que não podem ser deduzidas uma da outra. Por serem distintos definicionalmente, o fato de um predicado pertencer ao sujeito não implica que o outro também deva ou não pertencer. Contudo, quando entre *a* e *b* há homogeneidade, ao serem atribuídos a um sujeito, as sentenças que assim se formam têm condições de verdade inter-relacionadas; da verdade de uma das sentenças pode-se deduzir a verdade da outra. Se a proposição "homem é bípede" é verdadeira, necessariamente também a proposição "homem é animal" o é, ainda que não se dê o inverso.

composto?[11] É manifesto que as definições de matéria e forma são, de um modo ou de outro, distintas, caso contrário nem mesmo seria pertinente colocar uma questão causal a respeito da junção de ambas. Consoante a tese (1), porém, elas também não podem ser, pelo menos no domínio dos viventes, completamente distintas, como se pudessem ser definidas de modo totalmente independente.[12] Não há, nesse ponto, qualquer analogia entre a definição de compostos acidentais unificados apenas por denominação, tal qual *veste*, e a definição de uma essência; os elementos da definição de *veste*, contrariamente aos de uma essência, podem ser considerados como elementos isolados. A dificuldade está, porém, em descrever como se comportam as definições da matéria e da forma, pressupondo que, ao mesmo tempo, elas mantêm entre si uma dependência definicional recíproca, mas ainda assim constituem elementos distintos.

Suponhamos que eles se relacionam tal qual gênero e espécie. As determinações próprias à matéria já seriam pressupostas pela forma, o que significa que todos os elementos da definição daquela já estariam contidos na definição desta. Assim, comportando-se entre si como uma relação entre parte e todo, a definição da matéria seria um conjunto já contido em outro mais amplo.[13] Suporíamos, então, em termos de necessitação lógica, (I) que

---

[11] Esse problema é encontrado por todo o livro Z e H. Aristóteles se mostra preocupado em mostrar que a essência é algo mais que um mero agregado, que ela é algo único; cf. Z 16, 1040b 8-10; 17, 1041b 11-12; H 3, 1044a 8-10; 6, 1045a 8-10.

[12] Não apenas no domínio dos seres vivos matéria e forma se determinam reciprocamente. Mesmo no domínio da técnica, uma determinada forma somente pode sobrevir a uma matéria que possua certas características. Um serrote ou um machado, por exemplo, podem ser feitos de diversos materiais, mas todos eles tem que possuir algumas propriedade mínimas em comum. Tais materiais devem ser, por exemplo, metálicos, pois, se eles não apresentarem certa dureza e consistência, o objeto fabricado não exercerá a função que lhe é própria; um serrote não pode ser de madeira ou de lã; cf. *Fís*. II 9, 200a 10-13; 200b 4-8.

[13] A matéria seria, então, um subconjunto do conjunto formado pelos elementos da definição da forma. Em termos formais, teríamos: *df. matéria* = $\{P_1+P_2+P_3....+P_m\}$ e *df. forma* = $\{P_1+P_2+....+P_n\}$, tal que $m<n$.

a matéria é condição necessária para a forma e que esta é condição suficiente daquela. Nestes termos, não há dúvida de que as exigências do essencialismo aristotélico seriam satisfeitas; a definição da essência não seria um aglomerado de dois entes distintos, mas designaria uma única e mesma coisa.

Há, entretanto, uma dificuldade. O gênero e a espécie são pontos de vistas ou modos de tomar alguma coisa;[14] eles diferem no modo em que são selecionados os elementos de um dado conjunto. Por conseguinte, matéria e forma não passariam de *aspectos* de uma única e mesma coisa, e o próprio problema da unidade se encontraria recuado: a existência da matéria e da forma já pressuporia a existência de algo unificado, em relação ao qual, somente, o uso delas como ferramentas analíticas seria justificado. Elas constituiriam apenas modos de abordá-lo. Esse ente já unificado, por sua vez, seria aquilo que é gerado pela composição entre matéria e forma, que nada mais é que o indivíduo. Se matéria e forma são, todavia, aspectos de uma outra entidade mais básica, elas são, portanto, pelo menos em certo sentido, posteriores a essa entidade; pois uma coisa é posterior a outra que em relação a ela possui poder explanatório. Mas como conciliar, então, essa perspectiva com a tese (3) a de que matéria e forma, ou pelo menos a forma, têm poder explanatório em relação ao todo que constituem?

Uma saída para essa dificuldade seria afirmar que Aristóteles concebeu, de fato, os particulares como entidades básicas e anteriores, unicamente em relação às quais faz sentido uma análise em termos de matéria e forma. Não parece ser isso, contudo, o que os textos sugerem. No trecho de *Metafísica* Z 17, 1041b 7-9, acima citado, Aristóteles afirma claramente que a forma é causa da matéria ser algo determinado. Também em *Metafísica* H 6 se encontra expressa a mesma posição: "Pois do ser a esfera em potência uma esfera em efetividade não há nenhuma causa distinta, mas essa causa era 'o que era ser' para cada um deles" (1045a 31-33). Se levarmos em

[14] Isso é reforçado por Aristóteles quando ele nega existência separada ao gênero; cf. Z 12, 1038 a 5-6.

consideração que Aristóteles freqüentemente identifica forma e "o que era ser",[15] essa passagem não deixa dúvida quanto à função causal atribuída à forma.[16]

Uma outra possibilidade seria contestar se, de fato, a relação entre gênero e espécie reflete a que há entre matéria e forma. Com efeito, os nexos lógicos que aquela relação sugeririam como sendo os que unem matéria e forma não são os que, na verdade, encontramos, pelo menos no domínio dos seres vivos. Pelo "Princípio de Homonímia", as partes dos animais não podem ser definidas sem uma referência ao todo em que estão presentes e sem que sejam exprimidas as funções que elas exercem em relação à função ou efetividade do todo. Isso significa que esse tipo de matéria não pode ser definido sem a forma com a qual se correlaciona. Em virtude desse princípio, a matéria não será apenas condição necessária para a ocorrência da forma, mas também lhe será condição suficiente; se uma matéria é dada, é porque suas condições definicionais foram satisfeitas, uma das quais é que sua forma também esteja disponível. Aliás, é isso que Aristóteles parece querer destacar com a afirmação de que "a efetividade, assim como a definição, é diversa para uma matéria diversa" (*Met.* H 2, 1043a 12-13). Sob essa interpretação, portanto, (II) a relação entre matéria e forma seria expressa por um bi-condicional, e não por uma implicação simples, tal qual a que há entre gênero e espécie.[17]

Ora, se isso realmente procede, então as definições de matéria e forma coincidiriam, pois ambas seriam definidas uma pela outra. Na definição da

---

[15] Cf. *Física* II 3, 194b 26-7; 195 a 20-1; *Met.* Z 7, 1032b 1-2.

[16] Cf. a favor da tese de que a matéria e a forma possuem papel explanatório em relação ao indivíduo, Charles [1994], p. 80.

[17] Sob essa descrição dos nexos de implicação lógica entre matéria e forma é que emerge o famoso "problema de Ackrill": perdendo a capacidade de ser ou não ser, i. e., não sendo possível que uma certa determinação formal lhe sobrevenha ou não, a matéria naturalmente possuiria um poder hilozoísta; se a matéria de um ser vivo já está disponível, isso é suficiente para que também a sua forma o esteja. Cf. Ackrill [1979], p. 169-70.

matéria estariam contidos os elementos da definição da forma e vice-versa. Assim, cairíamos no mesmo problema; se não podemos apreender uma matéria sem apreender uma determinada forma, nem o oposto, uma forma dissociada de uma certa matéria, então somente podemos apreendê-las em um todo único, em relação ao qual elas não passam de aspectos ou modos de tomá-lo. Assumindo essa tese, novamente a matéria e a forma deixariam de exercer um papel explanatório em relação a esse todo mais básico (o próprio indivíduo), do qual, por constituir um todo único e não-desarticulável, nem sequer poderia haver investigação científica. Sabemos que perguntar por que x é x não faz sentido, pelo menos no âmbito de uma investigação da natureza.[18]

É evidente que Aristóteles deu-se conta do problema que envolve a unidade definicional das essências, que naturalmente é algo composto. As linhas iniciais de H 6 certifica esse ponto:

> *"no que concerne ao impasse mencionado a respeito das definições e dos números, qual é a causa do ser uno?" (1045a 7-8).*
> *Também é evidente que Aristóteles julgou ter encontrado a solução desse dilema nos conceitos de potência e efetividade:*
> *"ora, é manifesto que, para os que examinam da maneira como costumam definir e enunciar, não é possível explicar e resolver tal impasse; no entanto, se, como dissemos, um é matéria e o outro é forma, e se um é em potência e o outro em efetividade, essa*

[18] Essa tese gera uma perspectiva profundamente não-reducionista; as propriedades dos indivíduos não poderiam ser explicadas pelas propriedades de seus componentes, pela sua matéria; cf. Charles [1994], p. 79. Isso bastaria, do ponto de vista da filosofia e da ciência instauradas no século XVII, para afirmar que a teoria aristotélica a respeito da explanação das essências é insustentável. Aliás, o próprio modelo de explicação científica que Aristóteles adota merece atenção em um ponto fundamental muito controverso: se a forma dos seres humanos nada mais é que a efetividade das capacidades e funções racionais, e se a forma também exerce poder explanatório em relação a eles, então propriedades materiais não seriam *suficientes* para explicar a relação (em termos modernos) entre corpo e mente.

investigação não mais parecerá ser um impasse" (Met. H 6, 1045 a 20-25).

Não é, contudo, evidente qual o alcance dessa solução apresentada por Aristóteles. Pois, embora ela pareça se resumir à mesma solução do problema da unidade entre gênero e diferença, apresentado em Z 12, Aristóteles parece julgá-la também suficiente para resolver o problema da unidade entre matéria e forma, como sugere o trecho citado acima. Mas, se a solução de H 6 se reduz a de Z 12, ela será insuficiente para assegurar a unidade entre matéria e forma, como argumentamos acima. O próprio livro H, porém, não é decisivo a esse respeito. Nele verificamos que Aristóteles certamente se apercebeu de *um* dos problemas acerca da unidade definicional, mas não conseguimos encontrar indícios de que Aristóteles tenha se dado conta também desse impasse que apresentamos há pouco, muito menos de que a solução em termos de potência e efetividade seja suficiente para resolvê-lo.[19]

Se as noções de potência e efetividade não forem suficientes para dirimir os problemas da definição das essências ou se Aristóteles nem mesmo tiver se apercebido de tais problemas, uma grave inconsistência comprometerá o arcabouço teórico aristotélico. Mesmo que os fundamentos da divisão categorial fossem modificados, o que seria fatal para filosofia aristotélica, e que também a tese (1) fosse alterada, os problemas não seriam dirimidos. Se os conceitos de potência e efetividade falharem na tarefa que Aristóteles aparentemente lhes confere, parece-nos que a relação entre matéria e forma terá de ser revista: ou matéria e forma abdicam de ter qualquer poder explanatório em relação ao indivíduo, ou elas tem que ser definidas

[19] Embora em contexto diferente – a oposição entre universal e particular –, Lacey [1965], p. 63, tem o mesmo diagnóstico sobre esse capítulo: "In fact H6, where Aristotle returns to the question of the object of definition, solves the aporia by pointing out that though definition is by genus and differentia the genus only exists potentially, so that there are not really two things there [...] But this again is an answer only to the Z 12 problem".

independentemente. Em se optando pela segunda alternativa, tornam-se insustentáveis os pressupostos do "Princípio de Homonímia": nenhuma propriedade material poderá ser determinada pelas propriedades formais e vice-versa.

Bibliografia

1. Bibliografia Primária

- ANGIONI, Lucas. [2002]. *Física de Aristóteles, livros I-II*, Campinas: IFCH/ Unicamp, col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n° 1.
- ANGIONI, Lucas. [2001]. *Metafísica de Aristóteles, livros VII-VIII*. Campinas: IFCH/Unicamp, col. Textos Didáticos n° 42.
- BOSTOCK, David. *Aristotle Metaphysics - Books Z and H* (tradução e comentário), Oxford: Clarendon Press, 1994.
- ROSS, D. [1924]. *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary, 2 vols., Oxford: Clarendon Press.

2. Bibliografia secundária

ACKRILL, J. L. [1972/1997]. *Aristotle's Definition of psuche, in Essays on Plato and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 163-178.

ANGIONI, L. [2000c]. *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 VI° Symposium Aristotelicum, Paris: Vrin, pp.131-158.

CHARLES, David. [1994]. *Matter and Form: Unity, Persistence and Identity, in* T. Scaltsas, D. Charles & M. L. Gill (edd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, pp 75-105.

CODE, Alan D. [1997]. *Aristotle's Metaphysics as a science of principles, Revue Internationale de Philosophie*, vol. 51, n° 201, pp. 357-378.

LACEY, A. R. [1965]. *Ousia and Form in Aristotle*, *Phronesis* 10, p. 54-69.

MANSION, S. [1984/69]. *To simon* et la définition physique, *in Études Aristotéliciennes* (ed. J. Follon), Louvain-la-Neuve: Institut Supérieur de Philosophie, pp. 347-364.

DEMONÍACO E MÁ-FÉ: UMA RELAÇÃO ENTRE KIERKEGAARD E SARTRE

MICHELLE F. O'CONNELL E TIAGO BESSA*

O presente trabalho tem por objetivo fazer um paralelo entre os conceitos de "demoníaco" em Kierkegaard e "má-fé" em Sartre. Queremos ressaltar os fatores que os aproximam baseando-se na atitude negadora realizada pelo homem. Para estabelecer essa relação, exporemos primeiramente a teoria kierkegaardeana, em seguida a sartreana e finalmente o paralelo que propomos analisar.

Sören Kierkegaard, no capítulo IV de *O Conceito de Angústia*, distingue duas qualidades de angústia: uma que opera no homem (ilustrado na figura de Adão) após o pecado quando há um arrependimento em decorrência dele - a angústia do Mal - e outra na qual o homem no momento em que se "acomoda" no pecado (o Mal), surge à possibilidade de escolher o Bem – a angústia do Bem. Kierkegaard escreve sobre o assunto:

> *"(...) ser escravo do pecado não é ainda o demoníaco. A partir do momento em que o homem estabelece o pecado e nele estaciona, acontecem duas formações (...). Se não se atentar para elas não será possível definir o demoníaco. O ser está em pecado e a sua angústia é a angústia do Mal: vista de cima, tal formação coloca-se no Bem e por esta razão é que existe a angústia do Mal. A outra formação é o demoníaco. O ser está no Mal e possui a angústia do Bem. Se a servidão*

* Graduandos em filosofia.

