

APRESENTAÇÃO

Esta publicação é um pequeno recorte do que foi apresentado no XII Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Unicamp entre os dias 18 e 22 de setembro de 2008. Composto de diversos trabalhos, este livro mostra a pesquisa acadêmica em filosofia proveniente de diversas universidades brasileiras.

Este encontro originou-se da demanda dos alunos da graduação de lugares para apresentação e discussão de seus trabalhos. Sendo organizado por alunos da graduação em filosofia por meio de seu Centro acadêmico e o apoio do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, tal evento vem conseguindo cada vez mais espaço no cenário de pesquisa nacional. Em sua 12ª edição contou com mais de 150 inscrições de estudantes de diversas instituições de ensino de vários lugares do Brasil.

Nós da organização tivemos um árduo trabalho nessa empreitada e o que foi mais custoso para nós foi o corte de trabalhos, apesar de muitos possuírem grande qualidade nós não possuíamos espaço e tempo suficientes para abrigar todas as comunicações.

De qualquer modo, o trabalho dispensado neste evento foi extremamente gratificante, pois o encontro gerou diversos debates e com certeza proporcionou o enriquecimento acadêmico, quiçá pessoal, de diversos estudantes.

Não podemos deixar de agradecer aqui aos professores conferencistas deste evento: o professor Oswaldo Giacóia Júnior que abriu belissimamente o nosso evento, o professor José Arthur Gianotti que nos presenteou com a sua presença, o professor Luis Fernandes dos Santos Nascimento com sua grande conferência, além do encerramento do professor Osmyr Faria Gabbi

Júnior. Estendemos ainda nossos agradecimentos aos alunos, professores do departamento, aos funcionários e bolsistas trabalho, que nos ajudaram diretamente ou indiretamente nessa empreitada.

Rafael Vieira Menezes Carneiro

A CONSTITUIÇÃO DE CONCEPÇÃO DO TRÁGICO NIETZSCHEANO NAS PRELEÇÕES SOBRE SÓFOCLES¹

ALEX SÉRGIO DE ARAÚJO²

Resumo: A intenção principal desta pesquisa é mostrar como as preleções ministradas por Nietzsche, quando era professor na Universidade da Basileia – “Contribuição à história da tragédia grega: introdução à tragédia de Sófocles” –, contêm algumas de suas primeiras formulações sobre os gregos e estão na base da sua teoria do trágico. Para isso, mostraremos como essas aulas serviram de esboço para algumas importantes passagens do seu primeiro livro publicado, *O nascimento da tragédia*. As preleções são, portanto, o início de um caminho teórico que acabaria por levar Nietzsche à sua concepção trágica do mundo, ao que ele chamou de *consciência trágica*. Para tanto, esta pesquisa pretende esquadrihar este caminho a partir de dois temas presentes tanto nas aulas quanto no livro publicado: o significado do coro schileriano e a presença do efeito trágico nos três principais poetas gregos. Como procedimento de investigação, nos serviremos das linhas mestras da concepção metodológica de Mazzino Montinari, que pressupõe, antes de uma leitura propriamente filosófica, uma leitura filológico-histórica da obras de Nietzsche³.

Palavras chave: trágico; Nietzsche; tragédia; teatro.

¹ A presente Comunicação é parte de um projeto enviado à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e orientada pelo Prof. Dr. Henry Burnett do Departamento de Filosofia da UNIFESP.

² Graduando em Filosofia pela UNIFESP

³ Este procedimento metodológico está sintetizado no artigo “A arte venerável de ler Nietzsche”, de Mazzino Montinari (trad. Ernani Chaves). In: CHAVES, Ernani, *No limiar do moderno: estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*; cf. ainda de Montinari *Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos ídolos*. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 3, e o artigo *Ler Nietzsche com Mazzino Montinari*, também de Ernani Chaves.

Nietzsche empenhou-se desde cedo, e com muito afinco, na busca por um princípio teórico que pudesse explicar o fenômeno trágico na Grécia, ou antes, no sentido da tragédia entre o povo grego. Para isso, queria que esse princípio fosse distinto daquele mais comumente empregado na filologia e na historiografia clássica de sua época – que de várias formas ainda utilizavam a *Poética* de Aristóteles como uma espécie de cânone interpretativo da tragédia. Diversos outros teóricos e críticos antes de Nietzsche haviam tentado encontrar um princípio de legitimação da literatura e do teatro alemães, e partiam quase sempre do texto de Aristóteles. Este tipo de interpretação, aliado à busca de sentido dos impulsos gerados por Apolo e Dioniso – quase um lugar comum na recepção de Nietzsche – marcou de formas variadas a reflexão moderna, principalmente a alemã, sobre a tragédia grega⁴. Ainda que Nietzsche não tenha sido o primeiro a fazê-lo nesses termos, sua originalidade residiu na capacidade de formular essa oposição e posterior aliança entre os citados impulsos estéticos como um princípio não apenas revelador da natureza trágica, mas como uma libertação do niilismo no qual ele se via envolvido no final do século XIX.

A primeira e mais básica distinção, que tentaremos apresentar aqui de modo esquemático, permite que pensemos no princípio apolíneo em analogia ao *principium individuationis* de Schopenhauer⁵; trata-se de um processo de geração do indivíduo que se realiza como uma experiência de

⁴ Sobre isso, cf. SUSSEKIND, Pedro. *Shakespeare: o gênio original*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008, dedicado à interpretação da valorização de Shakespeare pelos teóricos alemães da segunda metade do século XVIII, quando uma nova concepção sobre a tragédia estava sendo forjada em aliança com a tentativa de afirmação de uma literatura nacional germânica.

⁵ “A aproximação da interpretação nietzschiana às interpretações antecedentes é apenas aparente. A sua precariedade revela-se no momento em que Nietzsche introduz em sua obra temas e conceitos schopenhauerianos. Para ele, o apolíneo da cultura grega representaria aquilo que Schopenhauer definiu, na obra *O mundo como vontade e representação, como Princípio de individuação*. Para Schopenhauer, a individuação é o atestado da ‘situação humana’, a saber, a finitude, a incontornável solidão e o dilaceramento da natureza em indivíduos...”. In: WEBER, José

medida e de consciência de si. Nietzsche vincula essa idéia schopenhaueriana a Apolo, imagem divina do *princípio de individuação*, com suas duas características principais, o brilho e a aparência. Apolo é o que resplandece, e o mundo que ele representa é aquele que se opõe a tudo que se revela tenebroso. O mundo apolíneo é uma proteção pela aparência, que se realiza através de uma ilusão artística. Na arte de Apolo a beleza é uma ocultação, que torna a vida digna de ser vivida.

O dionisíaco faz o inverso, ele é o desvelamento dessa ilusão. Uma experiência de reconciliação dos indivíduos uns com os outros e com a natureza, a harmonia universal, a unidade. O contato com o dionisíaco é a possibilidade de escapar da individuação e, assim, fundir-se ao uno, ao ser; é a possibilidade de integração da parte com o todo. Ao invés de medida, calma, tranquilidade, serenidade o que se manifesta na experiência dionisíaca é a *hybris*, a desmesura. E é desta forma que, no lugar da consciência de si apolínea, o dionisíaco produz a desintegração do eu, a abolição da subjetividade, do entusiasmo e do enfeitiçamento⁶.

Nas preleções sobre Sófocles, e no primeiro livro, vemos que Nietzsche filia-se a uma tradição que considerava que a tragédia Ática surgiu do coro ou, mais precisamente, da poesia lírica. De um ponto de vista histórico, ele acreditava que a representação mais antiga da poesia lírica é mítica, cuja imagem pode ser tomada das descrições dos poetas arcaicos que, fantasiados, ofereciam seus cantos de louvor a Dioniso⁷: os ditirambos. Nietzsche explicou

Fernandes, "A teoria nietzschiana da tragédia". *Trans/Form/Ação*: Marília, vol.30, n.1, 2007 p. 205-223.

⁶ Cf. MACHADO, Roberto (Org.), "introdução" a *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 07-08.

⁷ Dioniso é a versão adotada por Ernani Chaves, na tradução para o português da *Introdução à tragédia de Sófocles*, do nome próprio grego transliterado Diónyssos; da mesma forma o faz Junito de Souza Brandão nos três volumes de sua *Mitologia grega*, vol. I, II e III. Ed. Vozes. Já Jacó Guinsburg, em sua tradução de *O nascimento da tragédia*, opta por Dionísio. Adotaremos a primeira, para manter conformidade com as citações da edição em português.

aos seus alunos a origem daquela forma poética própria ao culto báquico. “Os ditirambos são grupos de cantores fantasiados: a ilustração mental através da palavra rumo à fantasia vem antes e a visibilidade da imagem fantasiada, um pouco depois. A fantasia criada posteriormente era entre os gregos muito mais ativa, ela se satisfazia em muitas coisas (decoração, mímica etc.) quase que apenas como símbolo”⁸. Na poesia lírica temos, primeiramente, o esclarecimento do que se processa no intelecto pela palavra em direção à fantasia e, logo depois, temos a visualização da imagem fantasiada. Essa poesia lírica, mesmo tendo sido gerada no interior da fantasia, se estabelece por um princípio consciente.

A poesia lírica também possui um conteúdo pessimista, que acaba por revelar o sofrimento; é a expressão de uma dor causada pela desarmonia entre o mundo desejado e o mundo real. O drama oriundo desta poesia lírica é transcendental, ou seja, ele não é circunscrito nos limites da experiência possível, e sim nos limites pertencentes ao registro da fantasia. Esse drama é uma representação parcial, já que diz respeito apenas aos pontos mais supremos da vida, ou seja, algo como a expressão da dor pela desarmonia. À poesia lírica resta então o dever de estar no mundo como representação do sofrimento. Idéia próxima das palavras que foram proferidas por Sileno, companheiro de Dioniso. “Que há de melhor para ti, não o podes absolutamente obter: é não ter nascido, não ser, nada ser. Em segundo lugar, o melhor para ti, é morreres logo”⁹. Essa máxima também foi enunciada em um dos movimentos que o coro executava na cena de uma das tragédias de Sófocles.

*Não ser sobrepuja toda
razão de viver.
Aos que vêm à luz*

⁸ NIETZSCHE. *Introdução à tragédia de Sófocles*, p. 45.

⁹ LEBRUN, Gerard. “Quem foi Dioniso?”, In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 355.

*mais vale retornar velozes
ao lugar de origem*¹⁰

Nietzsche afirmou que “o recolhimento é a característica dos gregos, que levam uma vida pública; a distração, a dos germânicos, que vivem para o privado”¹¹; isso significa que o espectador da tragédia antiga é justamente esse povo grego recolhido que tem, antes de qualquer outro, um talento para ouvir, que é ouvinte por excelência. Disto segue que a poesia lírica da qual se origina a tragédia ser justamente aquela que surge da expressão do canto ditirâmico. Na arte dionisíaca a massa atinge a excitação extática, ou seja, uma saída na direção de um mundo de encantamento e sensualidade. Assim, por efeito da exaltação da dor e do pavor, a massa sofre um esquecimento da individualidade, aliado a uma auto-renúncia ascética. No entanto a natureza ata, com sua força descomunal, cada um dos indivíduos e os faz sentirem-se unos.

Tanto a música dionisíaca quanto a tragédia são oriundas dessa vivência extática dos festins primaveris. Na música dionisíaca a natureza festeja de forma orgiástica, mas já na forma anterior do ditirambo a natureza almejava, através da dor e do pavor, o auto-esquecimento e o êxtase. A idéia trágica do culto dionisíaco é a da dissolução da individuação em uma outra ordem. No rito de iniciação ao culto báquico, o iniciado era abalado por imagens de pavor e tinha sua alma lançada para fora de si, transformando-se, assim, em outra pessoa. Este rito era um drama encenado sem platéia, num momento anterior ao estabelecimento do teatro como encenação, todos participavam num estado de êxtase pela vida em estado primevo. Uma crença geral no encantamento, sem nenhum prévio acordo ou disfarce. Nesse estado, Dioniso é o deus que liberta e transforma. Com cada um livre de si mesmo, e com os afetos modificados pelo estado

¹⁰ SÓFOCLES. *Édipo em colono*. Porto Alegre: L&PM, 2007, p. 108.

¹¹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 45.

arrebatador, acontecia o rompimento do principio de individuação, daí o enfraquecimento do indivíduo e o conseqüente reparo das forças da natureza.

Temos, então, a configuração clássica das artes na Grécia: Apolo passou a patrono das artes figurativas e Dioniso das não-figurativas, i.e., da música. Juntos, tornaram-se os deuses da arte trágica. A tragédia é a síntese dessas forças antitéticas segundo Nietzsche; na tragédia, o *apolíneo* e o *dionisíaco* conciliam as forças cegas e inexoráveis do destino que tudo destrói, e a intensidade máxima do que resiste ao destino, a figura do herói. Através da reconciliação desses dois princípios, a tragédia se transforma em drama artístico.

O apolíneo lançou o instinto superior, o dionisíaco, no rochedo da beleza, trazendo ao ditirambo, nesses dias de festins, o rigor da regra dramática, a permanência do material mítico, o número exato de atores e coreutas, e a moderação no fruir do rito ao deus Dioniso. E assim nasceu a tragédia Ática, da reconciliação entre esses dois princípios. A idéia da embriaguez dionisíaca sendo embelezada pela sobriedade do rigor formal apolíneo.

Através desta idéia principal, Nietzsche começa a construir o caminho que o levaria à sua filosofia do trágico. Munido desta interpretação da origem da tragédia, o autor discute vários temas, que aparecem em germe, nas preleções e, depois, em *O nascimento da tragédia*. Nosso trabalho é apontar de que maneira esse caminho teórico foi sendo construído na medida em que Nietzsche aprofundava seus estudos sobre os helenos. De alguma maneira, essa sua trajetória marca uma grande reavaliação da filologia como uma ciência dotada de objetividade histórica. É assim que devemos ler essas preleções, mostrando como elas estão inseridas em uma profunda crítica das interpretações clássicas da antiguidade.

Partiremos de dois aspectos presentes tanto nas preleções quanto em *O nascimento da tragédia*. O primeiro deles é a solução que Schiller cria para o problema da constituição do coro e que Nietzsche toma pra si. Para Schiller, o coro agia como uma muralha e também como o espectador ideal. O segundo aspecto, que toma uma parte significativa do texto das

preleções, é o da posição hierárquica dos três principais poetas trágicos da Grécia antiga com relação ao efeito trágico de suas obras. Neste ponto, Nietzsche aponta as tragédias-modelo como aquelas que possuíam o maior efeito trágico, como o *Édipo rei*.

Como complemento fundamental de nossa pesquisa, pensamos ser necessário empreender uma leitura rigorosa de alguns textos clássicos da dramaturgia antiga e moderna; entre eles, a tragédia de Schiller *A noiva de Messina*, cujo prefácio, “Sobre o coro na tragédia”, parece ter sido fundamental entre as leituras de Nietzsche. Da mesma maneira, a leitura de algumas tragédias gregas citadas por Nietzsche será de grande proveito para a explicitação dessa hierarquização exposta nas preleções no que toca aos grandes dramaturgos gregos. Por fim, faremos um cotejamento com as conferências preparatórias ao *Nascimento da tragédia (O drama musical grego, Sócrates e a tragédia e A visão dionisíaca do mundo)*, visto que esse conjunto de textos pode ser considerado o eixo de ligação entre as primeiras impressões de Nietzsche, destiladas em suas aulas, e o momento em que ele organiza seu primeiro livro, quando estabeleceu uma das maiores discussões da história da filosofia da arte contemporânea.

Referências

- NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- _____. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA*. Madri, Espanha: Alianza Editorial, 2007.
- _____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- ÉSQUILO. *Prometeu prisioneiro*. In: *Três tragédia gregas*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

EURÍPEDES. *Bacas*. São Paulo: Hucitec, 1995.

MONTINARI, M. “Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos ídolos”. In: *Cadernos Nietzsche* 3, Departamento de filosofia USP/Discurso Editorial, 1997.

_____. *A noiva de Messina*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.

FORMA E OBJETIVIDADE DA IDÉIA EM DESCARTES

ALLAN NEVES OLIVEIRA SILVA¹

Resumo: O objetivo do presente artigo é expor de que modo, em Descartes, a idéia subsiste enquanto composta de realidade formal e realidade objetiva, sendo que por realidade formal da idéia entende-se aquilo pelo qual a idéia é enquanto existente, isto é, um certo modo ou forma do pensamento, e por realidade objetiva entende-se o caráter próprio da idéia que consiste naquilo pelo qual ela é enquanto representação de coisas. Visto por estes conceitos, este artigo também apresenta de que modo o autor justifica a existência de realidade objetiva (conteúdo) na idéia, investigando de onde provém a causa desta, antes da prova da existência de Deus. Subsidiariamente, investigar-se-á como, antes da prova da existência de Deus, o mundo exterior está submetido à dúvida hiperbólica, e de que maneira, desse modo, as idéias, reconhecidas como imagens das coisas do mundo, possuem um conteúdo duvidoso frente ao que representam. Nesta investigação, observaremos que não haveria, assim, como conceber indubitável a realidade objetiva, tomando a causa desta como aquilo que provém do mundo exterior. A exposição desta questão é feita com especial ênfase à Terceira Meditação.

Palavras-chave: idéia, realidade objetiva, realidade formal, Descartes.

O presente artigo² expõe de que modo se articulam as noções de realidade formal e realidade objetiva da idéia na Terceira Meditação de Descartes, valendo-se do modo pelo qual Descartes justifica a existência da realidade objetiva na idéia investigando de onde provém a causa desta antes da prova da existência de Deus. Para tanto, o presente texto se divide em duas partes. A primeira esclarece, na terminologia cartesiana, os conceitos

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia

² O presente artigo cita as obras de René Descartes utilizando-se das *Oeuvres de Descartes* publicadas por Charles Adam e Paul Tannery. Citar-se-á desse modo Descartes: AT, número do volume em algarismos romanos, número da página em algarismos árabes.

de realidade formal e realidade objetiva, mostrando como estes conceitos se encontram no conceito de idéia, e de que maneira a idéia está relacionada, de modo causal, com o objeto que representa. Esta apresentação se põe de acordo com a formulação cartesiana do princípio de causalidade aplicado à realidade objetiva das idéias. A segunda parte compreende o questionamento de Descartes sobre não haver necessidade de nossas idéias, enquanto constituídas de realidade objetiva (conteúdo), possuírem uma causa nos objetos que representam; e como este questionamento se fundamenta enquanto investigação que pretende justificar a existência da causa das idéias na substância pensante, isto é, no espírito, investigação essa que se desenvolve anteriormente à prova da existência de Deus. A apresentação desta parte está inserida no contexto de investigação metafísica e construção analítica da Terceira Meditação.

O conceito de idéia em Descartes pode ser considerado como tendo um duplo caráter: é dado como sendo um *certo* “modo de pensamento”³ e também equivale a dizê-lo “*como* imagem de coisas”⁴. Enquanto “modo de pensamento”, a idéia provém do espírito, sendo um tipo de afecção ou modificação da substância pensante⁵. Este caráter da idéia faz com que todas as idéias representadas não se distingam entre si, uma vez que todas elas provêm do espírito⁶. Enquanto “imagem de coisas”, a idéia representa alguma coisa cuja causa não está nela. Este caráter permite com que as idéias se diferenciem entre si na medida em que cada uma delas representa

³ *MEDITATIO III*, AT, VII, 38.

⁴ “Entre meus pensamentos, alguns são *como as imagens das coisas*, e só àqueles convém propriamente o nome de idéia” *MEDITATIO III*, AT, VII, 37 (itálico meu). A tradução de “*imagens das coisas*” para “*imagens de coisas*” parece possuir uma diferença quanto ao compromisso ontológico, que pretendo evitar; ver para isso BEYSSADE, 1997, p. 38.

⁵ Este caráter de afecção ou modificação da idéia advém do próprio conceito de “modo” para Descartes: “Mas nós empregamos o termo modo quando nós estamos pensando de uma substância como sendo afetada ou modificada” (*PRINCIPIA PHILOSOPHAE*, primeira parte, art. 56, AT, VIII, 26).