> *do pecado é uma relação obrigatória com o Mal, o demoníaco mostra-se como relação não voluntária com o Bem"* (KIERKEGAARD, 1968, p. 122).

Podemos, então, elaborar a seguinte pergunta a respeito da angústia do Bem: por que o homem se angustia diante do Bem, se é o Mal que o condena a ser eternamente pecador? De pronto, é possível responder que isso ocorre pelo fato de o Bem representar a *"retomada da liberdade, a redenção, a salvação (...)"* (KIERKEGAARD, 1968, p. 123). Retomar a liberdade significa voltar a si mesmo, ou seja, responsabilizar-se por seus próprios atos, sem que o destino seja culpado pelos acontecimentos de sua vida. É o uso da liberdade.

Estacionado no Mal, o homem encontra-se inerte, ou seja, tende a permanecer neste estado e, portanto, a simples possibilidade de mudar de estado e escolher o bem causa nele a angústia. Então, o homem tem dois caminhos diante do bem: responsabilizar-se por sua escolha, "culpando-se" por ela, ou fechar-se em si mesmo, emudecer-se, e continuar por inércia no Mal.

O "fechar-se em si mesmo" é o que Kierkegaard denomina *hermetismo*, isto é, a condição do homem que nega sua própria liberdade fugindo da escolha, e se fecha para o que lhe é exterior ignorando ou, metaforicamente, fechando os olhos para outras possibilidades.

Kierkegaard dá um exemplo bíblico da angústia do Bem:

> *"(...) um endemoninhado grita a Cristo que se acerca 'que tens a ver comigo?'; e prossegue dizendo que Cristo veio para o perder (angústia do Bem). Ou então quando outro endemoninhado suplica a Cristo que percorra caminho diverso [quando a angústia é a do Mal (...) o ser recorre à salvação]"* (KIERKEGAARD, 1968, p. 128).

Percebemos claramente a ação da inércia quando o homem se encontra no Mal e, em decorrência disto, sua vontade declarada de não enfrentar a

possibilidade do Bem e exercitar sua liberdade para mudar de estado, por meio do salto qualitativo rumo à salvação.

Kierkegaard considera o hermetismo, no caso da angústia do Mal, algo aparentemente positivo: o homem está no Bem e, então, depara-se diante do Mal; fecha-se em si mesmo, ignora o Mal e portanto a possibilidade de escolhê-lo é desprezada. É o momento em que busca a salvação. Então, é na angústia do Bem que o hermetismo mostra-se negativo, na medida em que o homem deixa de se comunicar com o Bem, de se revelar a ele por meio da linguagem, ficando hermeticamente fechado ao mundo exterior.

Devemos salientar que Kierkegaard não limita a escolha, ato que representa a liberdade intrínseca ao homem, apenas às questões religiosas. Quaisquer situações de escolha imprimem no homem a angústia, em diferentes proporções, dependendo da importância da escolha. Pecar não pode ser compreendido como vulgarmente a Igreja de seu tempo o fazia, ou seja, como todo ato que infrinja as leis da religião. Acima de tudo pecar é, para o filósofo dinamarquês, negar a si mesmo por meio da negação da liberdade. Claro que Kierkegaard trata do pecado original, utilizando tal alegoria para – talvez didaticamente – explicar como se dá a angústia no homem, mas tal conceito não é reduzido à crença religiosa unicamente.

Nesse sentido, observamos que há uma proximidade conceitual entre o pensamento kierkegaardeano e o sartreano, pois em ambas teorias o ato de negação de si como ser livre está presente; em Kierkegaard pelo conceito de demoníaco e em Sartre pelo conceito de má-fé.

O homem ao tomar consciência da sua liberdade sente angústia, a qual é reconhecida pelos dois filósofos. Sartre, interpretando corretamente Kierkegaard caracterizará a "*angústia frente à liberdade*" (SARTRE, 1999, p.72), isto é, a angústia é sentida diante de uma situação em que se constata a condição livre do ser humano.

A angústia aparece diante das possibilidades que se afiguram como incertezas e que não fundamentam nenhuma conduta que se possa vir a ter. A conduta que o homem terá e que o levará a cometer determinado ato

não tem nenhum fundamento, assim a falta de motivos que o levam a agir evidencia a sua condição de ser livre, mas que a todo momento é negada.

O ser humano é o único ser no mundo capaz de realizar atitudes negativas com relação a si e isso ocorre graças à distância que este ser instaura em si mesmo frente às suas possibilidades. Para Sartre, o ser Para-si, modo de ser da consciência, se projeta, se lança rumo àquilo que ele deseja ser, ele busca determinar-se negando o que se é.

Sendo o sujeito pura consciência – que se caracteriza como deslizamento em direção às coisas – ele tem a capacidade de ter consciência de si voltando-se negativamente para o seu ser-livre, para a sua liberdade original, isto é, quando a consciência, dirige sua atenção para o mundo, mas de maneira negativa, ela o faz a partir de uma volta a si negando a si mesma.

Não assumir a condição de ser responsável pelos seus atos livres caracteriza uma atitude de *má-fé* e o sujeito ao negar as suas próprias possibilidades, que são partes constitutivas do seu ser, nega o "*puro fazer-se*" (SILVA, 2003, p.158) que lhe qualifica, assim ele se fecha às inúmeras possibilidades fazendo da situação na qual se insere e que tem caráter móvel, um estado fixo, determinando uma só possibilidade definitiva. A situação passa a ser um estado, perdendo o movimento da consciência de transcender.

O ser Para-si transcende-se na busca total e plena do seu ser, mas que nunca é alcançada, pois o ser Para-si não consegue superar a falta presente no seu ser. Esse movimento da consciência de transcender a falta que lhe constitui é incessante e ele se assemelha ao movimento de determinação. O ser Para-si busca a totalização plena de si, almeja ser o que não é, no entanto, totalizar-se contrariaria a sua própria constituição como nada, como falta.

Sobre tal constituição Franklin Leopoldo e Silva escreve "*a falta é constitutiva de uma totalidade ausente, e é por ela que o para-si se transcende em direção ao que não é*" (SILVA, 2003, p.176), isto é, o Para-si busca a sua completitude naquilo que não é, essa totalidade nunca se faz presente, assim ela existe no ser Para-si como uma presença ausente.

O ser Para-si ao negar essa falta, esse nada, isto é, ao não ser o que se é revela uma atitude fugidia que é própria da atitude de má-fé. Sartre diz no *O Ser e o Nada* que "*a má-fé, (...) tem por objetivo colocar-se fora de alcance; é fuga*" (SARTRE, 1999, p.113), isto é, é a tentativa de fugir de si mesmo negando certas qualidades constitutivas do ser Para-si, como também forjando certas qualidades que tal ser não possui.

A consciência foge do seu modo de ser que se configura como um vazio, um nada, assim ela foge daquilo que ela é, negando a sua liberdade originária, ou seja, negando a si mesma como "*puro fazer-se*". A má-fé é nada mais que essa capacidade da consciência de negar-se a si mesma, isto é, de escapar da sua situação buscando determinar-se de forma plena.

A atitude de má-fé é inteiramente consciente, mas os psicanalistas recusam tal acepção negando assim a qualidade intencional da consciência, ou seja, quando ajo de má-fé existe a intenção da consciência de que ela é a consciência *da* própria atitude de má-fé. A atitude de má-fé é para os psicanalistas um ato inconsciente, o que é inadmissível, pois isso vai contra a própria intenção da consciência.

Um bom exemplo de atitude de má-fé pode ser retirado da literatura sartreana na obra *A idade da razão*. O personagem Daniel quer ocupar-se, a todo momento, das coisas do mundo na tentativa de esquecer-se de si. Ele sempre fala consigo, não suporta e não quer encarar o silêncio angustiante do encontro da consciência consigo mesma, tentando assim, fugir de uma consciência *de* si mesmo. Ele sempre estabelece um diálogo interno em relação às coisas do mundo e seus pensamentos são apenas pequenas fugas de si.

Daniel, que não assume a atitude de fazer-se como um homossexual, declara a si: "*com a vida que levo, resta-me a esperança de ficar gagá o mais cedo possível*" (SARTRE, 1979, p. 166), tal declaração revela o seu desejo de não ter consciência de si o mais rápido possível, pois vivenciar uma situação como essa lhe seria mais cômodo. Ele não quer ser responsável pela atitude

de ser homossexual, de fazer-se desse modo, assim, ele age como se fosse uma coisa inerte.

Sartre na sua obra ontológica descreve que o homossexual "*tem necessidade desse perpétuo renascer, dessa constante evasão para viver: precisa colocar-se constantemente fora de alcance para evitar o terrível julgamento da coletividade*" (SARTRE, 1999, p.111), por isso Daniel deseja "*ficar gagá o mais cedo possível*", para não ter que enfrentar a condenação do outro. A atitude de má-fé do homossexual é de fuga – ele não quer ser aquilo que ele se faz.

Não é possível, entretanto, escapar a essa "*evasão para viver*", essa fuga de si e refugiar-se na comodidade, pois, como enuncia Daniel "*é preciso que pense (...) seria cômodo demais!*" (SARTRE, 1979, p.110), pois ao pensar eu ainda me configuro como ser humano que tem a capacidade de realizar suas possibilidades. Daniel deseja não pensar criando, dessa forma, um projeto de não se questionar; ele não deseja ter consciência de si, mas, ao mesmo tempo, ele sabe que isso não é possível. Mesmo reconhecendo esse insuperável questionamento sobre si, ele persiste em ocupar-se com as coisas externas visando não interrogar sobre si mesmo, mas esse projeto que ele forja fracassa.

A atitude de má-fé de Daniel, que é uma negação de si mesmo, é um projeto que fracassa. A tentativa de enganar-se a si mesmo é algo que não alcança qualquer resultado, porque o enganado confunde-se com o enganador, por isso nunca se consegue plenamente aquilo que se almeja. Daniel quer agir como se fosse uma coisa, mas isso é impossível de ocorrer.

Reconhecer que a fuga de si como um ser de escolhas não é alcançável foi algo que tanto Kierkegaard quanto Sartre reconheceram, no entanto, é necessário ressaltar que há uma diferença qualitativa entre as concepções de escolha kierkegaardeana e sartreana. Para Sartre, a atitude de fuga em relação à escolha é a má-fé, pela qual o ser Para-si foge de si mesmo. Já para Kierkegaard esta fuga é o demoníaco representado pelo hermetismo, no qual o indivíduo se fecha em si mesmo, ignorando a situação de escolha que lhe é colocada.

Esta diferença não elimina, porém, a possibilidade de se aproximar as concepções de ambos a respeito da escolha, na medida em que relacionamos os conceitos de "demoníaco" e de "má-fé".

Tanto para Kierkegaard quanto para Sartre, a escolha está intimamente ligada à liberdade. Para ambos, a liberdade consiste em escolher de fato, isto é, optar por uma das possibilidades que lhe são apresentadas abrindo mão da outra.

O homem que escolhe é, para ambos, responsável pelo seu ato, na medida em que representa a si mesmo e a toda a humanidade. No caso de Kierkegaard o exemplo utilizado é a alegoria do pecado original, no qual Adão, ao deparar-se diante da possibilidade de pecar, representa a sua vontade individual e, simultaneamente, todo o gênero humano, determinando-o ao pecado. Sartre também considera que o indivíduo, ao escolher, é responsável por toda a humanidade e Franklin Leopoldo e Silva explica o motivo: *"a responsabilidade está em que a dimensão absoluta da escolha faz que, embora objetivamente relativa, ela tenha uma validade universal: cada um, quando escolhe, o faz por todos os outros* (SILVA, 2003, p.166).

Kierkegaard denomina *demoníaco* o ato de fuga à escolha, que consiste em esconder-se em si mesmo da possibilidade do Bem. No momento em que o indivíduo, que se encontra no Mal, depara-se diante do Bem, vivencia então uma situação de escolha, a qual lhe traz angústia, denominada "angústia do Bem", que é o próprio demoníaco.

Sartre também mostra que o homem se angustia diante da situação de escolha e para ele, a angústia *"é o modo de ser da liberdade como consciência de ser"* (SARTRE, 1999, p.72), pois ela só é experimentada mediante a constatação de que se é livre.

Bibliografia

KIERKEGAARD, Sören. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus, 1968.

SARTRE, Jean-Paul. *A idade da razão*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *O Ser e o Nada*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: UNESP, 2004.

A QUESTÃO DO GOSTO NA FILOSOFIA ESTÉTICA DE HUME

RAFAEL F. B. SOUZA*

No ensaio literário *Do Padrão do Gosto*, David Hume fala de algo que é pressuposto por todos nós quando, em uma situação de debate, tentamos conciliar as opiniões, confirmando um só sentimento acerca do belo e condenando outros. No entanto, quem disse que uma tal redução dos gostos individuais sobre um só pé é possível? Por um lado, o texto do filósofo escocês parece responder precisamente a esta pergunta; mostrando: (i) o porquê de os homens procurarem um padrão do gosto, que unifique, ou ao menos aproxime, suas opiniões; assim como (ii) por meio de que, então, se o pode confirmar na experiência e alcançá-lo. Por outro lado, a filosofia crítica de Hume reaparece, no final de seu texto, para denunciar os limites de tal padrão (padrão este que, repito, vem para decidir as contendas do gosto); mostrando, também, o que não pode ser colocado sobre o mesmo pé, e que, conseqüentemente, não faz sentido discutir.

No entanto, alerto para que não se espere desta dissertação uma formalização cabal do argumento de Hume, apresentando com precisão as sucessivas passagens de um ponto para o outro. Admito que este trabalho de formalização seria interessante para uma compreensão mais aprofundada do argumento. Todavia, entendo que esta dissertação deve ser breve, e levar a cabo tal tarefa seria equivalente a reescrever o texto humeano. Portanto,

* Graduando em Filosofia pela Unicamp (4° Semestre).

o que se seguirá será uma explanação concernente a alguns tópicos centrais na questão do gosto; de modo que, ao final, se possa dominar elementos mínimos para possíveis futuras reflexões acerca do assunto, que creio ser uma das questões ao redor da qual gira qualquer filosofia estética.

De antemão, alerto que a proposta do filósofo não é ignorar a existência dos gostos individuais, mas simplesmente prescrever um método para discussão do belo (que é prescrito na medida própria que se prescreve os meios para se confirmar o padrão do gosto). Quando se disser que os gostos individuais devem ser ignorados nos debates concernentes ao belo, estar-se-á dizendo que os argumentos nestes debates não devem partir das inclinações de cada um, mas que eles devem partir de premissas aceitas por todos os debatedores, isto é, dos princípios gerais do gosto; que somente partindo de premissas aceitas por ela própria que uma das partes reconhecerá seu erro; e as opiniões, por fim, irão se aproximar, como afinal se deseja.

Resolvi incluir também, algumas considerações de Hume concernentes ao ponto (i) do 1° parágrafo do nosso texto: o porquê de os homens procurarem um padrão do gosto, que unifique, ou ao menos aproxime, suas opiniões. Assim como algumas considerações referentes ao ponto (ii): por meio de que, então, se pode confirmar o padrão do gosto na experiência, a fim de alcançá-lo; embora este último só será plenamente vislumbrado na conclusão.

Pois bem, Hume começa seu texto mais ou menos assim: não seriam esses debates "se aquilo é melhor ou aquele outro" absurdos, uma vez que a grande variação dos gostos é um dado evidente, e que todos admitem existir (relembrando o provérbio "gosto não se discute")? (*Of the Standard of Taste*, Pág.: 268, § 7).

Mas o que se observa, completa o filósofo escocês, é que também seria um absurdo ignorar a existência de tais debates. Embora eles nunca, ou quase nunca, aconteçam quando os objetos da discussão parecem estar perto de uma igualdade; é fato que sejam bastante comuns quando os objetos defendidos por cada debatedor são muito desproporcionados (*Of the Standard of Taste*, Pág.: 269, § 8).

Não obstante, Hume diz que a investigação por um padrão do gosto é natural dos homens, que é natural que eles procurem uma regra por meio da qual seus vários sentimentos possam ser conciliados, ou que pelo menos, que se confirme um sentimento, condenando outro (*Of the Standard of Taste*, Pág.: 268; § 6).

Esta natureza humana, somada a constatação da existência de debates concernentes ao gosto, seria suficiente para justificar uma tal investigação.[1] Todavia, seria no mínimo uma falta de atenção deixar de observar aquilo que é a principal justificativa por trás de toda esta investigação por princípios gerais do gosto. Esta constatação da existência de debates concernentes ao que é belo seria invocada para constatar, precisamente, a necessidade e a preocupação de desenvolver um método para tais debates; um método que forneça critérios, e, conseqüentemente, respostas para a pergunta "o que deve ser feito e considerado quando uma polêmica do tipo 'qual é preferível' nos é dada diante os olhos?"; salvando, inclusive, os debatedores de uma muito provável exposição ao ridículo.[2]

Para resolver este embaraço, Hume começa por comparar o espírito humano com uma máquina; e as emoções com pequenas molas, frágeis e delicadas.[3] Tais molas dependeriam do concurso de grande número de circunstâncias favoráveis para funcionar de maneira livre e exata. O menor

---

[1] Interpretando dramaticamente tudo isso, creio que poderíamos reescrever a questão do seguinte modo: ou a natureza humana é a tal ponto contraditória para debater o que ela própria assume como indiscutível; ou se admite a existência de critérios para a determinação do que é melhor e do que é pior.

[2] Ridículo seria alguém inserir-se em um debate sobre uma obra de arte, tendo como pressuposto que seu gosto individual é correto e verdadeiro. E isto até poderia ser justificado tendo em vista que o sentimento, ele próprio, teria como referência nada além de si mesmo. Mas digo que isto seria ridículo, querer pronunciar-se em favor de seu próprio gosto, porque todas as pessoas teriam os mesmos direitos para fazê-lo; e não faria sentido, portanto, elas se darem o trabalho de se inserir nestes debates.

[3] Como é característico dos filósofos da modernidade fazer, começando suas investigações por uma análise do próprio eu: hora investigando o entendimento e como se forma o conhecimento; e hora, como é o caso de agora, investigando o mecanismo da nossa apreciação estética.

dano externo causado a essas molas, ou a menor desordem interna, seriam o suficiente para modificar o funcionamento original delas; e as forças da beleza e da deformidade, que são as forças responsáveis pelo movimento dessas molas, não as movimentaria de acordo com seus verdadeiros graus de força. E mais: a fronteira entre a beleza e a deformidade poderia corromper-se, e o que era um movimento de uma beleza poderia ser até mesmo tomado por um de deformidade (*Of the Standard of Taste*, Pág.: 270, § 10).[4]

Portanto, seria de se pensar que para alcançar um padrão do gosto, mais as regras capazes de revelar o que é belo e o que não é, bastaria que se evitasse quaisquer danos externos ou desordens internas, garantindo a liberdade e a delicadeza dos movimentos das molas do gosto.
Estes "danos externos e desordens internas", capazes de destruir a operação do mecanismo inteiro, seriam: o momento e o lugar desapropriados para a contemplação da obra de arte; a fantasia deslocada da situação e disposição devidas; um espírito insuficientemente sereno; uma falta de concentração; uma atenção indevida.

A delicadeza dessas molas representa a própria *delicadeza do gosto*: quanto mais livremente elas se movimentarem, mais delicado e perspicaz será o gosto. Hume também compara a delicadeza do gosto com a delicadeza do paladar. Assim como um apreciador delicado, que percebe os mais sutis temperos e as quantidades de cada um; também o crítico delicado deve perceber os vários movimentos sutis, discernindo quais são de beleza e quais são de deformidade, assim como a intensidade de cada um.

A *prática*, tanto na contemplação da obra de arte como na própria produção da obra, seria imprescindível para trabalhar e aprimorar a delicadeza do gosto.[5] Hume diz que nossos órgãos adquirem tão mais perfeição quanto

---

[4] Creio que seja importante percebermos que Hume pressupõe um padrão original de configuração das máquinas; isto é, que todos os homens nascem iguais e têm as mesmas potencialidades (também uma visão característica de sua época).
[5] Dando continuidade a metáfora da máquina de Hume, poderíamos dizer que a prática seria responsável por lubrificar o mecanismo das molas do gosto.

mais são exercitados (*Of the Standard of Taste*, Pág.: 270, § 18).[6] Seria ainda requisito que se revisasse a obra de arte sobre diferentes luzes, ou aspectos. Uma primeira visão seria sempre acompanhada de uma agitação, alvoroço, atrapalhação e premeditação do pensamento; frustrando o sentimento de beleza genuíno. Ademais, as relações entre as partes não seriam devidamente discernidas. As diversas perfeições e defeitos estariam como que aprisionados em uma espécie de confusão, e não se apresentariam distintamente à imaginação (*Of the Standard of Taste*, Pág.: 275, § 19).

Seria através da *comparação* que atribuiríamos graus de beleza e deformação às obras de arte.[7] Hume diz que a mais vulgar das canções não é inteiramente destituída de harmonia ou força; e ninguém senão uma pessoa familiarizada com belezas superiores consideraria suas proporções duras, difíceis e dissonantes (*Of the Standard of Taste*, Pág.: 275, § 20).

Seja quem for que procure saborear-se com uma obra de arte, ou que deseje investigar e discutir seus méritos; deverá, também, precaver-se dos *preconceitos* e de situações reais, ou imaginárias, incompatíveis com o que é requerido pela obra. Isto porque os objetos de arte teriam seu próprio ponto de vista, não devendo ser julgados a partir de outra perspectiva.

Este ponto de vista dos objetos de arte seria o próprio ponto de vista de um determinado público.[8] O artista deveria estudar os temperamentos

---

[6] Fica fácil entendermos isto se observarmos que quanto mais praticamos nossa percepção musical, mais facilmente distinguimos os sons de cada instrumento; e, progressivamente, passamos a perceber com mais precisão as relações entre as linhas tocadas por cada instrumento, e assim por diante.

[7] Poderíamos assemelhar a comparação a um instrumento de medição da intensidade de vibração das molas.

[8] As considerações deste parágrafo e dos próximos dois se baseiam no parágrafo 21, página 276, do *Of the Standard of Taste*. Hume fará, neste momento, algumas considerações que nos darão uma idéia de como deve ser a obra de arte; assim como quais são os deveres do artista e do crítico (seja este crítico um profissional ou não). Não obstante, o parágrafo 22 também é muito útil para entendermos melhor esta questão do ponto de vista da obra de arte. Creio, enfim, que a leitura conjunta de ambos fornece, suficientemente, dados para uma interpretação da questão assim como eu a exponho; pois esta explicação, excepcionalmente, faço mais com minhas

(*genius*), os interesses, as opiniões, as paixões e os preconceitos de seu público alvo antes de conceber alguma coisa. Do contrário, ele esperaria em vão governar as decisões deste e incendiar suas paixões. E, se seu público tiver alguma predileção incompatível com o que se quer fazer, por mais disparatada que seja, o artista não deverá ignorá-la; mas, antes de entrar no assunto, ele deverá esforçar-se para conciliar suas afeições e obter suas boas graças.[9]

O crítico deveria se colocar no lugar do público alvo; avaliando, assim, se a obra do artista alcançou sua finalidade, se o meio utilizado foi eficiente, e quão eficiente foi, e se o meio utilizado condiz com a finalidade da obra.

Portanto, dever-se-ia (subentende-se "principalmente nos debates") prestar atenção a estas coisas e privar-se dos preconceitos; impondo uma violência apropriada a imaginação; esquecendo-se, por um momento, de si próprio; se não quisermos perder nossos créditos e autoridade em um debate.

Caberia ao *bom senso* e a *razão* verificar a influência dos preconceitos em nossos julgamentos. A razão é que perceberia a consistência e uniformidade do todo a partir da análise das mútuas relações entre as partes (como se faz com um argumento, analisando se as premissas se completam engendrando a conclusão). Ademais, seria a razão responsável por julgar se a obra de arte está ajustada a sua finalidade, e se os meios utilizados são condizentes (*Of the Standard of Taste*, Pág.: 277, § 22).

As mesmas faculdades que contribuem para o melhoramento da razão também contribuiriam para o melhoramento do gosto. Vale lembrar, porém,

---

palavras do que com as palavras de Hume, que nesta questão me causaram uma certa dificuldade. Como, contudo, minha proposta não é defender possíveis interpretações, e sim introduzir algumas considerações estéticas de Hume, não me alongarei argumentando a favor da minha. O importante é que se saiba sobre as dificuldades desta questão.

[9] Creio que poderíamos pensar no exemplo dos "White Metal". Este estilo tem por principais características o tema religioso, o som no estilo "Metal" e o interesse de ganhar o público dos "metaleiros", que por sua vez, não se filiam, na maioria dos casos, a qualquer religiosidade. Ou seja, tocar um estilo de música admirado por um certo público seria a forma que o artista escolheu para tentar conquistar as inclinações daqueles.

que estas faculdades seriam somente causas concomitantes do bom gosto, não constituindo condição suficiente. Pois, o bom gosto, que seria aquele de acordo com o padrão do gosto, também dependeria, como já vimos, da prática, da comparação, da influência dos preconceitos. Em geral, diz Hume no parágrafo 22, um homem de senso, que tem experiência com a arte, pode julgar sua beleza; e, também, um homem de gosto justo tem um reto entendimento (*sound understanding*).

Mas, diz Hume no parágrafo 23, não é porque os princípios do gosto são praticamente os mesmos em todos os homens que todos são capazes de julgar a beleza. Pelo contrário, somente alguns o são.

Colocar o mecanismo da apreciação nas condições ideais seria coisa difícil de se fazer. Os órgãos das sensações internas raramente se encontrariam tão perfeitos a ponto de permitir que os princípios do gosto atuassem plenamente. E isto devido aos vários defeitos e vícios que eles estariam sujeitos: (i) a falta de delicadeza deixaria passar desapercebidas as qualidades mais finas, restando somente o efeito devido às coisas mais grosseiras; (ii) a falta de prática abriria espaço para a confusão e hesitação; (iii) a falta de comparação validaria as belezas mais frívolas; (iv) os preconceitos perverteriam o julgamento; (v) a falta de bom senso impossibilitaria o discernimento das belezas do desígnio e raciocínio (que seriam as mais eminentes e excelentes).

Somente o bom senso (*strong sense*), unido à delicadeza de gosto melhorada com a prática, aperfeiçoada pela comparação e livre de preconceitos; seria capaz de conferir ao crítico esta valiosa personalidade. E a conjunção verídica de tais coisas, onde quer que se as encontre, seria o verdadeiro padrão do gosto e beleza.

Apesar de todo o esforço dispensado na busca de uma total neutralização e unificação do gosto, ainda restariam duas fontes de variação; que embora não sejam suficientes para corromper as fronteiras entre a beleza e a deformidade, produzem, ao menos, diferenças nos graus de aprovação e censura; são elas: os diferentes temperamentos (*humours*) dos homens e os costumes de sua época e de seu país.

Mesmo que se salvasse dos preconceitos, da falta de prática, da falta de delicadeza e da falta de bom senso; ainda assim, uma certa diversidade provocada pelos diferentes temperamentos e pelos diferentes costumes tornaria inevitável uma certa diversidade nos julgamentos, e seria em vão buscar por um padrão além deste limite.[10]

As nossas inevitáveis inclinações pessoais sempre irão preferir aqueles objetos que mais se adequarem a nossa estrutura interna. Porém, apesar disso, nosso bom senso e nossa razão ainda seriam capazes de identificar e descontar a influência dos preconceitos sobre nosso gosto, assim como de calcular a adequação da obra de arte em função de seu fim; e a delicadeza do gosto, melhorada pela prática e auxiliada pela comparação, ainda seria capaz de sentir, quase que plenamente, a verdadeira força da beleza e da deformidade.

Portanto, bastaria ser um homem que atente para a inevitabilidade das peculiaridades do temperamento e do costume (ou seja, bastaria ser um homem de estudos e reflexão) para admitir que a representação dos costumes de uma outra época e de uma outra cultura não é uma falta do autor nem uma deformidade da peça. Como vimos, o autor faz certo em se basear em um público alvo de sua época; nós é que simplesmente não somos tão tocados por estas coisas (*Of the Standard of Taste*, Pág.: 282, § 31).