⁶ *MEDITATIO III*, AT, VII, 40. Ver também *PRINCIPIA PHILOSOPHAE*, primeira parte, art. 17, AT, VIII, 11.

diferentes coisas. No entanto, estas coisas, que podem ser representadas, não são somente as coisas corporais ou sensíveis, isto é, coisas que provêm fora de mim⁷. Há ainda idéias que são próprias ou nascem com o espírito⁸ e outras que são criadas ou formadas pelo espírito.

O caráter duplo da idéia pode também ser terminologicamente dado pelos conceitos de realidade formal e realidade objetiva na idéia, sendo que o caráter da idéia enquanto “modo de pensamento” corresponde à sua realidade formal⁹, e o caráter da idéia enquanto “imagem de coisas” corresponde à sua realidade objetiva. Nesta medida, a realidade formal da idéia é o que a idéia é nela mesma enquanto idéia, isto é, um modo ou uma forma de pensar¹⁰; esta realidade não é o que permite distinguir as idéias umas das outras, mas é o que permite que se distinga a idéia, enquanto esse modo de pensamento, dos outros modos de pensamento. Já a realidade objetiva da idéia corresponde àquilo que nela é representação: “a entidade ou o ser da coisa representada na idéia”; esta realidade nas idéias possui diferentes graus de ser ou de perfeição¹¹, que advém dos diversos modos

⁷ Descartes procura deixar claro o caráter da idéia como “imagem de coisas” quando objeta contra Gassendi nas *Respostas às Quintas Objeções*: “No que dizeis a respeito das idéias, isto não tem necessidade de resposta, porque restringis o nome de idéia apenas às imagens pintadas na fantasia; e eu estendo-o a tudo o que concebemos com o pensamento” (AT, VII, 347). Cf. também *PRINCIPIA PHILOSOPHAE*, primeira parte, art. 48, AT, VIII, 22.

⁸ Como a idéia de Deus, *MEDITATIO III*, AT, VII, 51; e como os Axiomas ou Noções Comuns ou, ainda, Verdades Eternas: “[...] Quando reconheço que é impossível para qualquer coisa provir do nada, a proposição ‘Nada provém do nada’ é considerada [...] como sendo uma verdade eterna que reside no interior de nossa mente. Tais verdades são ditas noções comuns ou axiomas.” (*PRINCIPIA PHILOSOPHAE*, primeira parte, art. 49, AT, VIII, 23). Ver ainda *Respostas às Segundas Objeções*, AT, VII, 128.

⁹ O conceito de realidade formal, ao contrário do conceito de realidade objetiva, não se aplica somente às idéias, mas diz respeito a tudo aquilo que é enquanto existente, ou enquanto existe efetivamente ou atualmente; cf. *MEDITATIO III*, AT, VII, 41. Ver BEYSSADE In: *A dupla imperfeição da idéia segundo Descartes* p. 45.

¹⁰ *MEDITATIO III*, AT, VII, 41.

¹¹ “Ou realidade, essas palavras são sinônimas para Descartes” Cf. BEYSSADE, 1997, p. 46. *MEDITATIO III*, AT, VII, 40.

pelos quais as idéias representam as coisas¹². Dessa maneira, todas as nossas idéias são semelhantes entre si devido à realidade formal, mas diferem completamente devido à realidade objetiva. No entanto, essas duas realidades são aspectos inseparáveis na idéia¹³. Atentemos para a realidade objetiva da idéia.

Descartes afirma em suas *Respostas às Primeiras Objeções* que o ser objetivo ou realidade objetiva de uma idéia é o próprio ser ou entidade da coisa existente de modo formal ou atual, isto é, de modo efetivo, fora do espírito, e que está na idéia objetivamente. Em outras palavras, explicita Descartes, ser objetivo “significa simplesmente ser no intelecto da maneira que os objetos normalmente são fora dele”¹⁴. A diferença entre os graus de ser, ou de realidades objetivas, nas idéias possibilita a formulação de uma relação causal entre isto que é conteúdo na idéia e isto que é o objeto representado por ela. A aplicação dessa formulação se dá em vista do princípio de causalidade, estabelecido por Descartes como um axioma segundo o qual todo efeito possui necessariamente uma causa, e, assim, que uma coisa mais perfeita, com mais realidade, não pode ter como causa algo menos perfeito do que esta. Este princípio, além de ser aplicado aos efeitos que tem por realidade a formal ou atual, como, por exemplo, quando se observa a sucessão existente de causa e efeito na natureza, aplica-se também às idéias, às quais são necessariamente tidas como efeitos de algo¹⁵, e que possuem por realidade a objetiva. A relação causal se expressa por meio de

¹² “Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes.” *MEDITATIO III*, AT, VII, 40.

¹³ Cf. BEYSSADE, 1997, pp. 37-38.

¹⁴ DESCARTES, *Respostas às Primeiras Objeções*, AT, VII, 101: “Por isso eu quero dizer que a idéia de sol é o sol mesmo existindo no intelecto – não é claro formalmente existindo, como ele existe nos céus, mas existindo objetivamente, i. e., na maneira pelo qual os objetos normalmente são no intelecto”.

¹⁵ A designação da idéia como um efeito necessário de alguma causa é feita partindo da própria definição da realidade objetiva que a compõe. A realidade objetiva é um

uma correspondência entre a realidade objetiva da idéia e a realidade formal ou atual (existente) do objeto representado, sendo que a realidade formal dos objetos é a causa da realidade objetiva das idéias¹⁶. Desse modo, toda realidade objetiva que representamos em nossas idéias *tem que* ter uma causa, eficiente ou total, sendo que esta causa possui, em si, o seu efeito formalmente ou eminentemente¹⁷; em outras palavras, a realidade objetiva das idéias está de maneira formal ou eminente nos objetos representados por elas, que são sua causa. Antes de prosseguir, é necessário esclarecer as expressões “tem que”, “formal” e “eminente”.

O uso da expressão “tem que”, na passagem acima, expressa, em Descartes, a necessidade de todo conteúdo da idéia, ou seja, de toda a realidade objetiva da idéia, ter uma causa, como exposto acima, pois é impossível que algo provenha do nada, isto é, não é possível que algo tenha como causa o nada; de acordo com o Axioma III, *Segundas Respostas*: “Nenhuma coisa, ou perfeição alguma dessa coisa atualmente existente, pode ter o *Nada*, ou uma causa não existente, como a causa de sua existência”. A causa das idéias, por sua vez, como é dela que provém um efeito, deve conter em si o seu efeito, no caso, a realidade objetiva das idéias: ou formalmente, ou eminentemente. Os objetos das idéias contêm formalmente o seu efeito, as idéias, quando a realidade destas idéias consta-se nos objetos no mesmo grau de que como os representamos. Por outro lado, a causa contém eminentemente o seu efeito, quando no efeito (nas idéias) não está representada a causa (os objetos das idéias) como tal.

ser na idéia distinta de seu modo de ser próprio (sua realidade formal). Daí, deve necessariamente ter sido colocada nela por uma causa que não é ela. A composição da natureza da idéia como possuidora de realidade objetiva traça um dos aspectos de sua imperfeição, sempre causada por algo mais perfeito exterior a ela; BEYSSADE, 1997, p. 43-44.

¹⁶ *MEDITATIO III*, AT, VII, 41: “Ora, a fim de que uma idéia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra, *ela o deve, sem dúvida, a alguma causa*, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta idéia contém realidade objetiva”. (itálico meu). Ver também Axioma V, AT, VII, 165.

¹⁷ Sobre as noções de *formalmente* e *eminente*, ver Definição IV: AT, VII, 161.

Nessa medida, a relação causal da idéia com o seu objeto representado ocorre de tal modo que a realidade objetiva de uma idéia tem que ter necessariamente uma causa, na qual se “encontra *ao menos* tanta realidade formal quanto esta contém de realidade objetiva”¹⁸. Entretanto, a realidade objetiva de uma idéia pode não ter como sua causa diretamente a realidade formal do objeto que ela representa, mas pode ocorrer que a sua realidade objetiva provenha de outras realidades objetivas de outras idéias.

Uma vez esclarecido de que modo a realidade objetiva e a realidade formal está na idéia e como o princípio de causalidade é aplicado à realidade objetiva, é necessário explicitar qual é o contexto do processo de investigação em que se encontra o *cogito* na Terceira Meditação.

Na Terceira Meditação, Descartes afirma que todas as coisas que ele recebeu e admitiu como certas até então, foram reconhecidas depois como duvidosas e incertas. A dúvida hiperbólica, estabelecida na Primeira Meditação, impede o *cogito* de associar suas idéias aos objetos que representam¹⁹. A enunciação da idéia visando a correspondência desta com o que ela representa enquanto exterioridade ontológica é por isso rejeitada; isto é, a idéia mesma é distinguida de um outro modo de pensar: o juízo²⁰. A partir desta distinção, o *cogito* pode investigar as idéias mesmas, que são reais e existentes no espírito em seu duplo caráter, e estabelecer se a realidade objetiva destas idéias possui suficiente grau de ser ou perfeição

¹⁸ *MEDITATIO III*, AT, VII, 42 (itálico meu). Nesta passagem, a expressão “ao menos” indica uma das imperfeições da idéia. Cf. BEYSSADE, 1997, p. 47-48.

¹⁹ GUÉROULT, 1968, p. 155-157: “Produz-se, em consequência, uma oscilação entre o fato e o direito, entre a certeza do fato de que sou quando penso e a dúvida absoluta que mantém de direito a hipótese de Deus enganador. [...] Assim, enquanto o *cogito* constitui o único ponto de apoio para a ciência, [...] é impossível, pois, desde que meu espírito deixa de fixar-se no *cogito* para se dirigir alhures, este ponto de apoio se abisma na noite da dúvida universal, arrastando consigo toda a cadeia das razões”.

²⁰ ALQUIÉ, *A Filosofia de Descartes*, p. 72: “A exterioridade que atribuo às coisas implica uma espécie de distância entre a realidade afirmada e a minha afirmação; na verdade, encontro-me apenas perante idéias, que, representando as coisas, não contém a existência que afirmo ao avaliar seu objeto real.”

para se referirem necessariamente a um objeto exterior existente, superando a dúvida hiperbólica. Ademais, o esforço da busca para superar a dificuldade inicial de Descartes, a saber, a problemática de atribuir o princípio de causalidade ao conteúdo das idéias frente à dúvida hiperbólica em vista da exterioridade ontológica, é delineada de tal modo na Terceira Meditação que propõe resumir em duas questões a resolução desta dificuldade: 1- se há um Deus e, se houver, 2- se ele pode ser enganador.

Partindo dessas considerações, se nenhuma coisa exterior ao espírito existe até que se prove a existência de um Deus veraz, e, mesmo assim, o espírito possui algumas idéias cuja causa aparentemente não se encontra nele, de onde provém a causa dessas idéias enquanto compostas de realidade objetiva? Não pode ser do nada, como vimos.

A questão exposta, a saber, de onde provém a causa da realidade objetiva das idéias que representam objetos exteriores ao espírito, é investigada na medida em que Descartes examina diversos gêneros de idéias, em vista de buscar se há alguma que se possa atribuir necessariamente, como sua causa, algo fora de mim. A reflexão do *cogito* acerca de buscar uma exterioridade ontológica pelas idéias, que se desenvolve mediante dúvida hiperbólica, produz a metodologia de somente atribuir valor objetivo às idéias que possuem tal perfeição que ultrapasse o modo de ser, i.e., a realidade formal, do espírito²¹. Isso, pois, implica dizer que idéias cuja realidade objetiva seja finita e imperfeita só podem ser designadas pelo espírito como possuindo uma existência exterior possível e não necessária.

Examinando diversos gêneros de idéias, sobre as idéias de coisas corporais, diz Descartes, não há nada nelas que não pareça provir do espírito. Ademais, há pouca coisa que se pode conceber de modo claro e distinto²²,

²¹ Cf. ALQUIÉ, 1980, p. 83: “Descartes decide enumerar as suas idéias, considerar com atenção cada uma delas, na esperança de encontrar uma de que ele próprio não possa ser causa, idéia que, dessa vez, poderia ser tomada como sinal autêntico da minha passividade perante um ser diferente do meu.”

²² “Chamo uma percepção de ‘clara’ quanto ela está presente e acessível à mente atenta [...]. Chamo uma percepção de ‘distinta’ se, como também sendo clara, é tão

como a grandeza ou a extensão em comprimento, largura e profundidade ou o movimento ou a modificação dos corpos entre si, aos quais se pode incluir a substância, a duração e o número. Quanto às qualidades sensíveis das coisas corporais que se representam na idéia, como o calor, o frio, os sabores, as cores e os sons, estão no espírito de tal modo obscuro e confuso, que “ignoro mesmo se são verdadeiras ou falsas e somente aparentes”²³. Por exemplo, as idéias de calor e de frio são tão obscuras e confusas que não se pode discernir se o frio é somente privação de calor ou o calor, uma privação do frio²⁴.

Desse modo, o que se pode ter de claro e distinto das idéias corporais é tirado de idéias que há no espírito, como substância, duração, número. Quanto às outras qualidades de que as coisas matérias se compõem, como a extensão, a figura, o movimento, elas não estão em mim formalmente, mas podem estar eminentemente. A realidade objetiva das idéias sensíveis é, por isso, finita e imperfeita, e isso é suficiente, dado a metodologia cartesiana, para não conceder à realidade objetiva destas qualquer valor objetivo, que comporia o estatuto ontológico da exterioridade do conteúdo para a causa. Isso porque, assim, o conteúdo das idéias sensíveis pode derivar de outras idéias que já estão no espírito. E, como a realidade objetiva das idéias que representam objetos sensíveis pode ser composta de outras idéias mais simples que o espírito possui, a existência do mundo enquanto causa dessas idéias é designada como possível e não necessária.

rigorosamente separada de todas as outras percepções, que ela contém consigo mesma somente o que é claro” (*PRINCIPIA PHILOSOPHAE*, primeira parte, art. 45, AT, ²³*MEDITATIO III*, AT, VII, 43. Ver também *PRINCIPIA PHILOSOPHAE*, primeira parte, art. 66, AT, VIII, 32.

²⁴ A causa dessas idéias para Descartes só podem ser atribuídas ao espírito; Cf. *MEDITATIO III*, AT, VII. VIII, 21).

Referências

DESCARTES, René. *OEUVRÉS DE DESCARTES*. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. 12 vol. Paris: Léopold Cerf. 1904.

ALQUIÉ, Ferdinand. *A filosofia de Descartes*. Porto, Editorial Presença, 1980.

BEYSSADE, Michelle. “A dupla imperfeição da idéia segundo Descartes”. In: *Analytica*, v. 2, n. 2, 1997.

GUÉROULT, Martial. *DESCARTES SELON L'ORDRE DES RAISONS Vol. I*. Paris: Aubier, 1968.

O AMOR, A ERÓTICA E AS MANIAS DIVINAS NO *FEDRO* DE PLATÃO

ANA ROSA LESSA LUZ¹

Resumo: O Fedro é um diálogo dedicado à exaltação do amor que se alimenta diretamente da contemplação da idéia de Beleza. É efetivamente o primeiro diálogo platônico passado distante da Polis, representando o desprendimento dos limites e das muralhas que a entornam; como forma de demonstrar que cada vez mais as divindades campestres (Ninfas) estão a influenciar o Logos socrático, estando este tomado de um rigor racional que parece ceder à liberdade maior da poesia (Ninfolépsia). O discurso construído por Sócrates faz um desvelamento dos efeitos, na alma de cada jovem, ao culto das divindades, relata a importância das loucuras (manias) divinas, afirmando que estas são a causa dos maiores bens para os homens e incitando a sua respectiva importância, dentro e fora do mundo da Polis. Como por exemplo à relevância da loucura das Musas para os poetas e na juventude em particular; a origem sobrenatural da poesia e dos efeitos benéficos que a mania das musas provoca nas almas inspiradas pela divindade. A obra é tomada com total formalidade e beleza, quando o foco volta-se à erótica grega – a quarta loucura divina, direcionada ao deus EROS (amor). O Eros é descrito tal como um desejo total, uma aspiração luminosa, o impulso original levado a sua mais alta potência; à extrema pureza que é a extrema exigência de unidade. Assim, o impulso supremo do desejo condiz com aquilo que é o não-desejo. A dialética de Eros, introduz na vida algo totalmente estranho aos ritmos da atração sexual, um desejo que não decrece jamais, que nada mais pode satisfazer, porque só deseja abraçar o todo.

Palavras chave: Sexualidade, Eros, Mania, Beleza.

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Na leitura da carta de Lísias, Fedro conceitua a Eros como a irracionalidade da paixão, o amor visto como uma doença, em que aqueles tomados por ele, são os primeiros a admitir o estado de insensatez e uma incapacidade de auto-domínio. Onde o amante é arrebatado pela Mania que o assola diante do Belo², fazendo-o agir imprudentemente; a sair de si. Em contrapartida, argumenta que o homem que não é dominado pela paixão, se iguala aos que se esquecem dos próprios interesses e, ao prazer imediato; calmo e calculista.

Fedro enfatiza, no relato do discurso de Lísias, que os amantes oferecem uma afeição efêmera, aquela que quando acalmado o desejo, fazem os amantes arrumarem um pretexto para romper com o amado. Nesse caso, o jovem que ama de verdade, pode ser prejudicial ao seu amado; pois após a satisfação dos seus desejos imediatos, ele abandona seu amado e arrepende-se de suas promessas; enquanto que o não-apaixonado, por aproximar-se desinteressadamente; sem desejos sexuais, estabelece uma relação duradoura com seus respectivos amados. O amante apaixonado procurará obter do amado o máximo de prazer. Ele odeia tudo o que lhe é superior e ama tudo o que não lhe opõe resistência. Para satisfazer os seus desejos, ele procura um jovem de poucas virtudes; pois acentuando suas deficiências, tem menos riscos de perder seus prazeres momentâneos – a fraqueza espiritual do amado permitirá ao amante exercer o seu domínio tirânico.

Os que não se apaixonam, são descritos como os mais capazes de demonstrar gratidão, de dividir com o amado, não só o gozo da juventude, mas os haveres da velhice; de oferecer uma amizade linear ao longo da

²O belo é descrito como um resplendor de intenso clarão, através do qual a realidade mais elevada e soberana, causa na alma o amor: a luminosa essência que o fez nascer e elevar ainda mais, conduzindo a alma ao longínquo princípio de todo o conhecimento. Expressa a relação universal e fundamental existente entre todas as coisas, tanto na dimensão inteligível, quanto na do sensível; como o grande mediador que garante a total ligação entre o mais próximo e o mais distante, num universo que há comunidade entre todos os seres.

vida – o amado deve favorecer aquele que não lhe tem amor, aquele que não o faz ceder às instâncias do real amante. Para Sócrates, o amado e o amante têm de receber vantagens recíprocas da relação.

A teoria de Lísias, equipara a Eros a “um desejo animal que ultrapassa as considerações prudentes da moralidade convencional”³; diferindo-se da teoria socrática em que esta é um desejo excessivo de prazer na beleza do corpo, levado para além dos limites da convicção racional⁴.

Na primeira refutação socrática à teoria de Lísias, ele a denomina “demoníaca”. Critica a dificuldade de Lísias de discorrer longamente sobre um determinado assunto e ao talento em conseguir falar de uma mesma idéia, “com elegância”⁵, de várias formas diferentes. Enfatiza que tal discurso aponta para presença de uma moralidade do amor, calcada no senso-comum e nos saberes não-filosóficos, sendo uma peça bem trabalhada, mas carente de umnexo causal entre as partes constituintes. Segundo Sócrates, esta deveria ser constituída por um todo artisticamente considerado, no qual as partes estejam em perfeita sincronia umas com as outras e com a idéia do conjunto.

Após a crítica estabelecida, Fedro instiga-o a dizer que ele seria capaz de proferir um discurso melhor sobre tal relação, de forma a refutar Lísias, em absoluto.

Sócrates diz que tal concepção de Eros, encontra-se privada a apreensão da beleza moral e intelectual da contemplação final da própria beleza, enfatizando a independência entre o desejo e o prazer; o que torna a convicção de Lísias tendenciosa ao que seria melhor. Já a teoria socrática, o Eros toma forma de um excesso, sendo o ato de auto-domínio, um refreio aos excessos da paixão. Pois o amante (dominado pela paixão) é escravo do prazer; vê o amado como uma coisa, um joguete – “É um governado que

³ CORNFORD. F.M. *PRINCIPIUM SAPIENTAE*, p.114 – 1.25.