Quando, contudo, um artista consegue vencer os limites de seu povo, de sua época e da diversidade dos temperamentos, reconhece-se nele um verdadeiro gênio. As obras de gênio seriam aquelas que têm por característica

[10] Com outras palavras, poderíamos explicar essa denúncia dos limites do padrão do gosto dizendo que seria impossível retroceder a uma estrutura original do eu, que fosse anterior às experiências vividas por ele em sua época e em seu país, e que formam seu temperamento; simplesmente porque esta estrutura não poderia existir. O "eu" humeano só vem a ser depois de ter uma coleção de experiências que o constituem e que determinam seu temperamento. Portanto, o temperamento e o costume não seriam duas coisas que se constituem sobre um mecanismo, sobre uma estrutura original, assim como falamos que acontece com os preconceitos e todas as outras coisas concernentes ao padrão do gosto; mas seria este mecanismo dos gostos que se constituiria sobre o temperamento e o costume.

alcançar a forma ideal do padrão do gosto, superando, de algum modo, aquela diversidade de julgamentos inevitável.[11] Ademais, são estas obras as verdadeiras responsáveis por confirmar a existência de princípios gerais do gosto, e, conseqüentemente, de um padrão do gosto.

Enfim, seria por meio destas obras de gênio que nós realmente reconheceríamos os princípios gerais do gosto, confirmando aquilo que era somente uma especulação. E, como críticos de arte, nós deveríamos aprender com aquelas obras, através, também, do exercitar da delicadeza do gosto, a verdadeira fronteira entre a beleza e a deformidade. Além de, em contendas sobre o belo, nos esforçar ao máximo para fundamentar nossos julgamentos nessas coisas por nós trabalhadas e aprendidas; evitando, na medida do possível, envolver nossos gostos individuais. Ou seja, como críticos, não teríamos, a princípio, a obrigação de gostar de uma obra de arte; apenas

[11] Ora, Hume faz sua crítica a um "eu" substancial porque esta não é uma coisa inteligível; e, como, referente ao "eu", nós só temos um conjunto de experiências; então, não poderíamos dizer que o "eu" é algo além de uma coleção de experiências. Isto não significa que Hume nega a existência de um "eu" substancial, somente que nós não podemos nos pronunciar a este respeito. Portanto, não seria de se esperar que, neste contexto da estética, Hume venha a confirmar a existência de um "eu", anterior às experiências, e que tem em si os princípios gerais do gosto livres até mesmo dos costumes e do temperamento. Hume nunca se manifestaria a este respeito. Por conseguinte, suponho que a generalidade alcançada pelas obras de gênio esteja relacionada com algo tão eterno e universal como o estão os valores morais.
Seria de se pensar, também, se as obras de gênio não seriam eternizadas justamente por terem os elementos de temperamento e costume superados por um reto entendimento. Porém, não acho que o caminho para entender o que Hume diz seja este. No próprio *Padrão do Gosto*, § 26 (mas também em outros ensaios literários nos quais Hume trata de estética) é dito que mesmo um público mais "ignorante" (no sentido de não se tratar de pessoas que reflitam bastante sobre a arte, e que também não seriam consideradas pessoas de um reto entendimento), que, embora não se disponha a superar seus temperamentos individuais e costumes de sua época e país, ao menos se dispõe a livrar-se de seus preconceitos; seria capaz de reconhecer a eminência das obras de gênio. Portanto, esta questão do reconhecimento das obras de gênio não parece passar pela necessidade de superamento dos costumes e temperamentos; embora dependeria, ao menos, de um precaver-se dos preconceitos.

reconhecer seus méritos, e, se for o caso, suas faltas. Mas, creio que como bons críticos, o nosso próprio gosto individual acabaria se adequando àqueles princípios do gosto. Pois, uma vez reconhecidos, creio que também não faria muito sentido ignorá-los, dando nossa preferência individual ao que saberíamos ser apenas uma falsa beleza.

Bibliografia

HUME, David. (1742). *Of Eloquence*. In GREEN, Thomas Hill e GROSE, Thomas Hodge (Ed.). *David Hume: The Philosophical Works*. Volume 3. Segunda Impressão da Edição de 1882. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1992.

_____. *Of The Rise And Prgress Of The Arts and Sciences*. In GREEN, Thomas Hill e GROSE, Thomas Hodge (Ed.). *David Hume: The Philosophical Works*. Volume 3. Segunda Impressão da Edição de 1882. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1992.

_____. *Of Tragedy*. In GREEN, Thomas Hill e GROSE, Thomas Hodge (Ed.). *David Hume: The Philosophical Works*. Volume 3. Segunda Impressão da Edição de 1882. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1992.

_____. *Of The Standard Of Taste*. In GREEN, Thomas Hill e GROSE, Thomas Hodge (Ed.). *David Hume: The Philosophical Works*. Volume 3. Segunda Impressão da Edição de 1882. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1992.

UMA LÓGICA DEÔNTICA PARA A REPRESENTAÇÃO DE NORMAS JURÍDICAS: O PROBLEMA DO CONFLITO DE OBRIGAÇÕES

RAFAEL R. TESTA*

1.0 Introdução

O propósito deste trabalho é o de analisar a estrutura e o de discutir a aplicação da lógica deôntica na representação de normas jurídicas. Após uma brevíssima apresentação desta lógica, e, em particular, do sistema SDL (*Standard Deontic Logic*), veremos as dificuldades de se aplicar uma lógica à análise do direito positivo: as regras da lógica devem, e somente devem, permitir realizar sobre as normas formalizadas os tipos de inferência e operações lógicas intuitivamente feitas pelos juristas, ou seja, a reconstrução lógica do direito positivo não se trata de uma tarefa de criação do direito, mas uma tarefa de representação daquilo que o conceito de direito usado reconhece como tal.

Para ilustrar estas dificuldades, veremos a proposta de Carlos Alchourrón, em artigo de 1975, "Condicionalidad y la representación de las normas jurídicas" [Al-1]. O maior problema encontrado por Alchourrón, em tal artigo, foi o problema do conflito de obrigações - dizemos que duas (ou mais) obrigações são conflitantes quando elas exigem ações incompatíveis, ou simultaneamente impossíveis, sob as mesmas circunstâncias. Por

* O autor agradece ao precioso trabalho de orientação feito pelo Professor Marcelo Esteban Coniglio no decorrer deste ano de 2005, na elaboração da Monografia de mesmo título, cujo presente trabalho uma pequena parte.

exemplo, a *obrigatoriedade de A quando B* e a *obrigatoriedade de não A quando B* é um par de obrigações conflitantes.

2.0 Uma Brevíssima Introdução à Lógica Deôntica[1]

A palavra "deôntico" vem do grego "δεόντως", que poderia ser traduzido como "devidamente", "conforme o esperado". O primeiro a utilizá-la para se referir ao estudo lógico do uso normativo da linguagem foi Ernst Mally, que, em sua monografia [Ma], apresentou um sistema axiomático para a noção de dever. Em tal sistema, chamado de "*Deontik*", o desejo de alguém de que um certo estado de coisas, digamos p, seja o caso, é expresso por uma sentença da forma "p deve ser (o caso)" – *p soll sein* – expresso, na formalização moderna, por "***O***p", no qual "***O***" é um operador sentencial.

O fato, no entanto, é que o primeiro sistema viável de lógica deôntica foi apresentado por Georg Henrik von Wright em seu clássico artigo "Deontic Logic" [vW], de 1951. Desde então, retomou-se o debate em volta da aplicação da lógica a conceitos normativos, isto é, do tratamento das propriedades lógicas das proposições normativas (em particular, das proposições normativas da ciência jurídica). Neste debate encontravam-se importantes filósofos do direito, dentre os quais destacam-se Alf Ross e Hans Kelsen, positivistas jurídicos, que viam a lógica como fundamental para a fundamentação científica do direito.

Vale salientar que o conceito de 'lógica' subjacente à concepção do positivismo jurídico é exatamente o da lógica moderna, completamente diferente da concepção tradicional de 'lógica jurídica'.

2.1 O Sistema de von Wright e a *Standard Deontic Logic* (SDL)

Podemos, com toda segurança, dizer que o trabalho de von Wright constitui a fundação da lógica deôntica moderna. Seu sistema é baseado na observação de analogias entre as noções modais de necessidade, possibilidade

[1] Uma excelente introdução à Lógica Deôntica pode ser encontrada em [DL].

e impossibilidade de um lado, e as noções deônticas de obrigação, permissão e proibição de outro. Segundo von Wright, em um sentido mais amplo, ambos os grupos de conceitos podem ser chamados de modais – os membros do primeiro grupo são chamados de modalidades aléticas, e os do segundo de modalidades deônticas.

Assim como nas modalidades aléticas, os operadores deônticos de permissão e obrigação são interdefiníveis: *p é obrigatório se e somente se não p não é permitido*, e vice-versa, *p é permitido se e somente se não p não é obrigatório*.

O sistema de von Wright, por ser consistente e bastante intuitivo, é a base para a maioria da discussão acerca da lógica deôntica. Podemos dizer que os axiomas de tal sistema, mais o princípio de necessitação (toda tautologia é obrigatória), constitui o que chamamos de *standard deontic logic* (SDL).

Para apresentarmos a SDL partiremos, conforme o usual, de uma linguagem artificial, construída conforme se segue:

2.1.1 Vocabulário

Os seguintes sinais lógicos: ~ para negação, & para conjunção, V para disjunção, –> para condicional material, <–> para bicondicional material. Os seguintes operadores deônticos: ***O*** para obrigação, ***P*** para permissão. Um suprimento inesgotável de variáveis p, q, r... .

2.1.2 Apresentação sintático-axiomática da SDL

Aos princípios (axiomas e regras de inferência) da LPC (Lógica proposicional clássica), acrescentamos os seguintes princípios para a lógica deôntica:

AXIOMAS (apresentados em termos do operador ***O***):

(A-1) ***O***p –> ~ ***O*** ~ p

(A-2) ***O***(p & q) <–> ***O*** p & ***O*** q

(A-3) ***O*** (p V ~ p)

Para referência posteriores, listaremos as seguintes teses, e regras de inferência bem conhecidas, da LPC:

(LPC-1) ((p –> q)) –> ((p & r) –> q) *(lei de reforço do antecedente)*
(LPC-2) *de* p *e* (p –> q) *segue-se* q *(modus ponens)*

3.0 Alchourrón e a representação das normas jurídicas

Conforme já comentado, o maior problema encontrado por Alchourrón foi o das obrigações conflitantes, que tornam o sistema inconsistente. Tal inconsistência ocorre quando o sistema, por razões lógicas, obriga (ou permite) e proíbe uma mesma conduta sob mesmas circunstâncias. Consideremos o conjunto de normas citado por Alchourrón em [Al-1], a ser chamado, doravante, do conjunto ***A***:

(i) Os juízes devem punir os homicidas.
(ii) Os juízes não devem punir os menores de idade.
Formalizando, teríamos:
(1) p –> ***O***q (formalização de (i))
(2) r –> ***O***~q (formalização de (ii))
(3) (p & r) –> ***O***q (de 1, por LPC-1 e *modus ponens*)
(4) (p & r) –> ***O***~q (de 2, por LPC-1 e *modus ponens*)

Temos, portanto, um conjunto de obrigações conflitantes ((2) e (3), ou seja, no caso de um homicida menor de idade).

3.1

A existência de obrigações conflitantes, no entanto, são incompatíveis com a interpretação de qualquer jurista razoável. Intuitivamente, todos sabem que a norma (i) quer dizer que "os homicidas não menores de idade devem ser punidos", visto o que é prescrito na norma (2) – que tem a intenção

de ser uma exceção a (1). Desta forma, uma formalização mais correta, que tem em vista todo conteúdo normativo de ***A***, ou seja, que melhor o interpreta, seria:

(1´) (p & ~r) –> ***O***q (formalização de (i), tendo em vista a totalidade de ***A***)
(2) r –> ***O***~q (formalização de (ii), tendo em vista a totalidade de ***A***)

Tal procedimento parece livrar-nos das consequências indesejadas na formalização, e faz compatíveis o resultado da formalização com os conteúdos intuitivos das normas. Uma grande desvantagem, adverte Alchourrón, nos faz abandonar o procedimento indicado – é preciso revisar a formulação de cada norma do sistema, tomando em conta o conteúdo de todas as demais normas. Desta forma, cada vez que uma nova norma é introduzida no sistema, toda reformulação deve ser reiniciada.

3.2

Um segundo procedimento se apóia no fato de as normas de obrigações condicionais somente especificarem deveres *prima facie*,[2] segundo a expressão usada por Sir David Ross. Tendo em vista este fato, uma obrigação condicional *prima facie* deve ser formalizada por um condicional derrotável,[3]

[2] O termo *prima facie* foi cunhado por Sir David Ross em seus trabalhos sobre o sentido das obrigações morais. Um ato é *prima facie* obrigatório se possuir características que o faça tender a ser um dever. Tais características, no entanto, não excluem o fato de que o ato possua outras características que apontem para um dever oposto. Por exemplo, uma pessoa "deve deixar de cumprir a promessa de visitar um amigo para cuidar de sua mãe adoecida". No caso, o princípio de ajudar um parente é mais forte do que o princípio de que devemos manter uma promessa. Resumidamente, uma obrigação é *prima facie* se ela for a conclusão de um argumento que é válido no subconjunto das circunstâncias factuais, uma vez que, na totalidade das circunstâncias, ele pode ser invalidado. Para uma interessante abordagem do termo, ver [P&S], pp. 235-240.

[3] Argumentos derrotáveis são argumentos com conclusões invalidadas pelo acréscimo de novas premissas. Desta forma, por não aceitar o acréscimo de novas premissas, tais argumentos não aceitam a lei do reforço do antecedente (LPC-1).

– o que descarta o uso do condicional material ou qualquer outro tipo de implicação.

Uma possibilidade seria a utilização de um condicional contrafactual (simbolizado por "Δ") – que possui a característica de ser um condicional derrotável[4], ou seja, um bom candidato para formalizar uma obrigação condicional *prima facie*. Temos, portanto, que "p Δ –> q" não satisfaz a lei do reforço do antecedente. Formalizando:

(a) p Δ –> q
(b) ((p Δ –> q) & p) –> q (*modus ponens* para Δ)
(c) (p Δ –> q) > (p > q) (de (b))
(d) (p Δ –> ***O***q) –> (p –> ***O***q) (metateorema da substituição)
(e) (p Δ –> ***O***q) –> ((p & r) –> ***O***q) (reforço do antecedente em (p –> ***O***q))
(f) ...

Desta forma, ao aceitar (e), aceitamos que não existe um "r" qualquer capaz de cancelar a obrigação que provém da norma condicional de obrigação *prima facie*. Ou seja, por satisfazer o *modus ponens*, o condicional contrafactual não pode ser usado para representar o conceito de obrigação *prima facie* – uma vez que, ao satisfazer o *modus ponens*, obtemos as mesmas conclusões antiintuitivas do início.