⁴ CORNFORD. F.M. *PRINCIPIUM SAPIENTAE*, p.114 – 1.21.

⁵ PLATÃO. *Fedro*, p.42 (235 a).

quer governar” (238e – 239^a). O amor é o desejo pelo Belo, tornando-se necessário fazer uma distinção entre o desejo do prazer (instintivo e estranho à razão) e o desejo ao que é melhor (resultado da reflexão). O *domínio-de-si* corresponde ao amor submetido à ordem e à medida, que incide numa perfeita reciprocidade; onde o amado torna-se amante (sujeito do amor).

O amor sem o *domínio-de-si*, sem ponderação, é o amor das almas desmesuradas, entregues à avassaladora paixão, sem continuidade ou asas. A reciprocidade da relação entre amado e amante, infere na visão da imagem da verdade – do primeiro sobre o segundo – e da beleza, sendo ela mesma a idéia que resplandece entre todas as idéias. Ele vê no que realmente ama, o verdadeiro ser do seu amor. Não é, portanto, o amor que segue quem ama, e sim quem ama é que “extra-ilumina” o verdadeiro ser do amado⁶. Afirma, ainda, que não existe só um tipo de Mania – espécie de exaltação; delírio; possessão divina; excitação exagerada que toma os homens, fazendo-os capazes de realizar ações excepcionais.

O entusiasmo que toma Sócrates, o faz proferir um elogio ao amor-delírio, da arte divinatória, profética, ao delírio iniciático; sendo este uma espécie de paixão extra-corpórea que leva os homens para fora de si, liberando-os em direção à beleza. Afirma ainda, que não existe só um tipo de Mania, e que toda Mania advém dos Deuses, sendo cada uma delas, específica a uma divindade: Apolo (adivinhação e premonição), As Musas (poética), Dionísio (*frenesis*) e Eros (erotismo) –, e que esta seja má, incitando quatro espécies de loucuras divinas, que são dádivas do céu e causa dos maiores bens.

A primeira loucura, consiste no Estado de Transe; inspiração mântica das Sacerdotisas nos Oráculos de Delfos – dádiva de Apolo recebida pela alma a partir do sono; quando o corpo morre e alma encontra-se preparada para revelação plena da sabedoria. As Sacerdotisas, possuem o dom da premonição (passado, presente, futuro), quando possuídas pelos deuses.

⁶ PESSANHA. J.A. Motta, *Platão: As várias faces do amor*, p.89 – 1.16/17.

A segunda loucura, é a dádiva de Dionísio, que é a adivinhação que diz respeito ao passado e ao presente, diretamente vinculados à Loucura Profética. A inspiração dionisíaca é contagiante, uma vez entre nós, é capaz de espalhar a Frenesis – as mulheres são tomadas por um furor que as levam a embebedar-se, a cantar e às praticas sexuais.

A terceira, é Loucura de Possessão pelas Musas, quando as Deusas se apoderam de uma alma virgem e delicada, inflamando-a de êxtases (*frenesis*) no canto e na poesia. As mulheres rememoram o tempo passado para cultuar as atitudes heróicas e desvendar a origem do mundo e o nascimento dos Deuses poetas.

A quarta é a Loucura da **EROS**, aquela que se apodera dos apaixonados; que arrebatados pela beleza, acredita caminhar à ‘verdade eterna’ – pois o que impulsiona é o desejo; a Eros, que não consiste numa força mecânica; sendo o amor uma forma empírica de pensamento que leva o homem a filosofar e proferir discursos (logos), rompendo com as medidas puramente físicas. Eros é considerado um deus que se apodera dos homens, provocando neles a visão e a rememoração não só da beleza, o mais alto objeto do mundo inteligível, mas de todos os objetos inteligíveis vistos anteriormente pela alma.

Eros é um deus, que empresta aos homens seus olhos, tornando-os temporariamente divinos⁷; sendo concebido como exigindo do amante a entregar-se ao transe erótico - apesar de não ser responsável pela finalidade restrita de encarnar o desejo puramente sexual. Há uma contínua satisfação erótica do amor corporal narcisista para o amor corporal a outros, para o amor das belas ocupações, e para o amor dos belos conhecimentos. A procriação espiritual é tanto quanto a procriação corporal, a obra de Eros; e a legítima e verdadeira ordem da polis é tão erótica como a legítima e verdadeira ordem do amor.

⁷ O amante vê o outro como a divindade vê; pois Eros provoca uma dissolução total do seu Eu e do Outro, permitindo que o Outro não seja mais um limite, nem físico nem espiritual para sua passagem – o amor é justamente onde não há nem Outro nem Eu.

O delírio do amor, então, nasce da rememoração da beleza refletida no amado, provocando uma série de sensações físicas no amante: estremeção, emanação de um calor incomum, revigorando e fazendo crescer as asas ‘empedernidas’ da alma – o desejo do amante é tão pleno que transborda para o amado. A pureza do comportamento erótico que incidia no relacionamento entre amado e amante consiste, não na exclusão do contato sexual⁸, mas em aspectos espirituais que eram raros nas relações entre homens e mulheres. Sendo o amor entre pessoas do mesmo sexo uma produção de ordem e beleza em seus comportamentos, e não um desvio da verdadeira sexualidade.

O amor, dentre a erótica grega, não era diferenciado por sexo – não havia uma demarcação de quem se deveria amar. Tais como os homens e as mulheres, podiam desejar-se com uma mesma intensidade; com um mesmo apetite. Os ‘homens’ eram desejados e considerados belos, independentemente do seu sexo. Visava-se o ato do desejo em si, a pura realização dos prazeres sem discriminação.

Nos Banquetes, os homens são instigados a aflorarem seus prazeres e desejos para que ao sair dali, pudessem desfrutá-los com suas mulheres ou rapazes. Tais prazeres eram desfrutados com um único homem, ou uma única mulher sem diferenciações de desejos – buscava-se o outro como ‘um’, não haviam apetites distintos.

A experiência com outros homens era invariável, progredindo por gerações. O mesmo desejo que era atribuído às demais coisas (de diferentes demandas); sendo o apetite guardado para aquele que se demonstrava mais Belo e Honrado, tendo uma conduta particular quando direcionado as pessoas de mesmo sexo (homens) – havia uma estilística própria quando o desejo se referia ao amor relacionado a uma mulher.

⁸ A realização do verdadeiro amor, consiste na conexão dos amantes com o verdadeiro objeto do amor, a beleza ela mesma, não descarta o desejo sensual, já que depende do sucesso seguinte para sua realização.

O Eros, então, toma forma do desejo pelo Belo; a beleza contemplada além da visão clara e real; o amor pelo conhecimento e pela sabedoria, que incide para além do tempo presente e da experiência terrena. É a tradução de um modo de experiência que traz consigo duas naturezas do homem: a do “eu” divino e a do animal aprisionado. Pois está enraizado naquilo que o homem compartilha com os outros animais: o impulso sexual.

Ao passar por temas essenciais, intrínsecos às Manias, podemos concluir que a concepção do significado da Eros (amor), em sua totalidade e abrangência, vai além de uma paixão sexual e de uma composição poética; envolve todo o desejo; uma vontade de se obter aquilo que é verdadeiramente Bom (como um homem virtuoso, adequado à sua natureza e função).

Referências

- CORNFORD, F.M. *PRINCIPIUM SAPIENTAE*: As origens da filosofia grega. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouse Gulbenkian, 1989.
- DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- FOCAULT, Michel. *História da sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FRANCO, Irley. *O Sopro do Amor: Um comentário do discurso de Fedro no Banquete de Platão*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006.
- PESSANHA, J.A. Motta. *Os Sentidos da Paixão – Platão: as várias faces do amor*. Funarte: Núcleo de Estudos e Pesquisa. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará. 1975.
- PLATÃO. *O Banquete*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

TEORIA DO CONHECIMENTO EM TOMÁS DE AQUINO: A NECESSIDADE DA AÇÃO DOS SENTIDOS EM *SUMA DE TEOLOGIA* I^a, 84

ANDRÉ DE DEUS BERGER¹

Resumo: Inserido no ambiente universitário do século XIII do ocidente cristão, Tomás de Aquino lança-se à linha de frente dos debates de sua época, propondo uma crítica ao que chamará de platonismo e às leituras por ele consideradas errôneas de Aristóteles. Um de seus alvos é a consideração sobre o intelecto agente e o ato de inteleção. Em *Suma de Teologia* I^a, 84, o autor descreve o funcionamento deste ato, situando seu início na impressão causada pelos sensíveis nos sentidos, e o papel do intelecto agente para a formação do conhecimento.

Palavras chave: Conhecimento; Inteleção; Sentidos; Tomás de Aquino (1225-1274)

Nos artigos finais de *Suma de Teologia* I^a, 84 (doravante citada *ST*), o autor estabelecerá os motivos pelos quais se deve considerar que, quanto ao conhecimento dos sensíveis que lhe são inferiores, a alma conhece pelo intelecto utilizando os sentidos para deles retirar a “matéria da causa” do conhecimento², qual seja, a natureza das coisas sensíveis que é seu próprio objeto³.

De acordo com a declaração tomasiana, o homem conhece o mundo, no estado da vida presente, através da comparação com os sensíveis, o que se verifica no próprio estabelecimento da ciência natural, cujo fim é o que

¹ Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília. andredb@bol.com.br. Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira.

² *ST* I^a, 84, 6 *Respondeo*.

³ *ST* I^a, 84, 7 *Respondeo*.

se apresenta de acordo com o sentido, formulada através do juízo sobre as coisas naturais. Isto pode ser verificado, pois a falta de um sentido acarreta a falta de ciência deste sentido, o que acaba por impedir o juízo perfeito do intelecto ⁴.

Os sentidos propiciam o primeiro hábito do intelecto que é a inteligência. É por meio desta virtude que é disposto ao intelecto o conhecimento dos princípios, uma vez que o que é verdadeiro pode ser conhecido por dedução ou evidentemente por si, e no último caso, desempenha o papel de princípio ⁵. No caso das verdades que são deduzidas e concluídas, há um movimento da razão que pode apontar para conclusões provisórias ou absolutas, recebendo o nome de ciência no primeiro caso e de sabedoria no segundo. A ciência é o hábito das conclusões deduzidas dos princípios, e depende da inteligência que é o hábito dos princípios. A sabedoria se coloca hierarquicamente acima delas, julgando tanto a inteligência e seus princípios quanto a ciência e suas deduções ⁶.

O tema da aquisição da ciência da natureza pelo intelecto perpassa todo o corpo de *ST I*^a, 84; é por sua própria ocorrência que se evidencia a

⁴ *ST I*^a, 84, 8 *Respondeo*.

⁵ GILSON, 1944, p. 365: “La connaissance immédiate des principes au contact de l’expérience sensible est le premier habitus de l’intellect et sa première vertu; c’est la première disposition permanente qu’il qu’il contracte et la première perfection dont il s’enrichit; on appelle donc intelligence, la vertu qui habilite l’intellect à la connaissance des vérités immédiatement évidentes, ou principes.”

⁶ GILSON, 1944, pp. 365-366: “Si nous considérons, d’autre part, les vérités qui ne sont pas immédiatement évidentes, mais déduits et conclus, elle ne dépendront plus de l’intellect, mais de la raison. Or, la raison peut tendre à des conclusions qui soient dernières dans un certain genre et provisoirement, ou bien elle peut tendre à des conclusions qui soient absolument les dernières et le plus hautes de toutes. Dans le premier cas, elle prend le nom science; dans le second, elle prend le nom de sagesse (...). La science, habitus des conclusions que l’on déduit des principes, dépend de l’intelligence, qui est l’habitus des principes. Et science aussi bien qu’intelligence dépendent l’une et l’autre de la sagesse, qui les contiente et les domine, puisqu’elle juge de l’intelligence et des ses principes comme de la science et de ses conclusions (...).”

função dos sentidos no que concerne à intelecção das coisas sensíveis. Vejamos como isso ocorre:

No argumento em sentido contrário de *ST I^a*, 84, 1: “Se a alma conhece os corpos pelo intelecto”⁷, o autor afirma que a ciência está no intelecto, e se o intelecto não conhece os corpos não há ciência da natureza, que trata do corpo mutável⁸. Esta ciência se caracteriza pelo conhecimento do movimento e da matéria, e pelas explicações pelas causas motoras e materiais⁹, apreendidas pelas operações sensitivas.

Na pergunta de *ST I^a*, 84, 3, sobre o conhecimento das coisas materiais ocorrer na alma por espécies naturalmente introduzidas nela¹⁰, a resposta será obtida após a argumentação de que a falta de algum sentido acarreta a falta de ciência apreendida por aquele sentido, como no caso do cego de nascença, que não pode conhecer as cores, e a conclusão é a de que “(...) a alma não conhece o que é corporal por espécies naturalmente introduzidas.”¹¹.

Verificamos que a objeção se dá em relação a uma teoria dita como de Platão, que nos remete ao problema da união da alma com o corpo. Para sua resolução, Tomás apóia-se em uma declaração anterior da própria *Suma* (o sexto argumento de *ST I^a*, 76, 1¹²), cujo postulado é o de ser da natureza da alma unir-se ao corpo, o que o habilita propor que seria incoerente que uma outra operação que lhe é natural – o inteligir – seja impedido por algo que é da sua natureza¹³.

⁷ *ST I^a*, 84, 1.

⁸ *ST I^a*, 84, 1 *Sed Contra*.

⁹ *ST I^a*, 84, 1 *Respondeo*

¹⁰ *ST I^a*, 84, 3.

¹¹ *ST I^a*, 84, 3 *Respondeo*.

¹² *ST I^a*, 76, 1, *Ad 6m*: “Quanto ao 6º, deve-se dizer que convém à alma, em si, estar unida ao corpo, como ao corpo leve manter-se suspenso no ar. O corpo leve permanece leve ao separar-se de seu lugar natural, guardando, contudo, a aptidão e a inclinação para voltar-se a ele. Da mesma forma, a alma humana conserva seu ser quando é separada do corpo, mantendo uma aptidão, inclinação natural a se unir com ele.”

¹³ *ST I^a*, 84, 3 *Respondeo*.

A proposta de que a carência de um sentido acarreta a falta de ciência dos sensíveis deste sentido aparece novamente no argumento em sentido contrário de *ST I^a*, 84, 4¹⁴. O questionamento: “Se as espécies inteligíveis advêm à alma a partir de certas formas separadas.”¹⁵, receberá uma resposta negativa que aponta a necessidade da união da alma com o corpo por uma questão operacional¹⁶. Na resposta ao primeiro argumento inicial deste artigo, Tomás se apoiará em Dionísio pra propor que a ciência é adquirida através da forma das coisas sensíveis, pela ocorrência de uma participação nas espécies pelo intelecto¹⁷.

Merece atenção o corpo da resposta de *ST I^a*, 84, 5, sobre a possibilidade do conhecimento das coisas materiais se dar pelas razões eternas¹⁸. Neste artigo Tomás realizará uma leitura de Agostinho para postular dois modos pelas quais se dá o conhecimento de algo. O primeiro é reservado aos bem-aventurados, que “(...) vêem a Deus e tudo nele (...)”¹⁹. O outro modo é o apropriado ao estado da vida presente, e por ele é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, pois participa delas. As declarações agostinianas serão interpretadas como reforço a uma posição em favor da necessidade da intermediação dos sensíveis para termos ciência das coisas, além da luz intelectual presente na alma que garante a participação nas razões eternas²⁰.

Ao responder a pergunta de *ST I^a*, 84, 6: “Se o conhecimento intelectual é recebido das coisas sensíveis.”²¹, o Aquinate recorrerá, para uma resposta positiva, a proposição dita por ele de Aristóteles, de que o intelecto realiza uma operação sem comunicação com o corpo. Esta operação é aquela pela qual o intelecto agente entende as imagens recebidas pelos

¹⁴ *ST I^a*, 84, 4 *Sed Contra*.

¹⁵ *ST I^a*, 84, 4.

¹⁶ *ST I^a*, 84, 4 *Respondeo*

¹⁷ *ST I^a*, 84, 4 *Ad Im*.

¹⁸ *ST I^a*, 84, 5.

¹⁹ *ST I^a*, 84, 5 *Respondeo*.

²⁰ *ST I^a*, 84, 5 *Respondeo*.

²¹ *ST I^a*, 84, 6.

sentidos, chamadas fantasias, voltando-se a elas para abstraí-las. Portanto, se pode dizer que a operação intelectual é causada pelos sentidos, que lhe fornece a matéria da causa ²².

É pelo exposto acima que a pergunta de *ST I*^a, 84, 7 sobre a possibilidade de o ato intelectual se dar sem a volta do intelecto às fantasias ²³, terá uma resposta negativa. No estado da vida presente o intelecto nada pode entender se não se voltar às fantasias, uma vez que o sentido e a imaginação, que causam as fantasias, são os responsáveis pela apreensão das coisas no particular, única maneira de o intelecto se deter sobre a quiddidade delas que é seu objeto próprio de conhecimento ²⁴.

O que resta à pergunta de *ST I*^a, 84, 8: “Se o juízo do intelecto é impedido pela ligadura dos sentidos”²⁵, é uma resposta positiva. O autor se apoiará em sua leitura de Aristóteles para propor que, se os sentidos forem ignorados, não existe a possibilidade de conhecimento a respeito das coisas naturais. O problema gerado por tal ocorrência é o da impossibilidade de reconhecimento do mundo, uma vez que segundo o Aquinate, tudo o que o homem entende é conhecido por comparação com as coisas sensíveis naturais por conta de sua atual condição de existência; ser um conjunto de alma e corpo, o que nos remete ao objeto próprio e proporcionado do conhecimento humano: “(...) a natureza da coisa sensível.”²⁶ Se os sentidos ficarem bloqueados, o intelecto não tem como voltar-se a seu objeto próprio de conhecimento, o que impossibilita a ocorrência de algum juízo perfeito de sua parte²⁷.

Para Tomás, o acesso ao conhecimento se dá por um juízo negativo, a partir das noções advindas dos sensíveis, que permite apenas a elaboração de definições descritivas (NASCIMENTO, 2006: p. 35-36). Por ocasião disto,

²² *ST I*^a, 84, 7 *Respondeo*.

²³ *ST I*^a, 84, 7.

²⁴ *ST I*^a, 84, 7 *Respondeo*.

²⁵ *ST I*^a, 84, 8.

²⁶ *ST I*^a, 84, 8 *Respondeo*.

²⁷ *ST I*^a, 84, 8 *Respondeo*.

verificamos a necessidade do intelecto voltar-se aos dados recebidos pelas operações sensitivas, única maneira possível ao homem, por sua condição no estado da vida presente, estabelecer parâmetros que lhe permitem ordenar o mundo.

Referências

Versões da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino:

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2ª Edição Bilíngüe, 9 volumes. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Suma de Teologia*. [Primeira parte, Questões 84-89]. Ed. Bilíngüe. Trad. C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006.

GILSON, E. *LE THOMISME. INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN*. Cinquième Édition Revue et Augmentée. Paris: Vrin, 1944.

HENLE, R. J. “A teoria do conhecimento humano de Platão”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. [Primeira parte, Questões 84-89]. Edição Bilíngüe. Trad. C. A. R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006, pp. 52-71.

LIBERA, A de. *A Filosofia Medieval*. Trad. D. D. Machado & N. Campanário. São Paulo: Loyola, 1998.

ARISTOFÁNES E AS *NUVENS*: A SÁTIRA CÔMICA DA FIGURA SOCRÁTICA

BÁRBARA CATHERINE SOARES SILVA ¹

Resumo: A comédia grega era, em sua época, a manifestação utilizada para propagar críticas e sátiras às diversas esferas da vida social, fosse a política, a moral, a justiça, a educação e até mesmo o próprio homem. Esse gênero poético combinava as funções de proferir conselhos à cidade e também fazer censuras as atividades dos cidadãos, o que conferia a comédia uma função didática e de instrução. Aristófanes, maior expoente da comédia grega, é o referencial mais confiável para a compreensão do que foi a comédia, pois das peças escritas por ele, onze foram conservadas e as mesmas oferecem um panorama histórico a respeito do cotidiano ateniense. Tomando por princípio o texto intitulado. *As Nuvens* e observando o que Aristófanes expressa em sua comédia, será feita uma análise dos elementos que constroem as críticas feitas contra os sofistas e contra Sócrates, considerado por Aristófanes também como sofista, e contra a nova situação do sistema educacional que se instalava em Atenas. As metáforas críticas elucidam as sátiras aristofânicas contra a figura socrática e são elementos básicos para o estudo da atmosfera ateniense.

Palavras-chave: Comédia, Aristófanes, Sócrates, crítica.

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES.

Antes de tratarmos da sátira cômica proferida por Aristófanes contra Sócrates, façamos uma breve explanação acerca da comédia grega, a fim de situarmos nossa temática.

A comédia grega, gênero no qual Aristófanes floresceu e deixou sua marca, apareceu pela primeira vez, em seu formato definido nos festivais em honra ao deus Dionísio. A princípio, esses festivais contavam com concursos teatrais onde somente as tragédias participavam da disputa. Foi durante um desses festejos, no ano de 487 a.C que aconteceu o primeiro concurso teatral com a presença de peças cômicas, embora não se saiba quem possa ter sido o vencedor.

Segundo C.M. Bowra² no livro *Historia de la Literatura Griega*, a comédia “vem a ser a contrapartida natural da mais séria das artes” e associa-se, em sua origem, ao mesmo Dionísio que a tragédia venera. Para o helenista alemão Werner Jaeger³, os antigos consideravam a comédia como um “espelho da vida” e devido a essas informações, os registros cômicos podem ser considerados confiáveis no que diz respeito a representação da vida cotidiana na Atenas da época clássica. A esse respeito, o termo “espelho da vida” pode ser considerado como sendo uma imagem refletida da sociedade, uma imagem caricatural das figuras biografadas nas comédias. Quando relacionada à sociedade, a comédia utiliza-se do pressuposto mais contundente da democracia, a liberdade de expressão, para censurar e explicitar vários aspectos que compõem a vida da comunidade. Em relação às pessoas representadas, as peças cômicas ressaltam os aspectos mais negativos de seus personagens, produzindo assim caricaturas de todos os que possuem algo a ser evidenciado e criticado.

Dentro da comédia antiga, especificamente a comédia grega, o maior expoente desse gênero dramático foi Aristófanes. O poeta é considerado o mais famoso comediógrafo da antiguidade e o único representante do que foi a comédia antiga, primeiramente por seu talento e perspicácia dramática

²BOWRA. *HISTÓRIA DE LA LITERATURA GRIEGA*, p. 120.

³JAEGER. *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 415.

e também porque as obras de outros comediógrafos, como Cratino e Eupolis, não obtiveram a mesma sorte das peças de Aristófanes e só podem ser conhecidas em estado fragmentário. Talvez por isso o estudo da comédia antiga seja um tanto quanto trabalhoso pois padece de elementos comparativos.

Aristófanes escreveu pouco mais de 40 peças, das quais apenas onze foram conservadas para a posteridade: *Os acarnenses* (425 a. C); *Os cavaleiros* (424); *As Nuvens* (423); *As vespas* (422); *A paz* (421); *Os pássaros* ou *As Aves* (414); *A greve do sexo* (ou *Lisístrata*, 411); *Só para mulheres* (ou *Tesmoforiazusas*, 411); *As rãs* (405); *A revolução das mulheres* (ou *Eclesiazusas*, 392) e *Um deus chamado dinheiro* (ou *Pluto*, 388). Por três vezes Aristófanes foi vencedor do concurso oficial das comédias. As peças premiadas foram *Os acarnenses*, *Os cavaleiros* e *As rãs*. Essas peças conservadas oferecem um panorama geral da carreira do dramaturgo, pois baseados nos registros históricos, encontram-se peças tanto do princípio, quanto do fim da carreira de Aristófanes⁴.

Sobre sua biografia, as fontes históricas apontam que seu nascimento se deu por volta do ano de 455 a.C na cidade de Atenas e seu falecimento aconteceu por volta do ano de 375 a.C, na mesma cidade. Viveu o apogeu da cultura ateniense e assistiu o princípio da Guerra do Peloponeso. Sua audácia e talento para a dramaturgia foram canalizados para a comédia, pois nessa dimensão obtinha espaço para atacar e censurar aquilo que para ele não estava de acordo com os valores da tradição com os quais o poeta compactuava⁵.

Por meio de seus textos a poesia cômica combinava as funções de proferir conselhos à cidade e também fazer censurar as atitudes dos cidadãos. Em meio às encenações eram feitas críticas sociais que afetavam a cidade em determinadas épocas. As representações evidenciavam aspectos da vida pública e tudo que a ela se relacionava, o comportamento humano e suas

⁴ DUARTE. *O dono da voz e a voz do dono*, p. 26.

⁵ JAEGER. *Op.cit.*, p. 421.

fraquezas. Isso conferia à comédia a função de criticar as instituições sociais, ressaltando o que nelas havia de ridículo.

Podemos afirmar também que a comédia detinha um aspecto ‘didático’ e que o poeta assumia a figura do sábio, responsável pela educação de sua comunidade, educação essa que era feita de forma oral, como ocorria majoritariamente na cultura grega até o final do século V. Seguindo a perspectiva historiográfica, observamos que a comédia é comumente dividida em três períodos, a saber:

- a) Comédia Antiga: século V
- b) Comédia Média ou Intermediária: século IV
- c) Comédia Nova: final do século IV

Das novas formas de poesia cômica, nenhuma alcançou o mesmo grau de fascínio da Comédia Antiga e nenhum autor obteve o mesmo desempenho e gozou da mesma fama que Aristófanes. A esse respeito Adriane da Silva Duarte diz que as últimas comédias de Aristófanes antecipam características do que se convencionou chamar comédia intermediária, gênero de transição entre a comédia antiga e a nova, sua sucessora e inspiradora da comédia latina⁶.

Tendo como base as informações fornecidas por Aristófanes n’*As Nuvens* e por Platão na *Apologia de Sócrates*, pretendo fomentar uma discussão acerca da figura socrática e investigar, sobretudo, a recepção das visões presentes na *História da Filosofia Antiga* de Giovanni Reale.

Reale, no primeiro volume da série *História da Filosofia Antiga* afirma que a primeira fonte histórica a respeito de Sócrates são os escritos do comediógrafo Aristófanes na peça *As Nuvens*⁷. Antes de ser “uma paródia do filósofo”⁸, é uma acusação contra seus ensinamentos para os jovens e

⁶ DUARTE. *Op.cit.*, p. 26.

⁷ REALE. *História da Filosofia Antiga*, p. 49.

⁸ *Idem*, p. 249.

uma crítica a nova situação educacional que pairava sobre Atenas. Para Aristófanes as novidades trazidas pela *paidéia* oferecida pelos sofistas, mestres itinerantes que cobravam por suas lições, entre os quais Aristófanes inclui o filósofo Sócrates, era uma afronta a tradição educacional de sua época.

O enredo da peça *As Nuvens* nos conta a história do velho Strepsiades, fazendeiro arruinado pelas dívidas de sua família, sobretudo por aquelas adquiridas por seu filho Fídipedes, jovem fanático por carros e por cavalos. Sem saber o que fazer para enganar os credores e fugir de suas dívidas, Strepsiades, ao ouvir falar de Sócrates e seus ensinamentos, imagina ter encontrado a saída para seus problemas. Para ter acesso aos ensinamentos socráticos, ele tenta convencer o filho a matricular-se no “Pensatório”, ou “Oficina do Pensamento”. Eis uma fala de Strepsiades no que diz respeito ao Pensatório:

Ali é o ‘Pensatório’, a escola dos espíritos sabidos. Lá dentro vivem pessoas que falando a respeito do céu nos convencem de que ele é um forno que cobre a gente e de que a gente é o carvão dele. Aqueles caras ensinam os outros, se eles quiserem contribuir com algum dinheiro, a tornarem vitoriosas todas as causas, justas ou injustas, usando só as palavras.⁹

Diante da recusa do rapaz, Strepsiades resolve que ele próprio irá freqüentar as aulas de Sócrates. Ao chegar ao Pensatório, Sócrates apresenta Strepsiades as Nuvens, as verdadeiras divindades.

SÓCRATES – Você quer conhecer claramente as coisas divinas e saber exatamente o que elas são?

STREPSIADES – Quero, se isto é possível.

SÓCRATES – É sim, entrando em contato com as Nuvens, nossas divindades¹⁰.

⁹ ARISTÓFANES. *As nuvens*, p.17-18.

¹⁰ *Idem*, p. 28.

Entretanto, a Strepsiades falta a capacidade intelectual para aprender e dominar a arte retórica ensinada por Sócrates, sendo obrigado então a desistir.

SÓCRATES – Vá para o inferno! Morra logo! Morra cabeça mais desmemoriada e mais estúpida de todas!

STREPSIADES – Sou um desgraçado! Que vai ser de mim? Como sou infeliz! Estou... perdido se não aprender a usar minha língua! Vamos, Nuvens! Me dêem um conselho!

CORIFEU – Nosso conselho, meu velho, é que se você tiver um filho mais sabido, mande ele para aprender em seu lugar!¹¹

Implorando mais uma vez ao filho para que vá ter algumas aulas com Sócrates, dessa vez consegue convencer Fidipedes a aceitar a proposta de tornar-se um aluno da “Oficina do Pensamento”.

STREPSIADES – Trate de ensinar a ele os dois raciocínios: o justo como ele é, e o injusto que, defendendo a injustiça, derrota o justo; se não for possível, ensine ao menos o injusto, e de qualquer maneira.

SÓCRATES – Ele mesmo aprenderá da própria boca dos dois raciocínios. Quanto a mim, vou me afastar!¹²

Sócrates entrega o jovem Fidipedes ao Raciocínio Justo e ao Raciocínio Injusto para que receba as lições diretamente deles. Por meio de um debate, os dois raciocínios tentam, cada um a sua maneira, convencer Fidipedes a preferir um e não o outro. Essa disputa é vencida pelo Raciocínio Injusto, que assume a educação do jovem aprendiz.

RACIOCÍNIO JUSTO – Avance até aqui e se apresente aos espectadores, você que é tão convencido.

RACIOCÍNIO INJUSTO – Vá para onde você quiser. Será muito mais fácil para mim derrotá-lo falando diante do público.

RACIOCÍNIO JUSTO – Derrotar? Quem é você para me derrotar?

RACIOCÍNIO INJUSTO – Um raciocínio. (...)

RACIOCÍNIO JUSTO – Com que artifícios?

¹¹ *Idem*, p. 57.

¹² *Idem*, p. 63.

*RACIOCÍNIO INJUSTO – Com a novidade de minhas invenções.
RACIOCÍNIO JUSTO – É verdade; a novidade agora está na moda...
graças a estes insensatos.
RACIOCÍNIO INJUSTO – Insensatos não; sábios¹³.*

Passado algum tempo, Fidipedes sai do “Pensatório” e, utilizando a arte retórica aprendida, consegue livrar o pai das dívidas, arrasando todos os argumentos que lhe eram apresentados.

Strepsiades crê então que seus problemas estão prontamente solucionados. Mas, Fidipedes, volta-se contra o próprio pai, chegando até a espancá-lo e utilizando-se do aprendizado que agora detinha, justifica todas as suas atitudes como plenamente justas, por mais que não parecessem. Arrasado, Strepsiades incendeia o Pensatório.

*STREPSIADES – Ai!Ai! Vizinhos, parentes, conterrâneos! Socorro!
Estão me espancando! Me ajudem como puderem! Quanta
infelicidade! Minha cabeça! Meu queixo! Você está dando porradas
em seu pai, filho degenerado!
FIDIPEDES – Estou meu pai. (...)
FIDIPEDES – E vou provar que tenho razões para espancar você¹⁴.*

Por ser considerado um homem de temperamento conservador, Aristófanes coloca em evidência os elogios à velha educação ateniense¹⁵ que ele tanto estimava, o respeito à tradição e aos mais velhos, personificados no personagem do Raciocínio Justo. Para ele, os responsáveis pela decadência da educação dos jovens atenienses são os sofistas e seu “líder” Sócrates, juntamente com a astúcia e o oportunismo representados no Raciocínio Injusto. Na visão de Aristófanes, os ensinamentos que Sócrates oferecia aos seus discípulos conduziam estes jovens a desprezar a tradição

¹³ *Idem*, p. 63-64.

¹⁴ REALE. *Op.cit.*, p. 249.

¹⁵ Essa velha educação seria representada pela epopéia, a poesia lírica e alguns tragediógrafos, como Ésquilo e Sófocles.

e a eleger a retórica e a sofística como instrumentos eficazes para a educação e para a formação dos cidadãos. Aristófanes ataca impiedosamente essa nova situação da educação ao perceber que a tradição na qual foi formado vai sendo substituída inescrupulosamente por valores que não se curvam às normas. O autor dispara contra os sofistas e contra todos os homens formados por essa nova educação.

A segunda fonte histórica sobre Sócrates é Platão. Nos textos platônicos temos a representação de um Sócrates idealizado, e nas palavras de Giovanni Reale, um “símbolo: Sócrates é o herói, é o santo, é o sábio, o justo, o educador mais autêntico dos homens, o único verdadeiro político que jamais existiu em Atenas”¹⁵. Todos esses adjetivos atribuídos a Sócrates configuram essa imagem imaculada deixada como herança nos escritos platônicos. O Sócrates platônico é uma figura muito diferente do Sócrates de Aristófanes.

A imagem socrática que beira a perfeição em nada se parece com a sátira aristofânica presente n’*As Nuvens*. Na comédia, Sócrates é um sofista preguiçoso, adepto de cultos diferentes dos da cidade, impaciente, ambicioso e oportunista, completamente diferente da imagem idealizada por Platão. Graças a sua peculiaridade e força, *As Nuvens* é apontada como um dos fatores que contribuíram para a condenação de Sócrates em 399 a.C., já que a peça endossa a tese de que Sócrates agia corrompendo a juventude e adorava a outros deuses que não eram os da cidade.

Na primeira parte da *Apologia de Sócrates*, Platão descreve uma parte do discurso de Sócrates ao ser acusado de não aceitar os deuses da cidade, introduzir novos cultos e corromper a juventude:

*... procuraram convencer-vos de acusações não menos caluniosas contra mim: que existe um certo Sócrates, homem de muita sabedoria, que especula a respeito das coisas do céu, que esquadrinha todos os segredos obscuros, que transforma as razões mais fracas nas mais consistentes.*¹⁶

¹⁶ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, p. 67.

O fato é que na perspectiva de Aristófanes, a figura socrática em nada se assemelha àquela deixada por Platão. Os estudos empreendidos dentro da comédia antiga levam o pesquisador a informações que possibilitam a construção de um paralelo acerca de uma das figuras mais conhecidas na história da filosofia, fazendo com que a comédia tenha seu valor de registro histórico reconhecido e proporcione uma fonte histórica muito confiável para a ilustração e reconhecimento do papel desempenhado pela Filosofia durante o período Socrático.

Referências

- ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.1995.
- ARISTÓTELES. *A poética clássica*.“Capítulo V”. 1997.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Ed. Abril Cultural.1973.
- BOWRA, C.M. *HISTORIA DE LA LITERATURA GRIEGA*. México: Fondo de cultura econômica.1983.
- DUARTE, Adriane da Silva. *O dono da voz e a voz do dono*. São Paulo. Humanistas. 2000.
- JAEGER, WERNER. *Paidéia: A formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes.1995.
- REALE, GIOVANNI. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola. 2002.

MORAL DE SENHORES E MORAL DE ESCRAVOS NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

BRAIAN SANCHES MATILDE¹

Resumo: O foco deste trabalho é o que Nietzsche chama de “rebelião escrava na moral”: Segundo o filósofo, a nobreza cavalheiresco-aristocrática cria para si o termo “bom”, no sentido de se auto-afirmarem de categoria superior. Não obstante, esta mesma nobreza também cria o termo “ruim” para se referir ao que é baixo, plebeu e comum. Por outro lado, o ressentimento inverte este modo de valoração nobre e parte do outro para se designar: criam o “mau” referindo-se àqueles nobres, e “bom” referindo-se a si mesmo como oposto ao que for nobre.

Palavras-chave: moral, nobreza, ressentimento

Iniciemos considerando a *moral de senhores*. Os homens pertencentes a essa moral são os da nobreza cavalheiresco-aristocrática, cujos juízos de valor

*têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente.*²

Daí o filósofo pode estabelecer uma equação de valores aristocrática, a saber, “bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses”³. Considera, também, que “toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma”⁴:

¹ Graduando em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

² NIETZSCHE. *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*, p. 25.

³ *Idem*, p. 26.

⁴ *Idem*, p. 29.

desse modo, “a maneira nobre de avaliar ressalta o sentimento de plenitude e excesso da própria força (...) – sabe-se *criador* de valores”⁵. O nobre, portanto, fundamenta sua moral e cria valores a partir de si mesmo; sua ação e crescimento são espontâneos, sem que os precise inventar para si; não precisa se comparar com outras castas para se valorar; e seu oposto serve apenas para se vangloriar ainda mais de sua posição de nobre.

Consideremos agora, ainda sob a perspectiva nobre, um pouco sobre os conceitos “bom” e “ruim”. Nietzsche observou estes dois conceitos do ponto de vista etimológico, e nas diversas línguas observadas aconteceu a mesma coisa: a nobreza-aristocrática desenvolveu para si o conceito “bom”, no sentido de ser espiritualmente bem nascido ou privilegiado; e juntamente com este conceito vem outro, o “ruim”, no sentido de ser plebeu, comum e baixo.

Descobri então que todas elas [as diversas línguas] remetem à mesma transformação conceitual – que, em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim”.⁶

Passemos, agora, à *moral de escravos*, cujos integrantes são os *homens do ressentimento*. Essa moral teve surgimento com o sacerdote, mais especificamente, o sacerdote judeu. Essa casta nobre-sacerdotal é contra a guerra, é também fraca e impotente; e, ao mesmo tempo, é a mais terrível e vingativa:

O modo de valoração nobre-sacerdotal tem outros pressupostos: para ele a guerra é mau negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, os

⁵ MARTON. *Nietzsche: das forças cósmicas dos valores humanos*, p. 80.

⁶ NIETZSCHE. *Op.cit*, p. 21.

*mais terríveis inimigos – por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes, também os mais ricos de espírito – comparado ao espírito da vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece.*⁷

No entanto, o ressentimento não se detém somente no ódio, pois sendo impotente para agir, acaba por criar um mundo – e isto como parte da sua vingança – onde sua impotência ganha destaque. “De fato, é a sua impossibilidade de agir neste mundo que o leva forjar a existência de outro, onde terá posição de destaque, ocupará lugar privilegiado, será figura eminente”⁸. Este outro mundo forjado pelo ressentimento é negação do mundo existente, do mesmo mundo que o nobre tanto afirma. Com efeito, neste mundo do ressentimento, seus integrantes precisam mentir para si mesmos para inventar seus valores e *fabricar ideais*. Daí, por exemplo, impotência vira bondade, sua miséria é considerada eleição e distinção divina, se nomeiam “os justos” e odeiam toda “injustiça”, e finalmente, este mundo inventado para consolar o sofrimento da vida ganha o nome de “Reino de Deus”⁹.

Será a partir desse modo de valorar o mundo que o ressentimento cria os valores “bom” e “mau”. Mas, o que exatamente fez o ressentimento? Inverteu os valores da aristocracia guerreira. Para entendermos esta articulação, observemos o seu início, com a nobreza sacerdotal invertendo os valores da nobreza aristocrática, de modo que “o sacerdote judeu vai se opor aos seus inimigos e dominadores por um ato de vingança estritamente espiritual”¹⁰. Vejamos, nas próprias palavras de Nietzsche, qual o discurso feito pelo sacerdote ao inverter os valores dos nobres:

⁷ *Idem*, p. 25.

⁸ MARTON. *Op. cit.* p. 81.

⁹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 37-39.

¹⁰ MOURA. *Nietzsche: civilização e cultura*, p. 145.