O que estamos procurando, portanto, é uma formalização que:

- não satisfaça o reforço do antecedente e,
- não satisfaça o *modus ponens*.

No entanto, aceitar o *modus ponens* é uma propriedade de todos os condicionais, ou seja, qualquer condicional é inadequado para nosso intento.

[4] Condicionais derrotáveis são aqueles que quando usados em algum argumento o transforma em um argumento derrotável.

3.3

Um sistema que possui as características citadas ao final de **3.2** foi apresentado por Bengt Hansson,[5] em [Han], no qual as orações de obrigação condicional estão representadas mediante um operador de obrigação diádico, da forma "O(q/p)", que se lê "obrigatório q nas condições p".[6] Formalizando as normas (i) e (ii) de A, temos o seguinte:

(I) O(q/p)
(II) O(~q/r)

O sistema, pela perda de sua força inferencial - não aceitação das características supra citadas - perde as conseqüências indesejáveis apresentadas pelos outros sistemas. No entanto, junto com tais conseqüências, outras bastante razoáveis (e, digamos, intuitivamente necessárias) também desaparecem. Qualquer interpretação razoável de A infere que "os juízes devem punir os homicidas não menores de idade", e que "os juízes não devem castigar os homicidas menores de idade" – O(q/p&~r) e O(~q/p&r), respectivamente. No entanto, estas fórmulas – precisamente pela falta da lei do reforço do antecedente – não podem ser derivadas de (I) e (II).

[5] O foco de Hansson era a formalização de obrigações condiconais que evitassem o paradoxo das obrigações contrárias ao dever (contrary-to-duty obligations), apresentado por Roderick M. Chisholm em [Ch]. Hansson introduziu, ao modelo semântico para SDL, uma semântica com uma certa relação de preferência entre mundos possíveis – falando, desta forma, de mundos ideais e sub-ideias. Para uma abordagem mais formal, ver [P&S], pp. 228-235.

[6] Retornamos ao operador monádico pelo esquema "O(q/T), no qual T representa uma tautologia qualquer, ou seja, temos que é "obrigatório q em condições tautológicas". Desta maneira, "Oq" seria uma abreviação de "O(q/T)".

3.4 Conclusão

A idéia de que as normas jurídicas expressam deveres *prima facie* tem a vantagem de, por um lado, formalizar tais normas sem entrar no difícil processo de reformulação, além de evitar o aparecimento de obrigações conflitantes. Por outro lado, no entanto, novos conflitos intuitivos aparecem – o que justifica a busca por um outro procedimento capaz de manter as vantagens obtidas até aqui e satisfazer os requisitos intuitivos necessários para a interpretação das normas.

Bibliografia

[Al-1] ALCHOURRÓN, Carlos E. *Condicionalidad y la representación de las normas jurídicas.* Publicado em Alchourrón, C.; Bulygin, E. *Análisis lógico y Derecho*, C.E.I., 1991

[Al-2] ___ *Philosophical Foundations of Deontic Logic and the Logic of defeasible Conditionals*, publicado em J.J. Meyer and R.J. Wieringa (ed.): *Deontic Logic in Computer Science: Normative System Specification*, Wiley & Sons, 1993

[Ch] CHISHOLM, R.M., *Contrary-to-duty Imperatives ans Deontic Logic*, Analisis 23 (1963), pp.33-36

[DL] HILPINEM, R. (ed.), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1970

[Han] HANSSON, Bengt. *An Anaysis of Some Deontic Logics*, *Nous* 4 (1970), pp.373-398. Reprinted in [DL], pp.121-147

[Mal] MALLY, Ernst. *Grundgesetze des Sollens.Elemente der LogiK des Willens*. Leuschner & Lubensky, Graz, 1926.

[P&S] PRAKEN, Henry; SERGOT, Marek. *Dyadic Deontic Logic and Contrary-to-duty Obligations*.

[vW] VON RIGHT, Georg Henrik. *Deontic Logic*, *Mind* 60 (1951), pp.1-15. Reprinted in *Logical Studies* (by G. H. von Wright), Routledge an Kegan Paul: London, 1957, pp.58-70.

A CRÍTICA DA REPRESENTAÇÃO NA FILOSOFIA DE ROUSSEAU

TAYNAM SANTOS LUZ BUENO*

Sabe-se que as sociedades, tais como hoje se encontram, são para Rousseau, formas degeneradas e corrompidas se comparadas ao estado de natureza humano. A vida sob a óptica da sociedade moderna gera terror, falsidade e empobrecimento das virtudes: o homem moderno vive de espetáculos, mostra-se por aparências, *encena* aquilo o que não é, e desta forma a história nada mais é que uma depravação progressiva dos costumes e virtudes; e seus caminhos "são necessariamente os caminhos da representação".[1] Tanto no primeiro, quanto no segundo Discurso, nosso filósofo evidencia como os homens passaram de um estado natural, bom e saudável, para um estado civil, ruim e degenerado. É, dentro deste processo histórico, que o caráter humano vai aos poucos se degradando, em uma operação diretamente proporcional ao progresso das ciências e das artes. Neste infeliz momento da história salta à vista a *contradição entre a realidade e a aparência*, na qual Ser e Parecer tornaram-se palavras completamente distintas. O discurso afasta-se da ação e, finalmente, a representação toma por completo todos os indivíduos, dividindo para sempre o homem natural do homem civil, "desaparecendo gradativamente o homem natural, a sociedade só oferece aos olhos do sábio uma reunião de homens artificiais e

---

* Graduanda da USP, bolsista CNPq.

[1] SALINAS FORTES, L. R. *O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso editorial, 1997. pg. 107.

de paixões factícias que são obra de todas essas relações novas e não têm nenhum fundamento na natureza".[2] Podemos ver desta forma que o juízo de nosso filósofo a respeito da sociedade, em sua posição contrária à natureza, permanece sempre contra o aperfeiçoamento das ciências e das artes, e finalmente contra também a própria manutenção da sociedade em seus moldes atuais. Este movimento corresponde à passagem de, segundo Salinas, "um estado de não linguagem, para um estado de linguagem",[3] no qual "passamos da auto-suficiência, para a necessária dependência".[4] O homem deve viver em si, e para si, e como diz Rousseau: a "verdadeira causa de todas estas diferenças", entre o estado natural e o estado civil, é que "o homem natural vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes".[5] Desta forma podemos fundar a gênese de todo o mal no exato momento em que os homens abandonaram sua independência natural, para "unir-se" em sociedades, e conseqüentemente com o desenvolvimento e aperfeiçoamento das paixões e da linguagem, emergiram por completo suas almas no mundo da representação.

A contestação de Rousseau alcança a sociedade enquanto esta é contrária à natureza. Sua crítica incide no obstáculo criado pelos moldes sociais, que geram uma barreira entre ser e parecer, e definitivamente não permitem que o homem civilizado viva apenas em si. Nas sociedades, o Eu interior dos homens já não basta sozinho, e sempre necessita do outro. A identificação é buscada em seu exterior, e para que o homem social possa reconhecer-se, busca nas coisas supérfluas, nos objetos exteriores, ou até mesmo nos outros homens o seu próprio ser. O homem civil é o homem desnaturado por

[2] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdades entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pg. 281.
[3] SALINAS FORTES, L. R. *Op. Cit.*, 1997. pg. 52.
[4] *Idem ibidem*, pg. 79.
[5] ROUSSEAU, J.J. *Op. Cit.*, pg. 281.

excelência, e a "desnaturação, obra da contra-natureza, assinala o momento da perda da independência do individuo",[6] assinala o momento da identificação de seu Eu com o exterior, e a completa ausência de identidade do homem consigo próprio.

A condenação da representação feita por Rousseau denuncia o estado atual da sociedade e do próprio corpo político, e esta denúncia pode ser vista como um "convite", feito aos homens, "para que transformem a sociedade através de ações políticas efetivas".[7] Sua visão da sociedade revela uma antipatia pelo "otimismo do progresso", tão em voga entre seus contemporâneos. Sua posição, diga-se de passagem extremamente original, mantém-se contra o desenvolvimento dos costumes sociais, das ciências e das Artes, somente enquanto estas forem adversas à natureza humana e a transparência dos homens. "Enfim, a luz dos dois discursos, parece que a concepção da história em Rousseau é marcada pela idéia de uma trajetória linear de decadência e corrupção progressivas, tanto do ponto de vista das transformações pelas quais passa a alma humana, quanto do ponto de vista de suas instituições".[8] Esta discussão não pode ser encarada apenas como uma opinião particular, mas deve ser considerada como "guia" de uma importante reflexão filosófica que diz respeito à real utilidade que as ciências, as artes e a própria sociedade podem trazer à humanidade. O que está em jogo aqui é, mais uma vez, a relação entre ser e parecer, falar e agir, que nos permite entender melhor a constituição da sociedade em quase todos os seus aspectos.

Agora, estabelecido o desenvolvimento do homem natural e chegado o momento da constituição efetiva das sociedades ao redor do mundo, podemos refletir um pouco sobre a idéia de representação no âmbito político, pois este mesmo ciclo depreciativo ocorre também em sua esfera; que passa da

---

[6] MATOS, O. C. F. *A teoria Social no pensamento moderno: Rousseau.* In: *Epistemologia das ciências sociais*. São Paulo: EDUC, 1984. Série cadernos PUC, pg. 55.
[7] STAROBINSK, *A transparência e o obstáculo*. pg. 25
[8] SOUZA, M.G. *Ilustração e história: O pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. pg. 75.

ação positiva dos indivíduos dentro do corpo político, para sua representação. Passa da transparência para o "ocultamento" das formas de governar. Assim como o homem natural sofre um processo de depreciação moral, o corpo político também sofrerá, ao passar de sua forma livre e natural, para sua forma representativa.

A tendência, tanto das sociedades, quando dos corpos políticos, é caminhar rumo a sua própria destruição, como o próprio Rousseau afirma: "O corpo político, assim como o corpo do homem, começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição".[9] Dentro deste processo, cada vez mais barreiras são impostas entre as relações de seus indivíduos, fazendo-os distanciar-se cada vez mais da pureza e virtude das primeiras gerações ou constituições do corpo político. O que queremos dizer com isso é que assim como o homem torna-se escravo de si mesmo, perdendo sua liberdade natural ao unir-se em sociedades, o corpo político da mesma forma vai perdendo seu poder de ação e sua finalidade de criação ao mesmo tempo em que o grau de representação aumenta em suas relações. Aquilo que antes poderia ser decidido pessoalmente, em assembléias e etc, a partir de um certo ponto precisará de uma intermediação, de uma barreira de cunho representativo entre os indivíduos particulares e o próprio corpo social. No entanto, esta perniciosa tendência que leva à inserção gradativa de graus de representação no âmbito político gera a possibilidade de equívoco entre a ação do representante e a vontade do representado, seus atos e sua verdadeira função no corpo político.

É a possibilidade de engano que a representação gera no interior da esfera política; a existência de um caráter de falsidade e a possibilidade de que o representante seja o próprio traidor de seu povo, que motiva a crítica de Rousseau aos modelos políticos de sua época. A escala de representação apresentada em suas obras nos revela os diferentes estágios de corrupção existentes nas engrenagens do corpo político e da sociedade. A última etapa de destruição do corpo político constitui a centralização do poder de ação

[9] ROUSSEAU, J-J. *O contrato Social*. Livro III. pg. 102.

nas mãos de apenas um indivíduo, constituindo assim o grau máximo de representação e falsidade dentro de uma sociedade. Esta derradeira etapa chama-se Despotismo, descrito por Salinas como: "figuração exacerbada do malefício próprio ao jogo da representação, na qual um só protagonista usurpa todos os demais papéis e rouba para si o espetáculo".[10] Rousseau salienta ainda que "nada no mundo mais se distancia do espírito feroz do despotismo do que a doçura dessa autoridade, que leva em consideração antes o benefício daquele que obedece do que a utilidade daquele que comanda".[11] Finalmente, o grau máximo da representação política apresenta-se em uma sociedade. Neste momento ocorre a total divisão entre sujeito e objeto na política, entre os indivíduos particulares e o corpo político. No Despotismo há a transformação do poder legítimo em poder arbitrário, a soberania do povo é usurpada, e o corpo político é finalmente reduzido à ruínas.

No entanto, devemos perceber que a cisão existente entre sujeito e objeto, exacerbada na filosofia cartesiana, exerce grande importância no pensamento político de Rousseau, pois nosso autor busca amenizar a distancia existente entre o ser e o parecer, entre o real e o teatral na vida pública. Não mais o indivíduo deve ser apreendido como algo exterior ao objeto, pois o Estado é configurado como "um modo de coexistência, um ponto de vista que não se distingue do conjunto de seus membros".[12] Esta fissura ontológica deixada por Descartes na tradição filosófica é resolvida por Rousseau, ao menos politicamente, para o impasse entre ser e parecer nos corpos políticos: A vontade geral. A Vontade geral, unida pelos interesses comuns aos cidadãos, é "um impulso positivo ao conjunto da sociedade".[13] É ela, que segundo Jean-Jacques, "tem possibilidades de dirigir as forças do estado".[14] O mundo político não pode, para Rousseau, ser um mundo

[10] SALINAS FORTES, L. R. *Op. Cit.*, 1997. pg. 105.
[11] ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., pg. 273.
[12] SALINAS FORTES, L. R. *O Paradoxo do espetáculo – Poética e Política em Rousseau.* São Paulo: Discurso Editorial, 1997. pg. 110.
[13] DEBRUN. M. *Algumas considerações sobre a noção de vontade geral, no contrato social*. Fortaleza: Imprensa universitária do Ceará, 1962. pg. 5.
[14] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. pg., 38.

espetacularizado, falso; ele deve ser o mais transparente o possível. As ações políticas devem ser claras o bastante para que o povo saiba exatamente os rumos de seu governo.

A vontade geral, assim como as festas populares, tem como principal objetivo dentro de um corpo político sua manutenção, pois é através disto que conseguiremos estabelecer uma sociedade minimamente "aparente". A idéia de Rousseau em seu contrato social é apresentar uma forma de organização social que exija o mínimo possível de representação e falsidade dentro de suas operações. O modelo de corpo político proposto, busca atingir o grau mínimo de representação possível dentro de uma sociedade, digo mínimo, pois como já se sabe, jamais seria possível alcançar um grau *zero* de representação fora do estado natural. Todo o estado civil necessita, pela sua própria constituição, ter alguma parcela de representação. Percebemos ainda que o modelo de organização social e política apresentada por nosso filósofo busca romper as barreiras entre o povo e o poder. Os cidadãos devem adquirir papel positivo no governo, e é necessário que resgatem novamente o conceito de liberdade praticado pelos antigos, e que enfim; novamente possuam voz ativa nos negócios públicos.