*Os miseráveis somente são bons, apenas os pobres, impotentes, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados unicamente para eles há bem-aventurança - mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...*¹¹

Essa inversão de valores tem um nome muito preciso na filosofia de Nietzsche, a saber, *revolta dos escravos na moral*. Será sobre esta *revolta* que nos ocuparemos agora, e para melhor entendê-la, vejamos a moral de senhor e a de escravos lado a lado.

Retomando o que já foi visto acima, podemos traçar uma diferença fundamental entre ambas as morais. Enquanto os nobres criam valores a partir de si mesmos – e por isso ganham, na filosofia de Nietzsche, o nome de “fortes e poderosos” -, os ressentidos precisam destes valores previamente estabelecidos para poder criar seus próprios valores (criar aqui é inverter). Esta mudança de perspectiva feita pelo ressentimento é, de fato, não mais que uma reação – e por isso Nietzsche os nomeia de “fracos e impotentes”. Sendo assim, para o ressentimento fazer a inversão de valores é necessário antes negar o nobre, para então tentar se afirmar.

*A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador de valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação.*¹²

¹¹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 26.

¹² *Idem*, p. 28-29.

¹³ *Idem*, p. 29.

Com efeito, como visto acima, a moral nobre nasce de uma consideração de si própria, isto é, criam valores se auto-afirmando, de modo a se considerarem os “bons”, “belos” e “felizes”; e, apenas por imagem de contraste pálida e posterior desenvolvem o conceito negativo de “baixo”, “comum” e “ruim”¹³. Por sua vez, a revolta dos escravos se iniciará recusando esta consideração: sendo incapazes de auto-afirmação, os fracos inverterão seu olhar e negarão os nobres para tentar se afirmar. Desta negação do outro, desta inversão de olhares, surgirão os valores do ressentimento: “O fraco só consegue afirmar-se negando aquele a quem não se pode igualar. Negação e oposição: essa é a lógica da moral do ressentimento”¹⁴. Podemos ainda notar, portanto, que a diferença entre a moral de senhores e de escravos não pára simplesmente na inversão de valores que esta fez daquela, a diferença é também do modo como cada uma se reconhece: “o senhor reconhece a si mesmo, enquanto o escravo, para reconhecer-se, precisa passar antes pela mediação de seu oposto, o senhor”¹⁵. Por isso, longe de agir, a “ação” escrava não passa de reação.

Aliás, se observarmos com mais cautela notaremos que, mais do que ser incapaz de agir, a moral escrava é também incapaz de reagir. Isso se deve porque a verdadeira reação é, no fundo, uma ação, um ato em resposta a outro ato. No entanto, o fraco busca reparação apenas através da “vingança imaginária”, pois é incapaz de agir tal como o forte, é incapaz de lutar e disputar a altura, é incapaz de ser forte. Por isso a moral escrava não é moral de reação, mas moral de ressentimento¹⁶.

Por sua vez, o olhar nobre também se equivoca contra a realidade, não reconhecendo a esfera do homem comum e baixo. Por outro lado, o ressentimento, muito além de se equivocar, *falseia* o olhar que estabelece ao forte. Em outras palavras, enquanto o nobre apenas se recusa a conhecer o que ele tanto despreza, o fraco prefere “transformar seu objeto em monstro

¹⁴ MARTON. *Op. cit.*, p. 80.

¹⁵ MOURA. *Op. cit.*, p. 123.

¹⁶ MARTON. *Op. cit.*, p. 82.

e caricatura”; enquanto o fraco é movido pelo ódio e desejo de vingança e por isso falseia o outro, já o nobre, apesar da negligência, ligeireza, desatenção e impaciência, pelo menos tem alegria consigo mesmo e *pode* se auto-afirmar¹⁷. Exatamente o oposto ocorre com o ressentimento, que precisa do olhar ao inimigo, que mente para si mesmo inventando um mundo diferente e oculto, que sabe não agir e aguardar o momento da reação, e, por isso, não são outra coisa senão *passivos*:

*Tudo isso o oposto da felicidade no nível dos impotentes, oprimidos, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela [a felicidade] aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, “sabbat”, distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, passivamente”*¹⁸

E, continua o filósofo:

*o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma olha de través; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da esperança, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria*¹⁹

Vemos, então, quão distante é a maneira de valorar do nobre e do ressentimento. Contudo, o próprio Nietzsche aceita que é possível o homem nobre ter ressentimento. Mas, ainda sim, é diferente do ressentimento que tem o fraco. E, aqui, notamos uma diferença fundamental entre ambos, um ponto chave que caracteriza o verdadeiro ressentimento: o ressentimento até pode aparecer no nobre, mas este não se *envenena*; o homem forte o consome imediatamente, ele *age* e finda com seu ressentimento. O oposto

¹⁷ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 29

¹⁸ *Idem*, p. 30.

¹⁹ *Idem, Ibidem.*

ocorre com os fracos, pois, não sendo capazes de agir, muitas vezes nem se quer o ressentimento aparece de imediato, é antes enterrado e “esquecido”; mas nunca é de fato esquecido, antes, com o passar do tempo, o ressentimento cresce e consome o fraco, que, enquanto isso, planeja e espera sua vingança em silêncio, criando seu mundo e nele vivendo; em uma palavra, este homem fraco está envenenado²⁰.

Por isso o inimigo, para o nobre, não é alvo de ódio ou de vingança, pois ele simplesmente não consegue “levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *mal-feitos* inclusive”²¹. Antes, o nobre reverencia seu inimigo, “ele reclama para si seu inimigo como distinção, ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e *muito* a venerar!”²² Ora, até mesmo para ser inimigo deve haver alguma característica que o diferencie dos demais, isto é, deve ser *bom* o suficiente para receber o status de inimigo, caso contrário, se for *ruim* para tal, nem se quer o considera mas o despreza. Por outro lado, a perspectiva adotada pelo ressentimento ao encarar seu inimigo é outra, e esta outra perspectiva é o seu grande feito, é a maior e principal criação feita pelo ressentimento e que mais o distingue dos nobres: o inimigo será *mau*, e tudo o que não for seu inimigo ganhará o status de *bom*.

Em contrapartida, imaginemos “o inimigo” tal com o concebe o homem do ressentimento – e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu “o inimigo mau”, “o mau”, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um “bom” – ele mesmo!...²³.

²⁰ *Idem*, p. 31.

²¹ *Idem, Ibidem*.

²² *Idem, Ibidem*.

²³ *Idem, Ibidem*.

Referências

- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*, 2ª ed. São Paulo: Editora UFMG, 2000.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. Trad, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 10ª reimpressão São Paulo: Companhia das Letras, 1887/2007.
- _____. *Obras incompletas*, in *Os Pensadores*. Seleção de textos de Gerard Lebrun, Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres, Posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

²³ *Idem, Ibidem.*

CRIME E RESIGNAÇÃO: A RELAÇÃO ENTRE O MITO BÍBLICO DA QUEDA ADÂMICA E A EPISTEMOLOGIA PROPOSTA POR GIAMBATTISTA VICO – UM OLHAR ANTROPOLÓGICO

BRUNO WALTER CAPORRINO¹

Resumo: Este artigo busca trazer ao leitor as correlações entre a epistemologia proposta por Giambattista Vico em sua obra *Scienza Nuova* e a concepção ocidental de natureza que a ela subjaz, através de um olhar antropológico sobre o mito bíblico da “queda adâmica”.

Palavras-chave:

O pressuposto desta investigação é o de que o mito fornece aos homens de uma dada sociedade a matéria simbólica por meio da qual eles interpretam, significam o mundo². Articulando coletivamente signos inerentes ao inconsciente coletivo, o mito é mais do que uma mera narrativa fantasiosa: é um dispositivo doador de sentido que opera no plano da língua (estrutura/inconsciente) e que fornece aos homens mais do que explicações sobre as coisas: ele lhes fornece seu tempo, sua história, sua origem e seu destino; destino este permanentemente projetado no passado – de modo que passe a ser o ponto de fuga da perspectiva que os homens lançarão ao mundo³. O mito, por meio de sua narrativa, consiste num exercício social

¹ Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo, USP, em dezembro de 2008. Ex-bolsista de iniciação científica pelo Projeto Ensinar com Pesquisa, USP, sob orientação do Professor Doutor Maurício de Carvalho Ramos, junto ao Laboratório de História e Filosofia do Orgânico, vinculado ao Departamento de Filosofia da USP. O tema da pesquisa era a epistemologia proposta por Giambattista Vico na *Scienza Nuova*. Atualmente, trabalho como indigenista junto ao povo indígena Katukina do rio Biá, afluente do Alto Rio Solimões, no Amazonas, onde habito. Contato: brunowcaporrino@yahoo.com.br

² LÉVI-STRAUSS. *MITO E SIGNIFICADO*.

³ SAHLINS. *Ilhas de história*.

de interpretação e valorização do mundo⁴. Nossa proposta, com base em todas estas considerações, é de que o mito é *epistème*.

Assim sendo, é possível entender o gênesis bíblico como enunciador do grande mito fundador⁵ da cosmologia ocidental: ele fornece os termos, os elementos que norteiam cotidianamente o pensamento judaico-cristão. Mais do que meramente explicar *a posteriori* o mundo e sua criação, ele fornece os símbolos e significados que permearão cada desvão do viver, da arte, do pensar e das estruturas sociais ocidentais, engendranda-as mesmo que de maneira muito mediata. Ele permeia toda a *epistème* ocidental – inclusive a ciência⁶.

Mais do que dentro das igrejas, este mito (como todo mito), é vivenciado cotidianamente, passando-se pelo próprio mundo, mesmo depois da revolução industrial e das transformações socio-cosmológicas que daí decorreram e que culminam no que a sociologia de Max Weber entende como um “desencantamento do mundo”⁷. Ele permeia, inclusive, o pensamento científico ocidental moderno, mesmo depois dos efeitos da publicação do *Novum Organum* de Bacon, e das Meditações de Descartes⁸, pois mesmo sua negação total por parte deste autor, caso fosse atingida, seria já um posicionamento negativo em função dele e de seus termos e códigos. Preme, portanto, que explanemos brevemente o mito em questão, antes de versar sobre suas relações com o problema epistemológico de que se ocupa Vico.

Narra o Gênesis que Deus, o Criador de todas as coisas, após ter criado os mares, o céu, e todos os seres viventes, criou Adão à Sua imagem e semelhança. Ato contínuo alocou-o no Jardim do Éden, onde poderia desfrutar, conforme lhe aprouvesse, de tudo o que aquele jardim de delícias lhe ofertasse – exceto do fruto da árvore do conhecimento do Bem e do

⁴ GEERTZ. *A interpretação das culturas*.

⁵ VERNANT. *As origens do Pensamento Grego*.

⁶ PANOFSKY. *PERSPECTIVE AS SYMBOLIC FORM*.

⁷ WEBER. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

⁸ ROSSI. *Francis Bacon: da magia à ciência*.

Mal. Mas eis que Eva, sua companheira, foi tentada a provar do fruto e, assim, a tomar ciência das coisas divinas que subjaziam a toda criação, infringindo a primeira e máxima sanção divina: provar o fruto da árvore do conhecimento e almejar a ciência das coisas em essência⁹. O tabu fundador da humanidade judaico-cristã é, de acordo com nossa interpretação, o tabu do conhecimento, da ciência das coisas, o que explicaria o perene posicionamento do fazer científico contra a religião, a superstição e a credice, após a revolução copernicana e o triunfo do positivismo, no seio das sociedades ocidentais modernas¹⁰.

Destarte, observando que Giambattista Vico pauta a Nova Ciência que propõe pelo estudo dos mitos, das línguas e da história das diversas sociedades humanas, um estudo antropológico sobre esta ciência apresentou-se-nos como algo premente. Atiremo-nos, primeiramente, à compreensão das bases epistemológicas desta nova ciência antes de darmos azo a tais elucubrações.

Vico principia o Livro Primeiro da *Scienza Nuova*, enunciando, na primeira e na segunda Dignidades o aspecto mais antropológico de seu pensamento:

*I. O homem, por indefinida natureza da mente humana, onde quer que esta se precipite na ignorância, ele faz de si regra do universo.
II. Outra propriedade da mente humana é que os homens, sempre que das coisas remotas e desconhecidas não podem fazer idéia alguma, estimam-nas pelas próprias coisas desconhecidas e presentes¹¹.*

Não obstante a idiosincrasia dos pontos de vista humanos, advertemo-nos Vico, o entendimento comum de cada sociedade pressupõe-se universal, quando, na verdade, é universalizante: toma suas inferências e impressões por regras e princípios inerentes às coisas-em-si quando, em verdade, se

⁹ BORDO. *THE FIGHT TO OBJECTIVITY*.

¹⁰ CASSIRER. *EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFIA Y EN LA CIENCIA MODERNA*.

¹¹ VICO. *LA SCIENZA NUOVA*, p. 55 (trad. nossa).

projeta nelas, medindo-as de acordo consigo mesmo. Diz-nos o autor nas Dignidades:

*O arbítrio humano, de sua natureza muito incerto, certifica-se e determina-se com o senso comum dos homens acerca das necessidades ou utilidades humanas, que são as duas fontes do direito natural das gentes*¹².

Pode-se dizer que, segundo Vico, projetando-se no Cosmo e nas coisas, os homens, diversíssimos ao longo dos tempos, e de acordo com as sociedades que criam, enxergam-se a si, e à sua sociedade, nas coisas, projetando nelas as leis e costumes que convencionam com seus conterrâneos por meio de um cotidiano e coletivo pactuar, expresso por meio de seus mitos, arte, poesia e língua, leis e instituições. Esse conjunto conforma seu olhar sobre a natureza, que já é, em Bacon, reconhecidamente interpretada pelo olhar humano¹³.

Assim, Vico sustenta a tese, na *Scienza Nuova*, de que mesmo a mais pretensamente exata e objetiva das ciências, a matemática, é uma representação meramente humana das coisas, e enuncia nas páginas do *De antiqüíssima itaforum sapientia*¹⁴ a sua doutrina do *verum-factum*. Consiste ela em que o critério da verdade não está¹⁵ nem na imediata evidência, nem na clareza e distinção das idéias, mas, ao invés disso, na *conversão do verdadeiro ao feito*.

¹² *Idem*, p. 111.

¹³ Acerca deste aspecto, não nos sendo facultado versar mais pormenorizadamente aqui, salientamos o valor do termo em questão no título da principal obra baconiana, tida como marco inaugural da moderna epistemologia ocidental: “*Novum organum*, ou, verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza”. Vico discordará de Bacon apenas no que concerne ao que é “verdadeiro” nestas indicações, que reitera incidirem com sinceridade sobre interpretações, conforme demonstraremos.

¹⁴ Um breve texto publicado em Nápoles em 1710, e que consiste num diálogo direto com o *De sapientia veterum*, publicado por Bacon em 1609, primeira obra de que se tem notícia em que aparece um estudo sistemático da mitologia adâmica com o fito de buscar, nela, fundamentação para o referido eixo sujeito-objeto e o lugar que cabe à Natureza.

¹⁵ Como o queriam os cartesianos contra quem debate arduamente Vico.

Em latim, afirma Vico, as palavras *verum e factum* têm íntima relação de parentesco, sendo termos distintos mas intrinsecamente correlatos. Este uso lingüístico, adverte Vico, é resíduo ou traço de uma antiga verdade filosófica à qual seriam afeitos os antiqüíssimos povos itálicos: *o critério de verdade de uma coisa está no fazê-la*. Conseqüentemente, o conhecimento pleno da realidade, o entendimento pleno compete apenas a Deus, criador e feitor do universo, que conhece o mundo justamente por tê-lo feito ele mesmo, a partir de si mesmo.

Assim, sendo permitido aos homens, criaturas de Deus, contemplar o cosmo e as coisas-em-si mesmas apenas do ponto de vista terreno e limitado de criaturas, tudo o que enxergam no mundo são suas próprias projeções. Portanto, as coisas resultam pálidos reflexos de seus observadores, de acordo com a tendência de fazer as coisas à sua imagem e semelhança, tendência esta que herdaram de seu Criador: e pelo quê, segundo a interpretação de Bacon e, depois, de Vico, foram punidos os homens.

É, portanto, dentro da mente dos descendentes de Adão decaído (uma mente coletiva e temporal), que se deve buscar a razão de ser das coisas; e no fazer social, coletivo, que deve residir o critério de verdade das coisas: o Éden é a cultura, a história, o mundo humano. Isso implica em que, se nunca é possível chegar à coisa-em-si, Vico sustente que resignemo-nos a atingir o que Schopenhauer, anos mais tarde, denominará “fenômeno”¹⁶. Segundo Paolo Rossi, Vico sustenta que:

*O saber do homem tem as características da **cogitatio**, é um conhecimento finito, limitado e imperfeito. O mundo **aparece** ao homem como uma realidade já construída, acabada, uma totalidade de fatos; ele não conhece, nem pode conhecer as regras que precederam a construção e o ordenamento daqueles fatos: não pode sequer penetrar na superfície e na externa aparência das coisas, devendo limitar-se a fazer uma “anatomia” das obras da natureza. Mas nas matemáticas e na geometria, lá onde o homem constrói*

¹⁶SCHOPENHAUER. *O Mundo Como Vontade e Representação*.

*artificialmente e convencionalmente os entes, e lhes emprega sob a égide de regras – é possível um conhecimento certo, irrefutável e rigoroso. O homem constrói, para si mesmo, um mundo de formas e de números, intra si podendo conhecer a verdade*¹⁷.

A antropologia contemporânea, cujo olhar aplicamos à obra de Vico, assume como alicerce de sua epistemologia a cisão natureza/cultura, e esta se encontra fortemente sopesada por Vico quando propõe que a *Scienza Nuova* seja uma ciência humana de todas as ciências, pois é uma ciência dos sujeitos em sua relação com seus objetos, mais do que uma ciência propriamente de objetos. O campo do saber humano passa a ser, assumidamente, o saber humano sobre as coisas.

Pois, conforme observa Vico, antes vivendo na mente do Criador, da qual foram expulsos, Adão e Eva inauguram uma humanidade banida de *per se*, obrigada a viver do lado de fora das coisas. Vico, resignado epistemologicamente ao que este mito simboliza, abandona o ideal ocidental de conhecimento das essências e da busca pela verdade, e toma o homem como um reflexo, ele mesmo, do Criador – e, portanto, das coisas. É no homem, portanto, que insiste que devemos buscar as coisas, ousamos inferir. Este é o sentido da gravura que serve de frontispício à *Scienza Nuova*: o Criador e sua criação são refletidos pela Metafísica e, somente então o homem divisa o Criador.

Pois, se as ciências matemáticas dizem algo acerca da natureza, será acerca da natureza da história humana. Eis porque dissemos que a ciência das coisas passa a ser, então, uma ciência das coisas humanas, por mais que se pretenda uma ciência objetiva. Vico sustenta que:

Esta ciência procede precisamente como a geometria, que constitui o seu próprio mundo de grandezas, enquanto sobre os seus elementos o constrói ou o contempla; mas com tanta mais realidade quanto

¹⁷ VICO. *Op.cit.*, p. 22 (trad. nossa).

*mais a têm as ordens referentes aos assuntos dos homens, que não possuem pontos, linhas, superfícies e figuras*¹⁸.

Não possuindo pontos e linhas, muito menos se amoldam, os homens, à rigidez ideal das formas platônicas – assim como os entes do mundo-em-si. Mas se considerarmos que tais formas são produto de nossa imaginação diante da natureza, então sim estaremos em vias de produzir conhecimentos efetivos.

Concluimos livremente, portanto, a partir desta análise da *Scienza Nuova*, que o mundo civil é o mundo “das idéias praticadas socialmente”, sendo o único passível de conhecimento efetivo. Antropologicamente, é possível pensar que este mundo seria a própria mente dos homens: o mundo das imagens e interpretações, ou seja, sua cosmologia. Como demonstramos, não nos é dado atingir qualquer outra coisa fora dele. Tal é aplicação humana do princípio divino que herdaram Daquela que serviu de modelo ao homem, e que imputou nele, portanto, a tendência a fazer as coisas à sua imagem e semelhança.

O pressuposto do eixo epistemológico viquiano, a cisão homem/natureza que permeia o pensamento ocidental desde a antiguidade¹⁹, faz de Vico um pensador revolucionário, e da ciência que propõe uma verdadeira antropologia, como propomos: pois é pelo estudo da mente humana, e, por conseguinte, do mundo que nela habita – o único ao qual qualquer humano tem acesso – que Vico procura entender a natureza, a criação, pressupondo que ela poética, ou seja, uma criação humana.

Por poético Vico entende aquilo que é feito pelo homem. Assim, é por meio do estudo dos diversos fazeres humanos que Vico propõe que se concretize a História: disso deve decorrer, destarte, que as línguas, esses construtos civis pactuados, sejam o objeto principal da *Scienza Nuova*. Pois, como sustenta Vico:

¹⁸ *Idem*, p. 187.

¹⁹ PANOFSKY. *Op.cit.*

*Deste modo, os primeiros homens das nações gentias, como crianças do nascente gênero humano, como também nas dignidades o tínhamos estabelecido, criavam as coisas a partir das suas idéias, todavia com infinita diferença em relação ao criar próprio de Deus: porquanto Deus, no seu puríssimo entendimento, conhece, e conhecendo-as, cria as coisas; eles, pela sua robusta ignorância, faziam-no em virtude de sua corpulentíssima fantasia e, porque era muito corpulenta, faziam-nos com uma espantosa sublimidade, tal e tanta que perturbava esses mesmos que fingindo as criavam, pelo que foram chamados **poetas, que em grego significa o mesmo que criadores**²⁰.*

É então que Vico, após longo e exaustivo estudo do fazer poético desde a Antiguidade, conclui esta faceta da Ciência Nova: sustentando a tese de que as ciências da natureza referem-se mais ao homem do que propriamente à natureza, e que é no senso comum que reside o critério de verdade de qualquer pensamento que incida sobre as coisas, civis e naturais.

Sendo as línguas mutáveis no tempo, compete à Filologia deslindar as diferentes etapas desta humanidade banida do paraíso e relegada a uma Babel dentro da qual a natureza, por exemplo, assume tantas aparências quantos são os olhos que a ela se lançam. Assim, Vico conclui que:

Dessa maneira, essa Ciência vem a ser de uma só vez história das idéias, costumes e factos do gênero humano. E de todos os três se verão surgir os princípios da história da natureza humana, e serem estes os princípios da história universal²¹.

E, por fim, concluímos este brevíssimo artigo com a seguinte citação de Vico acerca da Ciência que propõe; ciência esta que, a nosso ver, é uma Antropologia, pois engendra um estudo do homem nas (suas) coisas, através dos tempos, e por meio do estudo de suas línguas, mitos, leis e instituições,

²⁰ VICO. *Op.cit.*, p. 213 (grifo nosso).

²¹ *Idem*, p. 203.

que consistem nos pactos tácitos entre os homens acerca das coisas e de si mesmos – critério máximo para a confecção das coisas. Ciência de mitos, reconhece-se calcada simbolicamente sobre um mito. Afirma o autor:

Concluamos tudo aquilo que se divisou geralmente sobre o estabelecimento dos princípios desta Ciência: que, uma vez que os princípios dela são Providência Divina, moderação das paixões pelos matrimônios e imortalidade das almas humanas com as sepulturas; e o critério que usa é que aquilo que é sentido por todos ou pela maior parte dos homens como justo deve ser a regra da vida social (princípios e critérios com os quais concorda a sabedoria vulgar de todos os legisladores e a sabedoria secreta dos mais reputados filósofos): estes devem ser os limites da razão humana. E quem quer que deles se queira apartar, veja se não se aparta de toda a humanidade.²²

Referências

BORDO, Susan. *THE FIGHT TO OBJECTIVITY: essays on cartesianism and culture*. New York: State University of New York Press, 1987.

CASSIRER, Ernst. *EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFIA Y EN LA CIENCIA MODERNA*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

²² *Idem*, p. 191.

PANOFSKY, Erwin. *PERSPECTIVE AS SYMBOLIC FORM*. Cambridge: Zone Books, 1991.

ROSSI, Paolo. *Francis Bacon: da magia à ciência*. Londrina: EDUEL, 2006.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *HISTORICAL METAPHORS AND MYTHICAL REALITIES: structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. *LA SCIENZA NUOVA*. Milano: Rizzoli. [Introduzione di Paolo Rossi]. 2004.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLIAMS, Raymond. *KEYWORDS: a vocabulary of culture and society*. Glasgow: Fontana, 1976.

SOBRE A INFLUÊNCIA DO PENSAMENTO ORIENTAL NA METAFÍSICA DA VONTADE DE ARTHUR SCHOPENHAUER – UM ESTUDO INTRODUTÓRIO

DANIELE DA SILVA FARIA¹

Resumo: Essa investigação pretende discorrer acerca da influência do pensamento oriental na filosofia de Arthur Schopenhauer, tendo em vista compreender as dificuldades envolvidas na argumentação schopenhaueriana acerca da relação entre as doutrinas do próprio filósofo e do pensamento oriental na obra intitulada *O mundo como vontade e como representação*. O filósofo Schopenhauer foi o primeiro pensador ocidental a fundamentar seu sistema filosófico numa síntese entre princípios orientais (filosofia vedanta) e ocidentais (a teoria das Idéias de Platão e a dicotomia kantiana fenômeno/coisa-em-si). Em primeiro lugar, fizemos um levantamento histórico para constatar qual fora o primeiro contato entre Schopenhauer e o oriente. Quem o teria introduzido nos textos orientais? Em seguida, fizemos um levantamento das questões acerca da natureza e da cognoscibilidade da Vontade e a respeito da aproximação de tais concepções às doutrinas orientais com as quais Schopenhauer teria entrado em contato, não de modo a esgotar o assunto, mas com o propósito de esclarecer os conceitos que servirão de base para minha pesquisa, da qual este artigo é parte integrante. Discursaremos acerca da influência do pensamento oriental no sistema filosófico de Schopenhauer expondo dois pontos de vista opostos: os de Bryan Magee e Moira Nicholls.

Palavras chave: Vontade; filosofia oriental; princípio de individuação.

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
E-mail: hibrifatum@gmail.com

Evidências históricas do primeiro contato com o oriente

Segundo Mesquita, o marco inicial da relação entre Schopenhauer e o Oriente consta dos manuscritos póstumos² – durante um curso de psicologia ministrado em 1810-1811, seu primeiro professor de filosofia Gottlob Ernst Schulze (1761 – 1833) comentou sobre a prática de uma dieta vegetariana dos povos dos mares do sul que não era aconselhada devido ao clima da região e por isso os moradores eram extremamente debilitados. “Mas os hindus?”, é a questão que Schopenhauer escreve após a exposição do professor.

Essa pergunta não terá nenhuma relevância futura para o desenvolvimento de sua filosofia, tem importância apenas enquanto evidência histórica que demarca a primeira questão que o filósofo levanta sobre o oriente. Nada mais do que uma pergunta sem cunho filosófico.

Em 1811, Schopenhauer participa de um curso etnográfico sobre a Índia na Universidade de Göttingen, lecionado pelo professor Arnold Heeren (1760-1842). O curso tinha como objetivo analisar informações não propriamente filosóficas, mas históricas, geográficas e comerciais do Oriente. Foi neste momento que o professor Heeren, orientalista que conhecia esses periódicos, mencionou os *Asiatic Researches*³ para Schopenhauer.

Seu acesso a esse periódico não foi imediato. Na verdade, até 1813 – ano de defesa de sua tese – a fonte de conhecimento oriental do filósofo era esse curso. Mesquita faz um levantamento dos empréstimos feitos por Schopenhauer na biblioteca de Weimar, em 1813, no mesmo ano em que o

² MR, vol 2, p. 15; Apud MESQUITA, Fábio Luiz de Almeida. *Schopenhauer e o Oriente*. São Paulo: FFLCH/USP, 2007. pg. 21.

³ Em 1784, quando é criada a Sociedade Asiática em Calcutá (*Asiatic Society in Calcuta*), pelo inglês Sir William Jones que possuía interesse por certos aspectos da cultura oriental, foram publicadas diversas análises produzidas a partir de pesquisas sobre o pensamento oriental, chamadas de Pesquisas Asiáticas (*Asiatic Researches*). Essa sociedade existe até hoje e pode ser encontrada na internet, através da página: <http://www.asiaticsocietycal.com>.

filósofo, tendo defendido sua tese de doutorado, volta para a casa de sua mãe, Johana Schopenhauer, em Weimar e conhece Goethe e o orientalista Friedrich Majer.

Através desse levantamento, descobrimos que Schopenhauer teve acesso, ainda na fase de elaboração de sua filosofia, aos dois volumes dos *Asiatisches Magazin* que emprestou da biblioteca de Weimar em 04/12/1813. Em 1814, Schopenhauer entrou em contato com uma tradução, em latim, de dois volumes dos *Oupnek'hat*⁴ realizada por Abraham Hyancithe Anquetil-Duperron, em 1801-02, traduzidos a partir de uma versão do persa, do sultão Mohammed Dara Shikoh, de 1656.

Dessa forma, sempre que analisarmos os conceitos orientais, tal como Schopenhauer os interpreta, não podemos perder de vista que as noções podem ter sido revestidas de significados outros que não aqueles fundamentados nas teorias orientais da Índia.

O pensamento oriental e sua influência sobre os pressupostos schopenhaurianos

Durante a primeira parte do século XIX, na Europa romântica, surgiu um grande interesse pela Índia, sobretudo na Alemanha e depois na França, um grande número de pensadores se dedicavam aos estudos orientais. Junto de filósofos como Schelling, Schlegel, Fichte, Hegel e Heidegger, Schopenhauer acompanhava o período de uma renascença oriental, marcada pela idealização positiva de um oriente fantástico e desconhecido, o qual, na medida em que adentrava em solo europeu, promovia transformações basilares nessa cultura⁵.

No pensamento schopenhaueriano, quando se ouvem os ecos de Kant, Platão e filosofia vedanta, não se levanta dúvida sobre a influência dos

⁴ São traduções em latim de 50 das 108 Upanixade.

⁵ Cito uma frase de Schelling que sintetiza perfeitamente essa idéia: “Estimo que a restauração da união oriental-ocidental é o grande problema à solução do qual o

primeiros, pois o próprio Schopenhauer a admitiu desde seus primeiros escritos filosóficos. Afirmar que o mesmo acontece com a filosofia vedanta, que o pensamento do filósofo tenha sido influenciado por essa filosofia, e que seja possível relacionar conceitos desenvolvidos por ambas as teorias, suscita muita controvérsia. Significa assumir um ponto de vista muito discutido pelos pensadores que se dedicam à leitura dos textos do filósofo, pois ele próprio, em declarações antigas, afirmava que se sentia muito lisonjeado por encontrar pressupostos similares aos seus em sistemas filosóficos tão antigos quanto os orientais, mas que em nada influenciou na gênese de seu pensamento⁶.

No entanto, a filosofia oriental, sobretudo as correntes hindus e budistas são de importância inquestionável para o pensamento schopenhaueriano. Friedrich Majer foi o responsável por introduzir Schopenhauer na antigüidade indiana, segundo o próprio filósofo diz numa carta de 1851: “Em 1813, [conheci Goethe em Weimar e] o orientalista Friedrich Majer que me introduziu, sem solicitação, na antigüidade indiana, e esta teve uma essencial influência sobre mim”⁷. Essa afirmação de Schopenhauer encerraria por si só a discussão acerca da influência da antigüidade indiana em seu pensamento.

Há comentadores que preferem a posição de que o pensamento schopenhaueriano jamais teria sido influenciado pelo pensamento budista, mas haveria apenas uma *admirável concordância* (*Übereinstimmung wundervoll*) entre seu pensamento e essa religião, como o filósofo escreve,

espírito do mundo está em vias de trabalhar”. “J’estime que la restauration de l’union orientalo- occidentale est le plus grand problème à la solution duquel l’Esprit du monde est en train de travailler”. Apud DROIT, Roger-Pol (Org.). *PRÉSENCES DE SCHOPENHAUER*. Paris: Bernard Grasset, mimeo, s/data, p. 205.

⁶ “Seria um prazer para mim ver minha doutrina em tão conformidade com uma religião que a maioria dos homens da terra sustentam... E essa concordância deve ser mais agradável para mim, ainda que em minha filosofia, eu certamente não tenha estado sob sua influência” Cf. JANAWAY. *Op. cit.*, p. 180.

⁷ HÜBSCHER (Ed.) *GESAMMELTE BRIEFE*, carta 251, 1987, p. 261; apud MESQUITA. *Op. cit.*, p. 33.

segundo Roger-Pol Droit, numa carta à Adam Von Doss (de 27 de fevereiro de 1856)⁸.

Bryan Magee é um desses comentadores que acredita num sistema original de Schopenhauer estranho à qualquer influência do pensamento oriental como um todo⁹. Magee quer dizer que Schopenhauer, bem como Kant, estruturou sua filosofia por vias analíticas de conhecimento, uma vez que Schopenhauer está enraizado numa tradição racionalista. Entretanto, ele só ignorou, nesse ponto, que a religião budista se estruturou sobre uma concepção científico-filosófica de cosmos. A própria história do budismo mostra que ele só despontou como religião depois de muitos anos de desenvolvimento de uma filosofia próspera, do ponto de vista intelectual, que havia, inclusive superado a idéia de Deus.

Quando o filósofo diz ter intuído a essência do universo, ele não quis dizer que passou por uma experiência mística e ultrapassou o véu de Maia hindu, ou alcançou o nirvana budista, mas através da própria inteligência, ele intuiu o Nada que consiste a realidade¹⁰.

Embora sua fonte de conhecimento não tenha sido a mística, Schopenhauer afirma num escrito de 1849¹¹ que já aos seus 27 anos (1814) todos os pressupostos de seu sistema já estavam estabelecidos. Considerando-se que foi em 1813 que ele entrou em contato com as idéias

⁸ Cf. DROIT. *Op. Cit.*, p. 221.

⁹ “A idéia de que o pensamento oriental influenciaria de um modo decisivo a conformação da filosofia de Schopenhauer não é só um erro, passa por alto do fato fundamental de que, na obra de Kant e Schopenhauer, a corrente principal da filosofia ocidental chegou a conclusões acerca da natureza da realidade surpreendentemente similares a algumas das propugnadas pelas religiões ou filosofia mais bem místicas do oriente, mas por um caminho inteiramente diferente.” MAGEE, Bryan. *SCHOPENHAUER*. Colección Teorema. Tradução minha do espanhol. p. 341.

¹⁰ “Toda INTUIÇÃO não é somente sensual, mas também intelectual, ou seja, puro CONHECIMENTO PELO ENTENDIMENTO DA CAUSA A PARTIR DO EFEITO”. SCHOPENHAUER, 2005, p. 55.

¹¹ Cf. JANAWAY. *Op. cit*, p. 181.

hindus, esses ideais já estariam, portanto, presentes na gênese do pensamento do filósofo.

Outros comentadores articulam no sentido de provar a influência de algumas escolas de doutrina vedanta sobre o sistema filosófico de Schopenhauer, como é o caso de Moira Nicholls. Segundo Nicholls em seu artigo intitulado *The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself*, Schopenhauer, após defender sua tese de doutorado (*Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*) teria conhecido o pensamento oriental em 1813, através do orientalista Friedrich Majer, em Weimar. Essa hipótese é sustentada pelo fato de que em sua tese de doutorado, o filósofo não faz qualquer alusão à filosofia oriental, além do que, na primeira parte do século XIX não havia muita literatura oriental na Europa.

De qualquer forma, por volta de 1813-1814 Schopenhauer teria investigado, sobretudo, o pensamento hindu (só teria se aprofundado no pensamento budista a partir de 1818). No primeiro volume de *O Mundo* havia oito referências ao pensamento budista (dentre as quais cinco foram adicionadas em versões tardias daquele volume – 1844 e 1859) e cinquenta ao pensamento hindu (das quais sete foram adicionadas depois). Já no segundo volume (publicado em 1844) haveria ao menos trinta referências ao budismo e quarenta e cinco ao hinduísmo. Isso demonstra o crescente interesse pelas doutrinas budistas a partir de 1818 e o consistente conhecimento do pensamento hindu a partir de 1813 até sua morte em 1860¹².

Nicholls defende que o pensamento schopenhaueriano sofreu uma mudança fundamental e demonstra que teria havido três notáveis alterações no pensamento de Schopenhauer a partir de 1818 (quando ele escreve sua obra capital *O Mundo como Vontade e como Representação*): “A primeira diz respeito ao que ele afirma sobre a cognoscibilidade da coisa-em-si, a

¹² “Nos últimos quarenta anos a literatura indiana cresceu tanto na Europa que se eu agora quisesse completar essa nota para a primeira edição, ocuparia várias páginas”. SCHOPENHAUER, *Op. Cit.* 2005, p. 492.

segunda diz respeito ao que ele afirma sobre a natureza da coisa-em-si, e a terceira diz respeito a sua tentativa explícita de assimilar suas próprias doutrinas do que pode ser dito sobre a coisa-em-si com doutrinas orientais”¹³. O filósofo afirmara que podemos ter conhecimento da Vontade, ou vontade de viver, através da intuição direta na autoconsciência, pois temos todos a Vontade manifestada em nós mesmos. Entretanto, posteriormente, ele vai afirmar que na verdade no autoconhecimento, tudo o que podemos intuir são apenas fenômenos da vontade e não ela em si mesma¹⁴. Essa passagem demonstra a influência do pensamento kantiano a respeito da coisa-em-si sobre Schopenhauer, ao mesmo tempo em que demonstra o seu distanciamento, na medida em que afirma que a vontade pode ser conhecida em partes.

A respeito da natureza da Vontade, Schopenhauer afirmara que enquanto em-si ela seria una e se caracterizaria como vontade de viver, entretanto, mais tarde, ele vai afirmar que a Vontade possui múltiplos aspectos – demonstrando o início da influência oriental em seu pensamento – um deles é a vontade, num sentido metafórico, os outros aspectos são objetos de conhecimento para místicos, santos, ascetas, enfim, para todos aqueles que negaram a vontade. A respeito da negação da vontade, na primeira edição de *O Mundo*, Schopenhauer tenta deixar evidente a diferença entre seu sistema e o pensamento oriental: “*E isso é preferível a escapar-lhe, como o fazem os indianos através de mitos e palavras vazias de sentido, como reabsorção em BRAHMA ou o NIRVANA dos budistas. Antes reconhecemos para todos aqueles que estão ainda cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada*”¹⁵.

¹³ Tradução minha do original em inglês. JANAWAY, Christopher (Org.). *THE CAMBRIDGE COMPANION TO SCHOPENHAUER*. Cambridge: University Press. p. 171.

¹⁴ “ninguém pode reconhecer a vontade-em-si através do véu das formas da percepção, por outro lado, todos a carregam dentro de si, na verdade, ele próprio é a vontade, assim, na autoconsciência ela deve ser de alguma forma acessível a ele, embora ainda apenas condicionalmente” Schopenhauer, apud JANAWAY, C. Op. Cit., pg 173.

¹⁵ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e representação*, p. 519. Esse trecho serve para corroborar o sentimento de sistema original de Schopenhauer, que não afirma as influências orientais de modo algum em seu pensamento.

Já no segundo volume do *Mundo* (publicada em 1844) o filósofo demonstrou que sua concepção do Nirvana budista mudara e traça paralelos entre sua doutrina de negação da vontade e a noção de nirvana, que por falta de espaço não será abordado nesse artigo.

Encerro minha redação com uma citação de Schopenhauer que mais uma vez encerra a discussão sobre a influência do pensamento oriental em sua filosofia: “A sabedoria indiana avança sobre a Europa e produzirá uma *mudança fundamental* em nosso saber e pensamento”¹⁶. [grifo meu]

Bibliografia

DROIT, Roger-Pol (Org.). *PRÉSENCES DE SCHOPENHAUER*. Paris: Bernard Grasset, mimeo, s/data.

JANAWAY, Christopher (Org.). *THE CAMBRIDGE COMPANION TO SCHOPENHAUER*. Cambridge: University Press.

MAGEE, Bryan. *THE PHILOSOPHY OF SCHOPENHAUER*. Nova Iorque: Clarendon Press/Oxford University Press, 1983.

MESQUITA, Fábio Luiz de Almeida. *Schopenhauer e o Oriente*. São Paulo: FFLCH/USP, 2007. (dissertação)

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Belo*. Trad. de Jair Lopes Barbosa. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

_____. *O Mundo Como Vontade e Representação*. Trad. de Jair Lopes Barbosa. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 455.