Resgatar novamente o conceito de liberdade praticada pelos povos antigos consiste em exercer positivamente sua soberania, pois em "um Estado verdadeiramente livre, os cidadãos fazem tudo com seus braços e nada com o dinheiro".[15] Renato Janine descreve muito bem esta diferença ao escrever que "a liberdade moderna é privada, enquanto a antiga era o direito de participar de um poder coletivo que se reunia na assembléia pública. O moderno pode assim muito como indivíduo, enquanto que o antigo podia tudo enquanto parte do todo".[16] A sociedade, dentro de um corpo político saudável, não constitui um órgão separado do poder político, pois não é visível a distinção entre aqueles que exercem o poder, e aqueles que o sofrem. O modelo de administração política, descrito no "Contrato social", tem como

[15] *Idem ibidem,* Livro III, pg. 106.

[16] RIBEIRO, R. J. *A soberania contestada: Os Estados nacionais ante a Internacionalização da economia.* In: *Anais da 47ª reunião as SBPC.* pg., 238.

objetivo eliminar a espetacularização das ações dos governos modernos. Utilizando-se do conceito de vontade geral, Rousseau procura reavivar o interesse dos indivíduos nos negócios públicos, (*negotium*). Para que o estado seja legítimo, e o poder não se torne arbitrário, todos os cidadãos devem necessariamente participar da vida pública ativamente. Esta participação deve ser encarada como um dos mais preciosos fatores de conservação do corpo político, e somente ela é capaz de mantê-lo livre. "Desde que o serviço público deixe de constituir a atividade principal dos cidadãos", diz Rousseau, "o Estado já se encontra próximo da ruína".[17] Interessar-se nos negócios públicos não é um ato que proteja apenas o bem comum, mas é também um ato que protege o próprio bem do individuo praticante.

A vontade geral tem como objetivo primordial, ao meu ver, curar o corpo político da perniciosa e nefasta representação. Rousseau, ao atribuir aos indivíduos o poder de ação do estado, busca diminuir a parcela representativa dentro de um governo e com isso aproximá-lo novamente de seu estado "natural", isto é, de seu estado mais puro e livre. O interesse na vida pública é a única saída para que o estado conserve-se e mantenha-se saudável. Esta verdadeira paixão pela política, na qual nosso filósofo insiste tanto, é aquilo que pode extinguir, ou no mínimo diminuir, o distanciamento existente entre os indivíduos e a sociedade.

Ora, partindo desta interpretação, podemos estabelecer uma aproximação entre a crítica feita por Rousseau à representação e ao modelo capitalista de sociedade, associando nossas reflexões principalmente ao consumo, fator decisivo na vida em sociedade atual, e até mesmo na constituição do caráter do indivíduo dentro de uma ordem social. Se o homem necessita, fora do estado de natureza, de algo exterior para reconhecer-se, ou melhor, para afirmar-se e identificar-se como tal, como descreve nosso autor; em nossas sociedades não ocorre o contrário, e a atualidade do pensamento de Jean Jaques é incontestável neste sentido. Os homens necessitam consumir desnecessariamente objetos avessos ao seu próprio

[17] ROUSSEAU, J-J. "O contrato social". *Op. Cit.*, Livro III, pg. 106.

ser para que possam encontrar referências que os guiem em suas vidas. O supérfluo tornou-se o necessário. A formação do Eu do individuo é visivelmente atribuída às "novas tendências da moda", onde aquilo que é consumido torna-se imediatamente fruto de identificação do Eu e de sua afirmação dentro de um grupo social. A indústria da mídia vende "aparências", (ideais dentro de uma mesma cultura), que são compradas pelos indivíduos, assimiladas e "re-exteriorizadas" por seu comportamento dentro de um contexto social. "A relação" na vida em sociedade "já não se estabelece diretamente de consciência à consciência: ela agora passa por coisas. A perversão que daí resulta provém não apenas do fato de que as coisas se interpõem entre as consciências, mas também do fato de que os homens, deixando identificar seu interesse com sua existência pessoal, identificam-no doravante com os objetos interpostos que acreditam indispensáveis à sua felicidade. O eu do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas busca-se no exterior".[18] Devido a contemporaneidade das reflexões de nosso filósofo, não são poucos os pontos de seu pensamento que podemos reviver em nosso cotidiano.

Novamente, em uma tentativa de aproximação das reflexões de Rousseau com a atualidade, enxergamos que sua insistência no interesse e na participação dos indivíduos de forma ativa nas ações do governo seria aquilo de mais correto para que fosse mantida a soberania dos Estados na política atual. Se os cidadãos fossem instruídos para que tivessem interesse na vida pública, talvez o desejo de consumo por bens supérfluos e desnecessários para a felicidade comum fosse trocado por um desejo de conservação e manutenção do corpo político, desejo este que poderia nos tornar menos desiguais e injustos. Porém, ao contrário dos antigos, entre nós, modernos "o indivíduo, independente na vida privada, mesmo nos Estados mais livres, só é soberano em aparência".[19] O resultado deste

[18] STAROBINSK. *A transparência e o obstáculo*. pg. 35.
[19] CONSTANT, B. *Da liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos*. Paris, 1980. pg. 11.

desinteresse pela coisa pública se constitui de um distanciamento cada vez maior entre os homens e o poder, um distanciamento entre quem comanda e quem obedece. É neste momento, portanto, que as formas de governar perdem-se totalmente de nosso campo de visão, tornando-se ocultas ao entendimento. Finalmente, podemos afirmar que vivemos hoje em dia uma crise da representação no mundo político, já que nem mais os Estados nacionais podem definir com exatidão os rumos de sua economia ou táticas de ação. Houve, de tempos para cá, um esvaziamento da Soberania destes estados e um "engessamento" de suas possibilidades de ação. Não há mais como identificar o poder soberano no mundo capitalista.

Bibliografia

CONSTANT, B. *Da Liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Traduzido da edição dos textos escolhidos de Benjamin Constant, organizada por Marcel Gauchet, intitulada *De la liberte chez lês Modernes*. Paris, 1980. Collection Pluriel.

DEBRUN, M. *Algumas observações sobre a noção de vontade geral, no "contrato social"*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1962.

FORTES, L. R. S. *Rousseau, da teoria à prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1975.

_____. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: Ftd, 1989.

_____. *O paradoxo do espetáculo: Política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

FREITAS, J. *Política e festa popular em Rousseau: A recusa da representação*. São Paulo: Humanitas, 2003.

MATOS, O. C. F. *A teoria Social no pensamento moderno: Rousseau*. In: *Epistemologia das ciências sociais*. São Paulo: EDUC, 1984. Série Cadernos PUC.

NASCIMENTO, M. M. *O Círculo Social: Esboço de uma teoria da opinião pública na revolução francesa*. In: *A revolução francesa e seu impacto*

na América latina. Org. Oswaldo Coggiola. São Paulo: Nova Stella Editorial, 1990.

_____. *Do legislador à Constituinte*. In: *A Constituinte em debate*, Colóquio do departamento de Filosofia da USP, no período de 12 a 16/05/86.

_____. *Opinião Pública, verdade e revolução: Aspectos do discurso político na França revolucionária*. Tese de Doutoramento apresentada à Universidade de São Paulo. São Paulo, 1986.

_____. *O que são os direitos humanos: a importância de declarar direitos universais*. Folha de São Paulo, São Paulo, 8 de jul. 2000. Jornal de Resenhas, Discurso Editorial.

_____. *Revolução: Estabelecimento de uma nova ordem ou volta às origens*. In: Dossiê Revolução Francesa. Revista USP, Março/ Abril, 1989.

RIBEIRO, R. J. *A soberania contestada: Os Estados Nacionais ante a Internacionalização da Economia*. In: Anais da 47ª reunião anual da SBPC – Julho de 1995.

_____. *O bolshevista e o cidadão romano: Ajuste de contas*. In: Teoria e debate. São Paulo, 1991.

_____. *A filosofia Política na história*. In: "Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo". São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Democracia versus República*. In: III reunião do grupo de estudos sobre a república. São Paulo, 1999.

ROUSSEAU, J. J. *Contrato social e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os pensadores.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção Os Pensadores.

SOTO, H. *O mistério do capital*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SOUZA, M.G. *Ilustração e História – o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso editorial, 2001.

VIEIRA, L. V. *A democracia em Rousseau: A recusa dos pressupostos liberais*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

O PROBLEMA DOS INOBSERVÁVEIS E A QUESTÃO DO ANTROPOCENTRISMO EPISTEMOLÓGICO

THIAGO MONTEIRO CHAVES

I

O artigo de Carnap "O caráter metodológico dos conceitos teoréticos" (1956) pode ser tomado como o ápice do projeto dos positivistas lógicos em demarcar o discurso científico vinculando-o somente à parte significativa (empiricamente) de nossa linguagem, isto é, à linguagem observacional. A dicotomia entre linguagem observacional e linguagem teorética é a tese central do positivismo de Carnap (ou pelo menos a tese da qual ele nunca abriu mão). É justamente essa tese central que viria a ser combatida por G. Maxwell através de seu artigo "O caráter ontológico das entidades teoréticas" (1962)[1]. No entanto não só a tese da dicotomia seria combatida por Maxwell, mas ele proporia uma interpretação realista da ciência (contra o reducionismo de Carnap). As duas teses de Maxwell parecem levantar um problema em filosofia da ciência, que seria a questão do "antropocentrismo epistemológico".

Nesse texto pretendo analisar o argumento de Maxwell e encaixá-lo numa perspectiva demasiado realista. Analisarei depois a réplica de van Fraassen a Maxwell, tentando, finalmente, argumentar a favor do antropocentrismo epistemológico de van Fraassen. A rejeição da leitura positivista da ciência por van Fraassen não será abordada (refiro-me à

[1] Mas isso precisará ser qualificado, pois Maxwell argumenta contra tal dicotomia apenas num determinado sentido, como tentará se mostrar mais abaixo.

abordagem semântica que van Fraassen prefere à abordagem sintática). Trata-se antes de uma estratégia, para que não nos percamos no universo hostil dos problemas semânticos da filosofia analítica.[2] Tal exclusão não parece contudo enfraquecer dialeticamente o texto, pois o caminho a ser percorrido se limitará à análise de argumentos determinados, deixando de lado preocupações com relação à interpretação geral das propostas filosóficas de van Fraassen.

II

Pode-se dizer que o programa reducionista de Carnap sofreu moderações entre seu *Aufbau* e seu artigo já mencionado de 1956. A interpretação radical dos termos teoréticos a termos observacionais foi abandonada em prol de uma interpretação moderada, em que se assumiria que nem todos os termos teoréticos seriam diretamente reduzidos a termos observacionais, mas haveria certas regras de correspondência entre os *conjuntos* de termos teoréticos e observacionais. No entanto, a tese da dicotomia entre os dois tipos de termos, e sua conseqüente dicotomia com relação ao significado, nunca é abandonada por Carnap. Dessa forma, o conjunto dos termos teoréticos, se desvinculados dos termos observacionais (se abandonadas as regras de correspondência) não teriam significado algum. Assim, a tese da dicotomia teoréticos/observacionais assume o caráter instrumental, e nesse sentido fictício, dos termos usados para designar inobserváveis. Estes teriam a mera função metodológica dentro de uma teoria, apenas a completariam simbolicamente e instrumentalmente, sem se assumir nenhuma postura

[2] O problema dos inobserváveis parece assumir, como observa van Fraassen, um erro categorial, pois "teorético" é um predicado que se relaciona meramente a conceitos; e "observável" é um predicado que se relaciona meramente a entidades objetivas. As abordagens de Carnap e Maxwell não parecem considerar de forma fina essa distinção (apesar de Maxwell a perceber tacitamente). No entanto, não pretendo analisar tal problema sob esse prisma (caso o fosse, teríamos que considerar as críticas semânticas ao positivismo lógico, e não as de Maxwell, que parecem considerar o problema do estatuto ontológico dos inobserváveis num prisma realista, tendo como guia simplesmente a pergunta: o que significa de fato *observável*?).

ontológica com relação à sua existência (seriam apenas *úteis*, mas *fictícios, sem referência*).

A tese central de Maxwell combate essa idéia. Maxwell tenta propor uma abordagem realista dos termos teoréticos. Mas antes de expormos seus argumentos, sua crítica precisa ser qualificada. Maxwell parece, ao contrário de Carnap, perceber, apesar de isso se dar de forma extremamente tácita, o que van Fraassen chama de erro categorial. A dicotomia entre os termos observáveis e os teoréticos na realidade precisa ser analisada sob dois pontos: *existem termos teoréticos e termos não teoréticos?* e *existem entidades observáveis e não-observáveis?* Como argumenta van Fraassen, Maxwell parece responder negativamente as duas questões (van Fraassen, 1980, pág. 14). Acontece que a crítica de Maxwell ao reducionismo parece se basear num plano meramente "empírico", e não num plano semântico. Maxwell assume a idéia do "Empirismo, semântica e ontologia" (1959) de Carnap, e diz que "para considerarmos a existência ou não-existência de qualquer tipo de *entidade*, devemos, *a fortiori*, antes de tudo aceitar a "estrutura lingüística" (*linguistic framework*) que 'introduz tal entidade'. Isso simplesmente significa que para entendermos considerações concernentes à existência de qualquer tipo de *entidade,* devemos compreender os *significados* das *expressões lingüísticas* (*sentenças e termos*) referentes a elas – e tais expressões não possuem significado a menos que elas participem de uma estrutura lingüística que 'fale acerca do mundo' e que possua o mínimo de compreensão. (1962, pág. 22).[3] Maxwell parece assim perceber a distinção categorial mencionada. No entanto, sua preocupação parece ser ontológica, e não semântica: "Mas se há algum 'holismo' envolvido na tese que estou assumindo, ele é completamente conceitual ou epistemológico, mas nunca ontológico. Quais relações estão presentes, ou ausentes, entre as entidades de fato do 'mundo real' é uma *questão empírica* e devem ser respondidas através de considerações *'dentro'* de uma estrutura lingüística descritiva, e não por considerações *'sobre'* tais estruturas (*ibidem*).

[3] Os itálicos são meus.

Agora podemos então qualificar o sentido em que a crítica de Maxwell se encontra. Ele critica o ponto da tese de Carnap que é assumido sem complicações: "Eu devo deixar de lado o problema do critério de significado da linguagem observacional, pois parece quase não haver quaisquer pontos de séria discordância entre os filósofos de hoje a esse respeito" (Carnap, 1956, pág. 38). O que Maxwell irá perguntar é *o que de fato significa ser observável?* Nesse sentido, sua crítica parece figurar num plano empírico, isto é, Maxwell parece se preocupar com algo relacionado à extensão do nosso conhecimento, e não a problemas semânticos com relação ao significado dos termos.[4]

Após qualificada sua crítica, analisemos o argumento fornecido por Maxwell para mostrar a indeterminação do predicado "observável":

> *"há, em princípio, uma série contínua começando por olhar através dum vácuo e depois olhar através das seguintes coisas: olhar através de uma vidraça, olhar através de óculos, de binóculos, de um microscópio de baixa potência, de um microscópio de alta potência, etc., na ordem dada. A conseqüência importante é que não nos resta critério que nos permita traçar uma linha não arbitrária que diga até onde observamos e até onde fazemos inferências" (1962, pág. 7, tradução livre).*

O que podemos concluir do argumento de Maxwell? Segundo Luiz Henrique Dutra, que "qualquer escolha de um ponto encerrará certa arbitrariedade, e um exemplo óbvio é o de considerar observáveis apenas aquelas coisas que nos são acessíveis por nossos sentidos, sem ajuda de qualquer aparelho. Nesse caso, teremos obviamente uma distinção antropocêntrica" (1993, pág. 138).

Maxwell argumenta ainda além do que foi dito. Mesmo se pudéssemos traçar com rigor tal distinção entre o que seja observável e o que não o seja, que implicações ontológicas isso poderia trazer? Maxwell então conclui:

[4] O 'holismo' assumido por Maxwell parece implicar na separação entre o conteúdo significativo de um termo ou sentença de seu conteúdo empírico, entendido aqui como a referência do termo. No entanto, tal análise semântica não é exaustivamente desenvolvida no artigo em questão.

> *"a linha traçada em qualquer ponto que seja entre observacionais e teoréticos é um acidente e uma função de nossa composição fisiológica, ou nosso estado atual de conhecimento, ... e assim não possui nenhum significado ontológico" (1962, pág. 15)*

ou seja, Maxwell parece argumentar que admitir ou não a existência de uma entidade inobservável não deve ser algo determinado de forma antropocêntrica, mas, ao contrário, devemos assumir uma postura modesta com relação às nossas limitações epistêmicas. Nesse sentido qualquer determinação ontológica que ultrapasse nossa visão de mundo (enquanto seres humanos limitados sensorialmente) poderia ser permitida, e a idéia de que somente as entidades observáveis por nós são legitimamente ontológicas deve ser combatida.

Isso me causa desconforto. Por isso tentarei mostrar o contra argumento de van Fraassen a Maxwell para que enfim possamos tomar uma posição, se devemos ou não ser antropocêntricos.

III

Como tentou-se mostrar acima, a tese de Maxwell é antes de tudo uma tese acerca da extensão do nosso conhecimento. Nesse sentido, pode-se pensar que ela é adicional ao empirismo,[5] pois não determina o que podemos afirmar acerca do mundo a um antropocentrismo epistemológico (as impressões que *podemos* ter). Mas até que ponto devemos ser impelidos a assumir uma postura realista?

Diretamente contra o argumento de Maxwell, van Fraassen diz que uma coisa é vermos um rastro branco no céu e inferirmos que um avião a jato acabara de passar; mas inferirmos, ao vermos uma trilha registrada

[5] Maxwell rejeita o critério dos empiristas modernos e dos atomistas lógicos em demarcar os limites da observabilidade nas impressões que podemos ter (*sense data*). Assim, acredito ser legítimo assumirmos seu realismo como uma extrapolação do empirismo.

numa câmara de vapor, a existência de uma partícula sub-atômica, é um caso totalmente distinto, pois no primeiro exemplo podemos muito bem ver um avião a jato pousado no chão (*sabemos* de sua existência), enquanto que no segundo exemplo isso nunca acontece (1980, pág. 17).

No entanto, o contra-argumento crucial de van Fraassen, a meu ver, está relacionado com o que entendemos ao dizermos "observável". Van Fraassen nos chama atenção para o fato de esse predicado já ser, antes de tudo, relacionado a nós, seres humanos, enquanto organismos fisiológicos específicos:

> *"deveria eu chamar o 'Empire State Building' portável devido ao fato de um gigante poder carregá-lo?... o organismo humano é, do ponto de vista físico, um certo tipo de instrumento de medida. Assim ele possui limitações inerentes – que serão descritas em detalhes pela biologia e física. São a essas limitações que o 'ável' de 'observável' refere – nossas limitações, enquanto seres humanos" (ibidem, tradução livre).*

Van Fraassen define o realismo científico em termos do objetivo da ciência e atitudes epistêmicas para com ela. Nesse sentido, o quanto de crença nós depositamos numa teoria é assunto fundamental. Assim outro argumento é lançado:

> *"se a comunidade epistêmica muda numa razão y, então minhas crenças acerca do mundo irão mudar de forma z",*

ou seja, "o que o anti-realista decide acreditar acerca do mundo irá em parte depender do que ele acredita ser o seu, ou de sua comunidade epistêmica, conjunto de evidências" (*ibidem*).

No entanto isso pode ser visto, na verdade, como uma objeção a van Fraassen. Como afirma Churchland, "eu manterei que a *'observational excellence'* ou 'adequação empírica' é somente uma virtude epistêmica entre outras de valor igual, ou importância comparável. (...) e manterei que os comprometimentos ontológicos a qualquer teoria são totalmente cegos à

distinção *idiossincrática* do que seja ou não *humanamente* observável" (itálicos meus) (Churchland, 1985, pág. 35).

Van Fraassen reage dizendo que "é irracional pensarmos que nossas condutas epistemológicas (*epistemic policies*) deveriam fornecer os mesmos resultados independente de nossas crenças do que consideramos evidências acessíveis para nós". Conclui então que "o que conta como um fenômeno observável é uma função do que a comunidade epistêmica seja (*observável* é *observável- para- nós*) (1980, pág. 18-19).

IV

O argumento antropocêntrico de van Fraassen está de acordo com o empirismo. E, além disso, acredito corresponder a teorias epistemológicas que levam em conta fatores importantes como contextos de descoberta, dialética histórica, evolucionismo natural, etc.[6]

> *"A história, se consentirmos em considerá-la como outra coisa que o relicário de anedotas ou de cronologia, poderia ser a origem de uma transformação decisiva da imagem da ciência que hoje possuimos" (Kuhn).*

Se quisermos admitir uma postura não antropocêntrica com relação à epistemologia, então a devemos encarar (essa postura) como uma extensão de nosso conhecimento, adicional ao empirismo. Nesse sentido esperaremos da ciência sempre uma imagem verdadeira da realidade independente de nossos fatores epistemológicos contextuais (sejam eles limites fisiológicos, questões sociais, limitações culturais, etc.). Mas o que diria um aristotélico ao se deparar com a teoria de Newton? Provavelmente, num primeiro momento, que ela está errada. Pois até que ponto queremos realmente

[6] Apesar de o argumento de van Fraassen parecer se restringir à justificação empírica, acredito que possamos extendê-lo à justificações sociológicas. Nesse caso a *variação* da comunidade epistêmica deve ser entendida em sentido amplo.

abrir mão do que consideramos, num dado momento contextualizado, para nós, evidente?[7] Assim, penso que se não quisermos adotar uma postura epistemologicamente antropocêntrica, então devemos deixar de ser empiristas,[8] mas isso já seria uma outra questão...

Bibliografia

CARNAP, R. *The Methodological Character of Theoretical Concepts*. In: FEIGL e SCRIVEN (orgs.). *The foundations of science and the concepts of psychology and psychoanalysis*. Minneapolis: University of Minnesota Press, v.1: Minnesota Studies in the Philosophy of Science, p. 38-76, 1956.

CHURCHLAND, Paul M. *The ontological Status of Observables: In Praise of the Superempirical Virtues*. In: CHURCHLAND e HOOKER, C.A (orgs.). *Images of Science. Essays on realism and empiricism, with a reply from Bas C. van Fraassen.* Chicago: The University of Chicago Press, p. 35-47, 1985.

DUTRA, Luiz Henrique. *Van Fraassen e os limites da observabilidade*. In: Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 3, jan-dez. 1993. p 133-150.

MAXWELL, G. *The Ontological Status of Theoretical Entities*. In: FEIGL e SCRIVEN (orgs.). *Scientific Explanation, Space and Time*. Minneapolis: University of Minnesota Press, v. 3: Minnesota Studies in the Philosophy of Science, p. 3-27, 1962.

VAN FRAASSEN, Bas C. *The Scientific Image.* Oxford: Clarendon Press, 1980.

[7] Ou, num sentido técnico, até que ponto o "contexto de justificação" não se insere no "contexto de descoberta"?

[8] Entendendo aqui o empirismo num sentido tolerante, mais sensível a críticas de filósofos como Quine ou mesmo Kuhn, e nunca num sentido verificacionista. No entanto não se trata de uma escolha epistemológica, mas antes de um problema. Nesse sentido não devemos encarar o empirismo como mais uma *corrente* filosófica, mas antes de tudo como um obstáculo com relação ao método: *qual o critério epistêmico de aceitação de uma teoria?* ou *o que é necessário para justificarrmos nossa crença numa teoria?*. Van Fraassen responde a estas questões deslocando a idéia da "verdade" para a "adequação empírica". Porém seu empirismo nunca possui um núcleo forte regido pela experiência; mas, lúcido às críticas de Quine e Sellars, assume um empirismo que relaciona a experiência da observação ao modelo semântico em que a teoria se inscreve, e, principalmente, ao nosso modelo de crenças.

NIETZSCHE E O CETICISMO: ELEMENTOS CÉTICOS NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE*

WILLIAM MATTIOLI**

Introdução

O objetivo desse trabalho é realizar uma análise comparativa entre a filosofia de Nietzsche, juntamente com seu contexto histórico, e o ceticismo, com intenção de buscar alguns elementos céticos no pensamento do filósofo. Considerando sua postura filosófica perspectivista, seu compromisso com a integridade intelectual, sua crítica às doutrinas filosóficas pretendentes à verdade e instituidoras de valores morais, sua aceitação e afirmação do mundo de aparências e seu contexto histórico; e relacionando-o com a posição cética e o paradigma cultural que deu origem ao ceticismo, analisaremos a possibilidade de encontrar em Nietzsche uma postura cética relativa ao seu próprio tempo e à atmosfera cultural do século XIX.

Nosso trabalho está dividido, basicamente, em dois momentos: no primeiro, ele se baseará na relação entre a atmosfera cultural e histórica na qual se situa o pensamento de Nietzsche e o contexto histórico que deu origem ao ceticismo; num segundo momento, analisaremos as obras *H.H*[1]

---

* Este texto é o resumo de uma pesquisa em desenvolvimento sob orientação da Prof. Dra. Iracema Macedo (UFMG).
** Bolsista PET. Órgão de fomento: PET-SESU.

[1] *Humano, demasiado humano.*

e *G.C*[2] com o objetivo de buscar, dentro dessas obras, alguns elementos do pensamento cético. Para estabelecer tal análise, dividimos a trajetória cética em duas fases: a primeira diz respeito ao momento de contato com as contradições das doutrinas, impossibilidade de um critério de verdade e a conseqüente desconstrução do conhecimento e suspensão do juízo. A segunda se inicia a partir da crítica dos dogmáticos, que perguntam como o cético age se não dá o assentimento a nada. Assim, a segunda fase se constitui na aceitação da aparência como critério de ação.

O niilismo como causa do ceticismo

Esse primeiro momento do trabalho se baseia na tese de Victor Brochard contida em seu livro sobre *Os céticos gregos*. É interessante lembrar aqui que Nietzsche leu esse livro e admirou bastante a tese, como pode ser indicado por seu comentário no *E.H*[3] no qual diz que esse é um dos poucos livros que leu ultimamente e que os céticos são "o único tipo *respeitável* entre essa gente cheia de duplicidade – de quintuplicidade – que são os filósofos!" (*E.H.* II 3). A tese se baseia no fato de que, além da grande variedade e oposição entre os sistemas filosóficos da antigüidade, os céticos vivenciaram um momento histórico de depreciação social que não pode ser deixado de lado ao se falar no contexto histórico que deu origem ao ceticismo. Durante esse período, de acordo com Victor Brochard, "todas as idéias mais caras ao espírito grego foram desmentidas pelos fatos mais cruéis. [...] Em toda parte a traição, a fraude, o assassinato, crueldades vergonhosas desconhecidas até então no ocidente."[4] Isso se deu em função da ascensão de Alexandre ao poder, que fez com que a tirania, que era considerada a pior e mais execrável forma de

[2] *A gaia ciência.*
[3] *Ecce Homo.*
[4] BROCHARD, Victor. *Les sceptiques grecs*. Trad. para uso interno do departamento de filosofia da UFMG. Paris: Vrin, 1969. Livro I, Cap. II.

coragem, liberdade, bem; que sustentavam os valores morais da cultura.

Dentro de todo esse contexto de declínio das idéias de virtude é que surge o cético, não aderindo mais às doutrinas que discursam sobre essa virtude, a verdade, o bem e outros dogmatismos metafísicos que se mostram tão sem sentido diante de um momento de negação total da liberdade. A partir de então, a atitude do cético é a conseqüência de um momento histórico de decadência, e ela será o fundamento de uma postura epistemológica e moral na qual se sustentará a filosofia cética num momento posterior.

No caso da Europa do século XIX, a sociedade estava impregnada com um germe que pode ter se desenvolvido com a Reforma, fortaleceu-se durante a Revolução Francesa e se manifestou violentamente como fenômeno com as guerras e movimentos sociais que marcaram a época. Esse germe desencadeou uma queda de valores e expressou-se sob o fenômeno do niilismo. Nietzsche, como nenhum outro pensador, diagnosticou de forma profética esse niilismo, e seu pensamento trata de dar expressão à sua crítica da modernidade, tanto no âmbito religioso e social, como no filosófico. Ele despreza a metafísica que se pretende portadora da verdade transcendente, fugindo do mundo através de um niilismo negativo; ele despreza o homem de sua época que se prende a valores ilusórios e não sabe lidar com a vida quando esses valores entram em declínio; enfim, ele deseja superar toda a atmosfera decadente de niilismo de sua época, a qual as pessoas não são capazes de enxergar.