**“O EXISTENCIALISMO É UM HUMANISMO”:
A ESCOLHA, A RESPONSABILIDADE
E A ANGÚSTIA EM SARTRE.**

DANILO GOMES FERREIRA¹

Resumo: O presente texto visa refletir sobre a noção de escolha, enunciada por Sartre na obra “*O existencialismo é um humanismo*”, traduzida pela coleção Os Pensadores (1973). O principal enfoque é elucidar esta noção relacionando-a com a de responsabilidade e de angústia, ou seja, como o filósofo francês, relacionando estas três noções, atribui ao homem uma total responsabilidade de conduta em suas escolhas. Segundo Sartre, o homem é o que se faz por si próprio, ou seja, o homem é nada mais do que seus atos, sendo este o princípio primeiro da teoria humanista existencial. Isso quer dizer que, primeiramente o homem existe, se projeta conscientemente no futuro, num futuro que o homem projetou ser e não o que ele indeterminadamente quer ser. Quando escolhemos fazer algo, não somente o fazemos para nós mesmo, mas também criamos uma imagem de homem. Escolher algo é, ao mesmo tempo, escolher o valor daquilo que foi escolhido. Por isso a responsabilidade abrange toda a humanidade. Desta forma o existencialismo humanista afirma que o homem está condicionado a uma persistente angústia. O homem se compromete, não apenas com o que quer ser, ele é também um legislador que se faz por cada escolha. Portanto, cada ato por mais individual que seja do homem, repercute em toda humanidade, como se todos, fossem norteados por sua conduta e mesmo em angústia, provinda desta intensa responsabilidade, o homem não deixará de agir, pois a angústia faz parte da ação e não é um fundamento para ela. O que Sartre faz nesta obra é atribuir às escolhas do homem total responsabilidade de conduta em sua vida prática, o impossibilitando de se justificar em outras coisas, que não nele próprio, pois existe somente a realidade nas ações humanas e não há nada além disto.

Palavras-chave: Escolha – Responsabilidade – Angústia.

¹ Graduando em Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia

Introdução

O texto que se segue tem como objeto de reflexão a noção de escolha, que é indispensável nas ações humanas e para uma conduta moral, abordada por Sartre na obra “*O existencialismo é um humanismo*”. O principal enfoque é esclarecer esta noção e demonstrar as possíveis relações estabelecidas por ela com algumas outras noções.

A questão a ser respondida aqui é como o filósofo francês, a partir da conjectura relacional destas noções, conduz o homem a uma moral existencialista ou moral responsável nas ações práticas do homem, ou seja, como ele atribui ao próprio homem à invenção de sua moral.

A escolha, a responsabilidade, a angústia e a liberdade

Antes de abordar as noções propostas e suas prováveis relações, devem ser esclarecidos alguns pontos da teoria existencialista. Sartre a divide em duas escolas, a cristã, onde a essência – técnicas, conceitos e finalidade para se produzir algo – precede a existência – o algo produzido – e a ateia, onde os dois conceitos são invertidos, a existência precede a essência, ou como alguns críticos sartreanos dizem, que parte da subjetividade do homem. É nesta segunda escola que Sartre se inclui e funda sua obra.

Sendo este existencialismo ateu, uma doutrina que nega uma existência divina, é necessário então, que ela aponte um ser que primeiro exista e que depois defina sua própria essência, e este ser, define Sartre, é o homem ou razão humana. Quer dizer, primeiro o homem existe, nasce e depois se define. Não há uma natureza humana *a priori* criada por um Deus, o homem se faz por si próprio.

O ser humano existe e se projeta num futuro, o homem é um projeto e vive subjetivamente buscando se definir em seu cotidiano de relação com os outros, “[...] se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência

precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que esse ser é o homem [...]”².

Para o filósofo francês, o ser humano não é definível, pronto e acabado, pois inicialmente ele não é nada, somente após se fazer por si será alguma coisa. O homem é nada mais do que seus atos, sendo esse o princípio primeiro desta teoria humanista existencial, ou pode-se entender por subjetividade humana. Isto é, o ser humano existe, se projeta conscientemente no futuro, que ele projetou ser (dever ser) e não o que ele indeterminadamente deseja ser.

É neste ponto que Sartre atribui ao homem a responsabilidade em seu ser (existir). O ser humano é responsável pelo o que ele é – responsável por ele próprio. O existencialismo humanista tem como principal preocupação, neste ponto, se esforçar em conferir ao homem total responsabilidade por sua existência e colocar-lo no âmbito do que ele é, no campo da ação prática de sua existência.

Essa responsabilidade plena atribuída ao homem, não é somente dele para consigo mesmo, mas é dele para consigo, que deve ser estendida para todos os outros. Com isso, ser humano algum pode se esquivar dela, pois se ele existe e se define independentemente de um Deus superior, ele é responsável por si mesmo e conseqüentemente pela a humanidade inteira. E não há justificativas em coisa alguma, que não nele mesmo “E, quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável por sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens”³.

A partir deste momento Sartre começa a introduzir e esclarecer a noção de escolha, necessária nas ações humanas. O sentido de subjetivismo abordado pelo existencialismo é que cada homem particular se escolhe a si mesmo e escolhendo a si mesmo, escolhe a todos os outros homens. Quando

² SARTRE. *O Existencialismo é um humanismo*, 1978, p.216.

³ *Idem, Ibidem*, p. 218.

alguém escolhe fazer algo, não somente o faz para si mesmo, restritamente, mas também cria uma imagem de homem em particular, que se entende como um exemplo de homem a ser seguido, que será uma espécie de conduta correta para todos.

Então, escolher algo é ao mesmo tempo escolher o seu valor, ou seja, no próprio ato de escolher alguma coisa, já vem incluso um valor moral, pois ela foi eleita dentre inúmeras possibilidades aceitáveis. Com essa noção de escolha moral e formação de um exemplo de homem para a conduta humana, é impossível alguém escolher o mal e este deve sempre escolher o bem. Visto que, se o homem é plenamente responsável por seus atos, o que é bem para ele é conseqüentemente bem para todos. Com isso, Sartre aponta uma relação de cumplicidade entre escolha e responsabilidade.

A existência precedendo a essência é onde queremos existir e também, do mesmo modo, criar uma imagem, não só para todos, mas também para a época presente. Sendo assim, a responsabilidade, subseqüente à escolha, do homem envolve toda a humanidade. Se tornando então, muito relevante, pois como se observa, as ações do homem repercutem a todos e não apenas a ele isoladamente, ou seja, é uma responsabilidade de conduta para toda a humanidade desta época atual.

Após esta ampla responsabilidade de comportamento nas escolhas ativas do homem, outra noção abordada por Sartre é a angústia. O existencialismo humanista afirma que o homem está condicionado a uma persistente angústia, ele se define como angústia. Como é observado, o ser humano se compromete, não apenas no que quer ser, ele é também um legislador que se faz a cada escolha para si próprio e também para toda a humanidade. Tendo assim uma intensa sensação responsabilidade para com todos.

Devido a isso, o homem deve agir de forma correta, como se fosse um regulador das ações humanas, como se todos fossem norteados pelos seus atos. Cada ser humano deve agir como um exemplo de homem correto para a conduta da humanidade inteira, cada pessoa seria um parâmetro de homem a ser seguido.

Contudo, esta angústia, decorrente desta imensa responsabilidade ativa, não leva a uma inação, a uma inatividade. Segundo Sartre, a angústia é parte conseqüente da própria ação e não algo que nos divide dela. Ela não é um fundamento em que escolha se principia. A angústia provinda da escolha não vai impedir alguém de agir e perseguir seus ideais.

Um ambientalista, não deixará de agir em uma floresta, protegendo a natureza, mesmo que suas ações possam levá-lo e a seus seguidores, a repreensões ou agressões, visando à concretização de sua ação proposta, que teve seu princípio num comprometimento total de seu projeto.

Sendo assim, a angústia faz parte de sua ação, de sua decisão. Pois, quando se escolhe uma ação em uma multiplicidade de possibilidades, essa escolha se torna auto-valorativa, sendo uma escolha feita em angústia e responsabilidade para com os outros homens. Logo, a angústia se relaciona de forma participativa da escolha e da responsabilidade, não como fundamento, mas como componente.

Essa angústia existencial Sartre expõe da seguinte forma:

Esta espécie de angústia, que é a que descreve o existencialismo, veremos que se explica, além do mais, por uma responsabilidade direta frente aos homens que ela envolve. Não é ela uma cortina que nos separe da ação, mas faz parte da própria ação⁴.

Quando é admitida a não existência de Deus, para Sartre, o homem ficaria abandonado, ele não teria onde se apoiar, não se apoiaria nem nele mesmo e nem fora. Não haveria desculpas para os homens. Isto é, Sartre esta instigando o homem a si próprio, sem justificativas em sinais e paixões.

Para o existencialismo humanista só existe realidade na ação e que o homem é definido como realização de seu projeto, totalidade de suas ações, como definidor de sua vida, ou seja, o homem se define não disjunto da humanidade, mas nela e com ela. Não há como agir corretamente (moral), de forma autoritária e não levando em conta todos os outros.

⁴SARTRE. *O existencialismo é um humanismo*, 1973, p. 14.

As coisas serão como os próprios homens decidirem ser e não seguindo apenas a decisão de um homem em particular. Mesmo assim, perante a toda essa responsabilidade, Sartre diz que o ser humano não deve partir para um quietismo e sim agir independente de uma esperança. Em suma, o homem deve fazer algo a todo custo, sendo isso a única coisa que ele pode confiar.

O homem deve se inventar constantemente, pois não há apoio e nem auxílio para ele, há um futuro, mas não destinado por um Deus e sim a frente dele a sua espera, intocado. Os seres humanos somente se definem na realidade e não através de sonhos ou esperanças. Pois se não for assim, a definição do homem se daria de modo negativo e parcial. Sendo que, não é só um aspecto que define alguém e sim a totalidade deles.

Sartre sintetiza sobre a definição do homem da seguinte forma: “O que queremos dizer é que um homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem estes empreendimentos”⁵.

O que as pessoas querem é que nasçam, pré-definidos, covardes ou heróis, pois se assim for, não terá nenhuma atitude que mudará tais essências. Para elas um covarde será sempre um covarde e um herói sempre um herói, independentemente de seus atos. O que elas querem é se conformar com o que são, como se não pudessem mudar isto.

Segundo o filósofo francês, os covardes se fazem covardes, mas existe a possibilidade deles deixarem de ser-los. O que conta é que quem queira mudar tenha comprometimento total em todas as suas ações. O homem se define (essência) em suas ações, em seu projeto, a sua essência não lhe é *a priori*, pois sua existência é anterior a ela.

Neste ponto, acredita-se ter explicado e relacionado às noções de responsabilidade, de escolha e de angústia, visto que, Sartre define o homem por ação, é o próprio homem que é o responsável pelo seu destino. De acordo com esta obra sartreana não existe a esperança, salvo na ação que

⁵ SARTRE. *O existencialismo é um humanismo*, 1978, p. 243.

é a única coisa admitida na vida do homem e que a angústia não é fundamento para a escolha, mas sim parte dela.

Além disto, se observa em Sartre uma intenção explícita de desvencilhar a idéia de Deus arraigada no homem. Para ele, existem apenas homens e nada mais, afirma também que mesmo existindo Deus nada pode salvar o homem de si próprio, ou seja, é o próprio homem que responde por sua existência e essência.

Sendo assim, ele diz se preocupar com uma moral fundada na ação e no compromisso humano. A partir daqui, além de Sartre pretender formar sua moral, ele busca se defender de eventuais críticas, como a de gratuidade nas escolhas do homem, ou seja, se Deus não existe, como controlador dos atos humanos, poder-se-ia fazer tudo o que quiserem?

A moral humanista existencial

A escolha moral e responsável seria comparável a construção de uma obra de arte ou moral estética. Sartre afirma que na arte, um pintor não tem um quadro definido antes de ser feito, não há sua essência antes de sua existência. Não existiram regras *a priori* para a inspiração, não existem valores estéticos *a priori*, mas esses valores são vistos na coesão do quadro, no relacionamento entre vontade de criação e o produto.

Não se pode avaliar um quadro sem que ele esteja pronto, segundo Sartre, o homem está na mesma situação criadora, nessa relação moral e arte, isto é, para o quadro de um pintor, nunca é atribuída uma gratuidade, compreendemos, que o pintor é como ele se fez quando pintava, e a soma de suas obras faz parte de sua vida. O mesmo ocorre na moral, ela é semelhante à arte de um pintor, pois tanto na arte quanto na moral existe criação e invenção, onde não podemos decidir *a priori* sobre o que fazer.

Neste sentido, o homem escolhe sua moral, onde devido à imposição presente nas situações, ele está impossibilitado de não escolher uma moral.

O homem não se realiza imediatamente no começo, ele é definido em relacionamento com um compromisso. Sendo, portanto um absurdo, dizer que na escolha há licenciosidade.

Na verdade os valores morais nem são tão sérios, define Sartre, visto que, o homem escolhe um ou outro valor para sua conduta e a partir disso é imperativo que ele invente os valores e enfrente as coisas como elas realmente são. Os valores existencialistas são inventados, ou seja, a vida de um homem antes de ser vivida não é nada e o sentido que o homem escolhe para a sua vida é o valor.

Sendo que a partir disso, pode-se formar uma comunidade humana. Sartre define assim os valores humanistas existenciais: “[...] a vida não tem sentido *a priori*. Antes de viverdes a vida não é nada; mas de vós depende dar-lhe um sentido, e o valor não é outra coisa senão esse sentido que escolherdes.”⁶

Conclusão

Concluindo, observa-se em Sartre, principalmente nesta obra, que a escolha em conjunto com a responsabilidade é a ação do homem vinculada à conduta da humanidade. Onde a angústia é parte deste conjunto e não princípio. Ele propõe ao próprio homem a definição de sua essência em sua própria existência, na realidade e no convívio humano. Com isso, uma das coisas que Sartre faz com as noções de escolha, de responsabilidade e de angústia, relacionadas, é conferir ao homem total responsabilidade moral em suas escolhas.

A moral, para ele, acontece no âmbito prático da vida humana. Sendo assim, os valores morais pertinentes aos homens são feitos por eles próprios

⁶ SARTRE. *O existencialismo é um humanismo*, 1973, p. 27.

“O existencialismo é um Humanismo”: a escolha, a responsabilidade...

e não em uma moral teórica (abstrata) *a priori*. O homem só saberá o que deve escolher, na própria ação e não há uma moral universal, que irá conduzir suas ações antes que elas ocorram. Com isso, as escolhas responsáveis e livres do homem, se realizando em seu projeto e com comprometimento ao longo de sua vida, é a parte mais importante de sua moral da ação ou moral de conduta responsável.

Referências

SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Nova Cultural. (Coleções Os Pensadores), 1973.

_____. *O Existencialismo é um humanismo*. Trad. e notas de Virgílio Ferreira. Ed. 4. Lisboa: Editorial Presença, 1978.

A INTERROGAÇÃO FILOSÓFICA¹

DÉBORA FIRMIANO DOS SANTOS²

Resumo: Tendo pressuposta a idéia de percepção, Merleau-Ponty nos expõe a necessidade de entender o questionamento filosófico como algo imanente à experiência, sendo papel da filosofia debruçar-se sobre as questões existentes sem tomar seu contexto por dado, mas, procurando a origem e o sentido de tais interrogações e de suas possíveis respostas. Nosso autor critica a forma como a dúvida foi estabelecida dentro do pensamento filosófico: ora nos separando do Ser num pensamento de “sobrevôo” criando um “*céu de essências puras*”; ora nos lançando longe do Ser, afirmando ser impossível alcançá-lo.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, interrogação, dúvida.

Em primeiro lugar, o objetivo deste texto é mostrar o caminho percorrido por Merleau-Ponty para explicar em que consiste uma ‘interrogação filosófica’, assim como ele nos descreve na obra “o visível e o invisível”. Para entendermos o este percurso, precisamos ter em mente alguns pressupostos, como por exemplo, a idéia de *percepção* e a idéia de *fé perceptiva*.

No início do primeiro capítulo da obra referida lemos:

Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos – fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo

¹ Artigo apresentado no XII encontro de pesquisa na graduação em filosofia da UNICAMP.

² Aluna de Graduação em Filosofia do Centro Universitário São Camilo – São Paulo.

desde que abrem os olhos, remetem para uma camada profunda de opiniões mudas, implícitas em nossa vida. Mas esta fé tem isto de estranho: se procuramos articulá-la numa tese ou num enunciado, se perguntamos o que é este nós, o que é este ver e o que é esta coisa ou este mundo, penetramos num labirinto de dificuldades e contradições.”³

Isto posto, vemos que Merleau-Ponty tem por base de sua filosofia a idéia de percepção, e entende por esta, em suma, que antes de qualquer reflexão temos contato com as coisas mesmas, isto é, vivemos entrelaçados entre as coisas e o mundo, e é desta experiência que partimos para pensar nossas questões. É deste olhar direcionado às coisas que partem os filósofos para seus empreendimentos. E todos os homens, sejam filósofos ou não, participam deste primeiro momento de contato com o mundo, e têm em sua vivência uma *fé perceptiva*, ou seja, têm certeza de que o mundo, as coisas e eles mesmos estão presentes.

Segundo nos diz Merleau-Ponty, a filosofia “*não propõe questões nem tão pouco traz resposta para que se preencham lacunas*”. As questões estão sempre presentes no interior de nossas vidas, imanentes em nossa história; em outras palavras, é no seio de nossa experiência que as questões nascem e morrem ou, quando encontram respostas, na maior parte das vezes aí se transformam. É papel da filosofia interrogar a experiência individual e coletiva, o sensível e o inteligível.

Quando olhamos a história da filosofia, no que diz respeito ao questionamento filosófico, nos parece que sua busca sempre foi a essência. Esse é o horizonte a que se pretendeu chegar até hoje com toda a investigação. Mas é possível chegar à uma essência pura? Vemos o mundo e o que nos aparece desta experiência que temos da realidade são os fatos; mas é possível separar a essência de um fato bruto?

A filosofia que nos traz Merleau-ponty não se propõe partir da consciência pura. Afirma que o conhecimento não começa pela consciência,

³ MERLAU-PONTY. *O visível e o invisível*, p. 15.

mas, pela percepção corporal que temos das coisas: (...) “a percepção não é uma ciência do mundo, nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles.”⁴

Sempre partimos de ‘algo dado’, de algo “percebido” nosso olhar nunca deixa de ser intencional, sempre vejo o mundo a partir de ‘uma’ das ‘milhares’ de perspectivas possíveis, isso é, de um ponto de vista meu.

Não é, porém, uma atitude filosófica tomar por “algo dado” um determinado contexto; pelo contrário, perante nossa experiência, a filosofia debruça-se para procurar a “origem e o sentido” de perguntas e respostas, e é por meio dessa exegese que a filosofia tem acesso ao que Merleau-Ponty chama de “Interrogação que anima todas as questões do conhecimento”⁵, que se difere de todos os outros tipos de questões.

O percurso da dúvida

Ao pensar em como deve ser a interrogação filosófica, Merleau-Ponty traça um percurso, levando em consideração “de que forma” esta se desenvolveu e “qual o objeto” de seu questionamento. Nesse intento, nosso filósofo irá começar a investigação partindo de nossas questões mais “simples”, da percepção que temos enquanto sujeitos ‘do’ e ‘no’ mundo.

Nossa visão de mundo nos deixa certos da existência de uma “continuidade”, de uma idéia de tempo e espaço. Perante isso, a primeira forma de questionar que nos aponta Merleau-Ponty, diz respeito às nossas perguntas rotineiras, por exemplo, “que horas são?- onde estou?”. Esse tipo de questão mostra a existência de uma falta, uma ausência provisória de um fato ou “enunciado positivo”. Em outras palavras, essa ausência, nos dizeres de Merleau-Ponty, evidencia “buracos no tecido das coisas”, dessa continuidade espacio-temporal a qual estamos certos da existência.

⁴ M-Ponty, p. 115.

⁵ M-Ponty, p. 105.