Não é de se espantar que Nietzsche, um homem de conhecimento de sua época, e por isso mesmo, um solitário, tenha se sentido surpreendido ao deparar com o livro *Notas do subterrâneo*, do romancista russo Dostoiévski, pois seu livro retrata de forma clara as conseqüências desse niilismo: o sofrimento, sentimento de culpa, assassinato, suicídio, miséria. Numa carta a Peter Gast, Nietzsche fala o quanto se sentiu encantado com as palavras de Dostoiévski quando, por acaso, abriu seu livro numa loja.[5]

---

[5] cf. HALÉVY, Daniel. *Nietzsche, uma biografia*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989. pg. 320.

Esse retrato que Dostoiévski faz da decadência do século XIX só pode ter fascinado tanto nosso filósofo porquê ele é a imagem de uma cultura que foi o referente primordial de sua reflexão.

Portanto, assim como o pensamento cético se originou na Grécia antiga a partir da decadência de uma cultura vigente e do declínio de todos os valores que sustentavam o conceito de virtude para os filósofos, a reflexão de Nietzsche se desenvolveu em torno da expressão do niilismo europeu do século XIX, fazendo com que o pensamento do filósofo diagnosticasse a morte de Deus e a perda dos valores morais que, tanto o cristianismo, como a filosofia metafísica, haviam instituído.

Nietzsche, é claro, não foi um cético como o foram os gregos antigos diante de seu contexto; ele não era um *grego antigo*. Ele pode ter sido, no entanto, um *cético filho de seu tempo*. É isso que tentaremos analisar daqui pra frente.

A primeira fase do ceticismo em Nietzsche: a desconstrução do conhecimento e a crítica ao dogmatismo metafísico em *H.H.*

Sabemos que é em *H.H* que Nietzsche faz seu primeiro grande ataque contra a filosofia metafísica. Nessa obra o filósofo expõe sua idéia sobre o filosofar histórico, que revelaria o fato de que todas "as suposições metafísicas, tudo que as criou, é paixão, erro e auto ilusão" (*H.H.*, § 9). Também se encontra aqui o pensamento de que o *conhecimento* é conhecimento do fato de que todas as verdades metafísicas nas quais se acreditava não passam de erros da razão; "foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos que ensinaram a acreditar nelas" (*H.H*, § 9).

Essa atitude de desconstrução do conhecimento é o que caracteriza o primeiro elemento cético dentro do pensamento de Nietzsche. O filósofo não se prende a nenhuma doutrina dogmática, a nenhuma espécie de valoração de *pró* ou *contra*: "Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção, [...] tudo o que se relaciona à

perspectiva" (*H.H*, Pr 6). É nesse sentido que Nietzsche realiza uma análise perspectivista de aspectos da filosofia, mantendo sempre um compromisso com a *integridade intelectual*, que é de suma importância para o filósofo, pois é a virtude do espírito livre por excelência. Ele caracteriza tal virtude como "uma atitude independente e cautelosa no conhecimento" (*H.H*, § 282), que não busca uma utilidade ou vantagem pessoal, como fazem os espíritos cativos.

Encontramos esse mesmo compromisso com a integridade intelectual na desconstrução do conhecimento, através de uma postura perspectivista do pensamento cético. Podemos dizer que uma das características do cético é sua capacidade de argumentar contra ou a favor de uma mesma tese, de acordo com uma certa perspectiva, indicando como ele não se compromete com nenhuma doutrina dogmática pré-estabelecida. Conta-se, por exemplo, de Carnéades que, sendo chamado para discursar sobre a justiça em Roma, falou, num dia, a favor de tal virtude, e no outro, contra a mesma, seguindo uma argumentação coerente em ambos os casos. Assim o cético mantém sua integridade, sem se prender à convicções anteriores ao discurso filosófico.

De acordo com Sexto Empírico, "o ceticismo é uma habilidade que opõe as coisas que aparecem e que são pensadas de todos os modos possíveis".[6] O fato de Sexto se utilizar do termo *habilidade* para falar do ceticismo nos mostra como seu discurso não se compromete com nenhuma doutrina anterior para estabelecer sua argumentação. É como se o ceticismo não fosse propriamente uma *doutrina filosófica*, mas uma espécie de *capacidade* dialética ou retórica. Se relacionarmos, portanto, o que é dito por Sexto em tal passagem com aquilo que Nietzsche defende com seu perspectivismo, poderemos deixar mais clara a semelhança que pretendemos apontar. Assim como o cético, segundo Sexto, "opõe as coisas que aparecem e que são pensadas *de todos os modos possíveis*", de acordo com Nietzsche, "você deve ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus

[6] Sexto Empírico. *Hipotiposes Pirrônicas*. Livro I, Cap. IV. Doravante, *H.P*.

fins." (*H.H*, Pr 6). Dessa forma, ambos pressupõem uma versatilidade no conhecimento que tornará possível a interpretação de argumentos segundo diversas perspectivas. Assim, a crítica cética à pretensão de verdade pelas doutrinas dogmáticas se fundamenta numa postura perspectivista, que visa um compromisso com essa integridade do pensamento e com nada mais. O termo perspectivismo está, no entanto, sendo usado aqui em sentido analógico, com uma licença filosófica em termos de anacronismo.

Sabemos que o cético não aceita as doutrinas dogmáticas como verdadeiras, mas ele também não nega absolutamente a veracidade delas. Sua posição final é de suspensão do juízo. Muito próximo dessa postura cética, Nietzsche critica violentamente a metafísica, mas aceita que não podemos negar com certeza a existência de um mundo dessa natureza. Em suas palavras:

> *"É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse realmente cortada" (H.H., § 9).*

O que Nietzsche pretende aqui é nos mostrar que não podemos fazer nada com a mísera possibilidade de existência desse mundo metafísico, muito menos depender dela para sustentar nossa vida. De acordo com ele, se não houvesse uma *prova científica* desse mundo, a sociedade olharia para ele de uma forma cética; não seria mais lícito acreditar nessa possibilidade. Seria uma *"presumível vitória do ceticismo"* (*H.H.*, § 21). Com isso Nietzsche indica que o dogmatismo metafísico não é, de forma nenhuma, o fundamento da verdade e do conhecimento.

Dessa forma, o compromisso com a integridade intelectual como fundamento de uma desconstrução do conhecimento, fruto de uma visão crítica e não comprometida com doutrinas dogmáticas, é o elemento comum entre uma primeira fase do pensamento cético e uma primeira fase de um percurso do pensamento de Nietzsche.

A partir de agora, o filósofo nos indicará de que forma poderemos sustentar nossa vida e nossa filosofia após a queda dessas verdades morais. Uma postura de serenidade se faz necessária, e ela será encontrada na afirmação da aparência.

A segunda fase do ceticismo em Nietzsche: afirmação da aparência em *G.C.*

Após a descontrução do conhecimento, Nietzsche sugere a cumplicidade entre a filosofia e a arte. A arte entendida como a capacidade contemplativa e criativa necessária para tornar possível a vivência e a afirmação da aparência, do *mundo apolíneo* na sua forma mais nobre e elevada. Nietzsche transforma sua possível *filosofia da destruição* numa dança que representa o *devir* da vida, onde se fundem arte e conhecimento, e fundamenta sua filosofia numa vivência da aparência. A arte da dança como o movimento da vida é, nesse sentido, metáfora para o conhecimento.[7] Se não existe conhecimento estático, pois não existem *verdades eternas*, a dança representa essa flexibilidade que deve caracterizar o conhecimento, e o filósofo deve ser, por conseguinte, um artista e um dançarino. Um artista enquanto capaz de contemplar o mundo da aparência, e um dançarino enquanto capaz de acompanhar os passos da vida na afirmação dessa aparência.

Ora, de acordo com Sexto Empírico, nas *Hipotiposes Pirrônicas*, o que se encontra em sua obra não se trata de uma *afirmação sobre a verdade* das coisas, mas sim de uma *descrição* de como elas aparecem (*H.P.*, I, I). Sendo assim, o cético não se compromete em falar sobre a verdade, mas apenas sobre a aparência. Nietzsche também nos sugere que não somos capazes de ir além da descrição da aparência, por mais que pensemos explicar algo

[7] Cf. MARTON, Scarllet. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, no capítulo "A dança desenfreada da vida".

sobre a verdade, ou "essência". 'Explicação', dizemos; mas é 'descrição' o que nos distingue dos estágios anteriores do conhecimento e da ciência. Nós descrevemos melhor – e explicamos tão pouco quanto aqueles que nos precederam." (*G.C.*, § 112). Assim como a postura cética de descrever aquilo que aparece, sem fundamentar tal descrição na *explicação da aparência*, a postura nietzscheana pretende afirmar a aparência (não categoricamente como assentimento a um estatuto de verdade, pois aqui o sentido da afirmação está relacionado ao próprio fenômeno estético)[8] sem buscar uma sustentabilidade na *veracidade* dessa aparência, pois somos incapazes de transpor tal âmbito.

Ora, sabemos que o ceticismo não concede às aparências o estatuto de verdade, mas elas são, no entanto, o critério de ação do cético. De acordo com Sexto, esse critério de ação (a aparência), consiste nas sensações e afecções involuntárias, e que estas, por sua vez, pelo fato de não estarem sujeitas ao questionamento, tornam possível a vida de acordo com o senso comum (*H.P.*, I, XI). Assim, a forma como o cético se guia na vida comum se constitui a partir da aceitação da aparência, de forma a não querer justificar suas ações por meio de uma verdade absoluta, como o fazem os dogmáticos.

Como dito anteriormente, a afirmação da aparência como fundamento da vida é o elemento principal que sustentará a filosofia de Nietzsche após sua desconstrução do conhecimento e da verdade. Dessa forma, uma passagem de sua obra nos parece bem elucidativa:

> *"Oh, esses gregos! Eles entendiam do viver! Para isso é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – por profundidade!" (G.C., Pr 4).*

[8] A esse respeito, cf. Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, sobre o sentido da afirmação, no capítulo "O super-homem: contra a dialética".

Portanto, como pode ser sugerido a partir dessas passagens, a posição de Nietzsche diante da vida é, de certa forma, uma postura cética de aceitação do fenômeno. Juntamente com a crítica nietzscheana ao dogmatismo metafísico, o caráter estético de sua filosofia, sustentado pela capacidade artística de contemplar a aparência, nos dá margem para comparar sua atitude com a do cético.

Mas Nietzsche vai mais além na aceitação da aparência. Com seu pensamento do *amor fati*, ele introduz uma afirmação incondicional da vida, enquanto fenômeno estético, e de todas as fatalidades necessárias imanentes a ela. Se o filósofo não se julga capaz de afirmar que algo seja bom ou ruim *por natureza (ou em si)*, ele será capaz de ver nesse algo, por mais terrível que possa parecer, sua face de beleza. Dessa forma ele aprende a "ver como belo aquilo que é necessário nas coisas" (*G.C.*, § 276), e busca uma atitude *dionisíaca* diante da vida; uma serenidade e jovialidade artísticas que podem estar relacionadas com a tranqüilidade visada pelos gregos antigos, a *ataraxia*. De acordo com Sexto, "a finalidade do cético é a tranqüilidade em questões de opinião e a sensação moderada quanto ao inevitável" (*H.P.*, I, XII).

É possível sugerir, a partir daí, que haja algum acordo entre Nietzsche e os céticos de que a vida não deve orientar-se por uma *verdade absoluta*, mas sim pela vivência da aparência, tornando possível, através desse pensamento, alcançar a serenidade. Assim também, a crítica de Nietzsche ao dogmatismo metafísico como instituidor de valores morais para a vida encontra uma ressonância na crítica cética à postura dogmática que se pretende anterior à ação.

Conclusão

Como pôde ser sugerido pela análise comparativa que procuramos estabelecer, a filosofia de Nietzsche possui elementos que podem se conciliar com alguns parâmetros presentes no ceticismo, tais como a aceitação da aparência como fundamento da vida, em contraposição à busca por uma

verdade absoluta para sustentá-la, e também a crítica ao dogmatismo como instituidor dessa verdade.

Não queremos, entretanto, e de forma nenhuma, reduzir o pensamento desse filósofo contemporâneo, tão rico em avaliações críticas e diagnósticos, a uma doutrina pré-estabelecida. Nietzsche não se faz adepto de nenhuma doutrina anterior, nem mesmo do ceticismo. Ele não se preocupa com o compromisso cético de nunca afirmar nada, estabelecer a eqüipolência e ser levado à suspensão do juízo. Isso o levaria a se tornar um adepto do ceticismo como doutrina filosófica e iria de encontro a uma de suas próprias posturas sobre a qual tentamos indicar alguma semelhança com os céticos: a de não se comprometer com doutrinas anteriores, mas apenas com a integridade intelectual. Como foi dito, Nietzsche não foi um cético como os gregos antigos; afinal não era um grego (por mais que ele os admirasse)! Gostaríamos, no entanto, de abrir a possibilidade de caracterizar a atitude de Nietzsche diante de seu próprio tempo como uma atitude cética; e talvez até mesmo sugerir, como em uma ousada imagem, que se o ceticismo nunca tivesse existido, talvez o pensamento dele o inaugurasse de uma forma bastante peculiar.

Bibliografia

Primária

CICERÓN, M. Túlio. *Cuestiones Académicas*. Tradução para o espanhol de Julio Pimentel Alvarez. México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

NIETZSCHE, F. Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposes Pirrônicas*. Tradução de Danilo Marcondes. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, n.12, jun. 1997.

Secundária

BROCHARD, Victor. *Les sceptiques grecs*. Tradução para uso interno do Departamento de Filosofia da UFMG. Paris: Vrin, 1969.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *Notas do subterrâneo*. Tradução de Moacir Werneck de Castro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

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

MARCONDES, Danilo. "A 'Felicidade' do Discurso Cético: O Problema da Auto-Refutação do Ceticismo". *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, n.8, nov. 1994.

MARTON, Scarllet. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijui: UNIJUI, 2000.

À
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES
Cidade Universitária "Zeferino Vaz"
Caixa Postal 6.110
13081-970 - Campinas – São Paulo – Brasil

Tel.: Publicações (0XX 19) 3521.1603 / Livraria: 3521.1604
Telefax.: (0XX 19) 3521.1589
http://www.ifch.unicamp.br/pub
pub_ifch@unicamp.br

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