Com a intenção de tomar um posicionamento, a filosofia questiona se existe de fato esse espaço, esse tempo, o movimento e o mundo, e ao fazer isso, ela amplia, e acaba por generalizar a questão; mas apesar disso, esta ainda se trata de uma questão de cunho “natural”, de uma semi-questão: ‘nós sabemos que existe alguma coisa;’ ‘agora, precisamos descobrir se estas coisas (espaço, tempo, movimento e mundo) se identificam com aquilo que acreditamos “ver” e “sentir”’.

Mesmo quando destruimos tudo isto, nos instalamos no que resta, isto é: nas sensações e nas opiniões. E isto que nos resta não é a pura negatividade, como também não é da mesma espécie que aquilo que foi destruído. O que nos resta são fragmentos mutilados dessa “realidade total” (omnitudo realitatis). É sobre essa “realidade total” que se exerce a dúvida, e que acaba por implantar outros nomes para a realidade como: aparência, sonho, psyche, representação.

A dúvida metódica

Em meio a essa idéia, a proposta cartesiana da dúvida metódica, evidentemente, não é *fluidificação de certezas*, mas está próxima dessas realidades flutuantes. Isso acontece porque, ao se fazer dúvida de maneira sistemática, toma como objetivo a retirada deliberada de “certezas” da experiência, e há, em certo sentido, recusa a juntar-se a elas novamente.

Porém, a partir da dúvida metódica não se contesta realmente a existência da evidência dos fatos; pois se suspendemos alguma certeza é porque ela é nossa, isso é, está ligada a nossa experiência, e assim, ficamos presos a “possibilidades de existência”; justamente porque é preciso conservar por mais tempo uma certeza, confiamos em nossa racionalidade (em nossa mente) mesmo que talvez esta não nos dê mais do que ilusões coerentes em relação à experiência. A dúvida sistemática não nos dá uma resposta coerente para um questionar que se proponha filosófico. “*Essa natureza*

*enganadora, este algo opaco que nos encerraria nas nossas clarezas, é apenas um fantasma de nosso rigorismo, é um talvez*⁶. Se essa abertura a uma possível realidade basta para pensarmos a respeito de nossas evidências, é porque decidimos (implicitamente) não acreditar em nada, e nos tornamos cétricos. Ora, enquanto estamos instalados num comodismo cétrico também não chegamos a evidência a que se pretende em relação à experiência.

A questão *an sit e quid sit* e as filosofias flutuantes

Com esta questão, que é somente de cunho especulativo (*an sit* – isto existe?), que questiona sobre a existência mundo e o ser, não poderíamos chegar ao fim da questão. Pelo motivo de que a questão especulativa (*an sit*) não dá conta da questão, ela acabou por se tornar objetiva (*quid sit* – o quê existe?). Assim, a busca que se caracteriza agora procura analisar “o que é o mundo, o que é a verdade, o que é o ser?”. Em outras palavras, saímos de uma questão de cunho especulativo (o que é duvidar?) e entramos numa questão de essência, pois, o que perguntamos aqui é sobre o mundo, aquilo que o faz mundo; sobre os seres, aquilo que os faz ser. Tentamos chegar ao olhar puro, ver a partir do ser essencial sem o qual entendemos que não haveria mundo, nem ser, nem linguagem.

Se a interrogação filosófica segue isso, ela acaba separando o Ser da experiência, e por conseqüência, cria outros seres, como: as sensações, a representação, o pensamento, a consciência e até mesmo um ser enganador. Ao fazer isso, tal filosofia pretende uma ligação mais pura com o Ser, quer olhá-lo de cima, sobrevoar o mundo e o Ser, quer chegar ao sentido último, à essência pura da realidade e que é inegável. Nos dizeres de Merleau-Ponty, este é “(...) o puro olhar, que não subtende nada, que não tem nada atrás de si, como [tem] nossos olhos, as trevas de um corpo e

⁶M.-Ponty, p. 106.

*de um passado (...)*⁷. Tanto a questão especulativa quanto a questão de essência, por suas pretensões, acabaram dividindo-se entre “*ser e fato*”, porém, é mais pela questão de essência do que pela questão da dúvida que a filosofia acaba por separar-se dos seres. Esse procedimento, de separar-se do ser para observá-lo, segundo Merleau-ponty, está mais próximo do papel das ciências do que da filosofia, pois é a ciência que, para responder questões de vida, acaba distanciando seu olhar para discutir as categorias percebidas e inventar novos gêneros. Se pensarmos a leitura filosófica dessa forma, ela seria ciência exata, pois atenderia à tentativa de esgotar o esforço de saber o que é a Natureza, a História, o Mundo e o Ser. Porque tomamos com esse algo mais próximo de um contato parcial; somos habitantes do mundo e tentamos pensar esse mundo e dentro desse mundo, separando suas essências confundidas e formando significação. E se ainda nos perguntarmos: a filosofia consegue definir perfeita e suficientemente o que é o Mundo, quando pergunta pela sua essência? Chegamos à origem e ao sentido verdadeiro das coisas com isso?

A essência sempre aparece ligada a uma “necessidade”, por isso, é sempre dependente. Ao questionar objetivamente o que é o mundo, qual é o fator fundante de sua existência, sempre parte-se de uma hipótese: ‘se’ “existe algo”, logo, este algo deve obedecer a tal estrutura”. Mas, qual o fundamento dessa suposição? Ou seja, como sabemos que existe ‘algo’ e que existe um ‘mundo’?

Ora, de acordo com a filosofia de Merleau-Ponty, nós só podemos obter este “saber” por que ele está ‘sotoposto’, inscrito em uma coisa anterior à consciência e a reflexão, que é, a saber, à experiência. A essência faz parte da experiência, mas não a envolve. O ser da essência, não é o primeiro, e não dá conta de explicar o que é o Ser, em sentido maior – a essência não é a resposta para a questão filosófica, porque essa resposta está sendo dada por um espectador puro, e este, segundo o autor, não nos revelam o sentido primeiro do Ser. Disso inferimos que

⁷M.-Ponty, p. 107.

“(...) é à experiência que pertence o poder ontológico último, e as essências, as necessidades de essência, a possibilidade interna ou lógica, não obstante a solidez e a incontestabilidade que possuem aos olhos do espírito, apenas tem força e eloqüência por que todos os meus pensamentos e os pensamentos alheios são tomados de um único Ser”.⁸

Em outras palavras, todos os seres estão inseridos num único tecido da experiência, que Merleau-Ponty chamará de “carne”, essa camada geral da sensibilidade, a qual participa nosso corpo e as coisas. Prosseguindo por essa via, vemos que são pelos fatos que trabalho minha experiência das coisas, que me relaciono com o mundo e com os outros, essa é a minha abertura. Dentro de cada fato procuramos pela essência. Se a filosofia deixa de ser dúvida para se pretender explicitação de um objeto essencial, por se separar dos fatos e dos seres, abre um campo de significações, ou de essências, mas que também não se basta para a explicação, pois se reportam (as essências) para o campo da ideação, e no campo da ideação não chegamos ao ser no mundo, que é bruto.

A intenção de Merleau-Ponty é sempre o fato bruto, do qual não se pode separar as essências. Em suas palavras:

“Fato e essência não podem mais ser distinguidos, não porque, misturados em nossa experiência, sejam, em sua pureza, inacessíveis e subsistam como idéias limite para além dela, mas porque o ser, não estando mais diante de mim, mas envolvendo-me e, em certo sentido, me atravessando, minha visão do Ser não se faz de alhures mas do meio do Ser, os pretensos fatos, os indivíduos espaço-temporais são de repente montados nos eixos, nos pivôs, nas dimensões, na generalidade de meu corpo, e as idéias estão, portanto, já incrustadas nas suas juntas.” (M.-Ponty, pp.113-114)

⁸M.-Ponty, p. 110.

Em suma, não podemos conhecer nada pelo ‘olhar puro’ e não nos desprendemos totalmente das coisas, pelo contrário, tudo está envolvido pela carne do mundo, entrelaçado pelo tecido da experiência, e por isso, só pode ter conhecimento das coisas porque há um entrelaçamento entre os fatos e as essências, entre meu corpo e a experiência que tenho desses fatos, e isso só acontece quando “me vejo” de dentro do Ser, do meio desse entrelaçamento, e não em sobrevôo a este.

A interrogação filosófica

Assim, concluímos que a *Interrogação filosófica* não é à espera de uma significação que lhe preencha. Uma interrogação só pode se pretender filosófica quando, ao mesmo tempo que visar um estado de coisas, visar a si mesma como questão, “*ao mesmo tempo que à significação “ser”, ao ser da significação, e ao lugar da significação no Ser*”.

É necessário que a interrogação filosófica se volte para si, para que se pergunte o que significa questionar e o que significa responder. Esse caminho é totalmente diferente do percorrido pela dúvida especulativa de onde se subentende a existência do Ser; e é muito menos ainda parecido com o caminho traçado por uma filosofia do ‘olhar puro’ em sobrevôo sobre as essências; não somos Kosmotheoros, não temos um olhar soberano perante as coisas. No que tange à interrogação filosófica, está mais próximo do que nos dizia Montaigne ao reformular o termo socrático “*sei que nada sei*” para “*o que sei eu?*”, extravasando assim a idéia do próprio “saber algo”, pois ao dizermos “sei que nada sei” temos uma pretensão a ter certeza de todas as coisas, e com isto contradizemos o fato de que a interrogação filosófica é uma questão que não visa alguma coisa que lhe poria fim, mas que procura

⁹M.-Ponty, p. 118.

desvendar um Ser que não é posto, e que está silenciosamente atrás de nossas afirmações e negações, que se desdobra em nossa experiência visível.

Bibliografia

Merleau-Ponty, M. *“O visível e o invisível”*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *“Fenomenologia da percepção”*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

O CAVALEIRO DA FÉ E O ANDARILHO: O INDIVÍDUO VOLTANDO PRA CASA E O ESPÍRITO-LIVRE PARTINDO COM SUA SOMBRA

DIEGO GESSUALDO SABÁDO DE SOUZA¹

Resumo: A avaliação da época nas teorias de Nietzsche e Kierkegaard, onde a necessidade de abandono da razão se faz necessário. O cavaleiro da fé e o espírito-livre como sendo aqueles capazes de realizar este movimento de conscientização de si diante de uma época onde todos se reduzem à um só na massa amorfa da sociedade niilista e nivelada.

Palavras-chave: indivíduo, espírito-livre, niilismo, nivelamento.

Introdução

Em seu texto “Os Conceitos Fundamentais de Metafísica”, no final de sua investigação sobre a temática do tédio e sua temporalização como um alongar do tempo e aprisionar o ser-aí (Dasein) no “instante”, Heidegger afirma que é exatamente quase um século antes que, com o dinamarquês Kierkegaard, surge pela primeira vez na filosofia a clara possibilidade de uma mudança de rumo, e esta possibilidade se apresenta exatamente como

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: diego_ifb@hotmail.com

a elaboração do conceito de instante². É aqui, com este conceito que parece romper-se toda segurança do falar filosófico tradicional, pois para Kierkegaard, falar no instante não é falar de um agora, de um curto período que traz o porvir e ao mesmo tempo renega-o como passado, de uma parte instantânea de tempo pinçada de todo o resto, mas exatamente de um momento do tempo que pode ser apontado como um momento eterno, um segundo que se estende por muito mais, e este estender-se só é possível quando o olhar do homem volta-se para si mesmo e adentra o mais fundo de sua existência, de sua individualidade. Tornando indivíduo, o homem então escolhe a si, decide-se por si mesmo e então passa a olhar o próprio tempo com outros olhos. O conceito de instante está em muitas obras de Kierkegaard, e desempenha uma função em cada uma delas. Na obra “O Conceito de Angústia” aparece o instante como sendo o que realiza a síntese da existência humana. Para Kierkegaard o homem é, enquanto existente em sua mais intrínseca natureza, duas sínteses, de corpo e alma, de tempo e de eterno, o espírito realiza a síntese de corpo e alma e o instante a síntese de tempo e eterno³, deste modo o homem poderia encontrar-se consigo mesmo em sua individualidade, porque nesta síntese de sua existência torna-se espírito no instante.

Com Kierkegaard, pela primeira vez, o homem decide-se neste instante enquanto espírito por si mesmo sendo um singular e finito, e não um conceito universal de homem entregue a uma liberdade também universal.

Este tornar-se indivíduo só é possível porque uma época inteira permite esta mudança de olhar. Uma filosofia que não sabe mais onde se segurar se apresenta e clama por uma investigação. Este é o sentido do dizer de

² Mais exatamente no final do quarto capítulo da primeira parte, denominado “O Caráter Temporal do Tédio Profundo”, onde encontramos: “O que designamos aqui com a palavra ‘instante’ aponta para o que *Kierkegaard* compreendeu realmente pela primeira vez na filosofia – uma compreensão, com a qual começa a *possibilidade* de uma época completamente nova da filosofia desde a antiguidade”.

³ No capítulo III desta obra encontramos: “A síntese do temporal e do eterno não é nova. Não é senão a primeira, sustentada pelo espírito, em que o homem se mostra alma e corpo. Assim que se fixa o espírito, tem-se o instante”.

Heidegger sobre a possibilidade de mudança do filosofar a partir do instante kierkegaardiano.

Tudo desmorona nesta época, exatamente nesta época em que o danês fala de um tornar-se espírito num instante renovador, e um alemão fala de niilismo, interpretação, gaia ciência, além-homem e vontade de poder. Kierkegaard e Nietzsche notaram a mesma problemática, a mesma doença atingir a filosofia de sua época. O que Nietzsche chamaria poucos anos à frente de niilismo, Kierkegaard nomeou em seu livro “O Tempo Presente” de nivelamento⁴, ou seja, uma perda da paixão onde tudo ainda se mantém de pé, porém esvaziado de toda significação, de todo sentido, uma perda dos caminhos, dos absolutos, onde cada coisa fica vazia numa reflexão pronta somente para ser repetida.

Ambos notaram, diante deste mundo onde tudo começava a ruir, diante deste niilismo e deste nivelamento: era preciso um novo homem, um homem capaz de partir sozinho e encontrar uma filosofia do futuro, nova em suas buscas e na maneira de se dar enquanto busca, nova porque não mais sistemática, não mais metafísica, não mais moral. Este homem, este indivíduo capaz de sobressair-se diante do, para Kierkegaard seria o verdadeiro cristão, para Nietzsche um espírito-livre, o além-homem.

Olhares sobre a racionalidade: demasiada reflexão e contaminação por valores morais e metafísicos

Nietzsche olha sua época e nota claramente uma viciosa contaminação por valores morais e metafísicos demasiadamente humanos. Repete-se que o conhecimento das coisas é a busca pela verdade destas coisas, e que a busca pela verdade é a busca pelo bem, e que este bem é a felicidade de

⁴ Em inglês o livro chama-se *THE PRESENT AGE*, e nos traz o termo “Leveling”, que traduzimos por “Nivelamento”.

todos os homens. Mas tudo isso foi um dia “inventado” por uma racionalidade muito criativa, que notou a necessidade destas coisas para prosseguir seu “desenvolvimento”, exatamente quando as coisas necessitavam serem determinadas, diferenciadas umas das outras.

Kierkegaard também, num olhar para sua época, diz: *Nossa época é essencialmente uma época de entendimento e reflexão, sem paixão*⁵. Uma época assim, com estas características é visivelmente escrava da razão, e isto é um ponto negativo, porque ser escravo de uma racionalidade vazia de paixão é ser escravo de uma moral universal sem sentido para qualquer existência individual concreta.

Paixão, para Kierkegaard, é o que movimenta a existência humana individual, sem paixão, qualquer um permanecerá estagnado diante de um sem destino que não faz sentido. Uma interpretação da filosofia kierkegaardiana leva o pensador paraense Benedito Nunes a afirmar:

*Interesse, consciência de existir, inquietação, sofrimento, aspiração do infinito, desejo de imortalidade, tudo isso integra o conceito de paixão (páthos), freqüentemente utilizado por Kierkegaard. A paixão é a mola da dialética; sem ela, faltaria ao espírito o impulso e a elasticidade que o fazem saltar*⁶.

Ora, ser sem paixão é, então, existir preso em uma reflexão que não se renova. Isto é o mesmo que dizer: é estar preso ao que já está firmado, a uma tradição qualquer que já entrega embalada na porta de casa as normas de como se deve agir, o que se deve fazer, como se deve pensar. E, a despeito do peso religioso que Kierkegaard dá à sua interpretação desta época, ambos, o danês e Nietzsche, acabam por dizer a mesma coisa. É inegável que ambos observam uma mesma época, passando por mesmos problemas, a saber: o de um esquecimento de si mesmo enquanto ser humano, e uma

⁵ Na tradução inglesa encontramos: “Our age is essentially one of understanding and reflection, without passion”.

⁶ NUNES, B. *Filosofia Contemporânea*, cap. II

mistificação metafísica da essência deste homem, bem como de todas as coisas.

Não se pode agir sem paixão, diz-nos o pensamento do danês, e não se pode agir sem abandonarmos, ou ao menos tomarmos consciência de que nossos preconceitos morais muito antigos governam nossa racionalidade. Mas justamente uma ação livre, individual, que esboçada por um homem liberto da moralidade, do julgo de uma excessiva reflexão que tudo esvazia, realizada por um homem prenhe de paixão, pode renovar (no sentido de mostrar o futuro) tanto a filosofia quanto a própria “esperança” da possibilidade de existência de espíritos-livres e indivíduos.

A razão, então, não é a faculdade primordial do homem, é preciso ir além dela. Para Kierkegaard é preciso saltar por sobre ela e encontrar uma fé que justifique o absurdo e o paradoxo da existência religiosa; para Nietzsche é preciso entendê-la unicamente como uma peça orgânica com funções tal qual qualquer outra parte deste organismo que é o homem.

Duas concepções de indivíduo: um que necessita voltar para casa para tornar-se si mesmo e ganhar a eternidade, e outro que parte solitário em seu vôo de águia para ultrapassar a si mesmo e tornar-se além de si

Na obra “O Viajante e sua Sombra”, aforismo 200, Nietzsche diz o seguinte: *Quem se afasta completamente da natureza se afasta também de si: jamais lhe será dado beber na taça mais vivificadora que se possa encher em sua fonte interior.* Aqui encontramos um direcionamento que aponta para o caminho onde possivelmente se encontra a individualidade, este é aquele que leva a sua fonte interior e que não se afasta da natureza, pelo contrário, é nela mesma que permanece.

O que encontramos na filosofia de Nietzsche é que o homem deve ser investigado por uma psicologia a partir dele mesmo, a partir do que ele é de fato, e ele é uma natureza que aprendeu a esconder-se, a mascarar-se

por detrais de uma vestimenta moral. É por esta razão que no último aforismo deste mesmo texto Nietzsche diz:

Foram colocadas muitas correntes no homem para que desaprendesse a se comportar como um animal; e, na verdade, se tornou mais meigo, mais espiritual, mais alegre, mais refletido que todos os animais. Desde então ainda sofre por não ter tido por tanto tempo ar puro e movimentos livres – essas correntes, repito ainda e sempre, são, contudo, esses erros pesados e significativos das representações morais, religiosas e metafísicas.⁷

Somente quando forem arrancadas estas correntes postas para separar o homem do animal é que, para Nietzsche, poderá o homem de fato tornar-se o que é, para então alçar caminho em direção a sua superação.

As origens da justiça e da inteligência, da ponderação, da valentia – numa palavra, de tudo que designamos virtudes socráticas – são animais: essas virtudes são uma conseqüência dos instintos que ensinam a procurar o alimento e a escapar do inimigo.⁸

Só quando o homem se permitir sentir esta animalidade até o limite poderá ele alçar o vôo para além de si, para além do animal e além do homem. E este homem que ultrapassou o animal e o homem é o indivíduo? Não podemos afirmar isto ainda, mas já vemos que existe este indivíduo no pensamento de Nietzsche também, precisamos encontrar suas características mais peculiares, aquilo que o faz tornar-se indivíduo.

Nas explosões da paixão e nos delírios do sonho e da loucura, o homem redescobre sua história primitiva e aquela da humanidade⁹. Nas paixões e nos delírios? Nada de razão aparece aqui para apontar o homem no que ele é? Não. E isto porque a razão veio a ser no homem, exatamente quando ele

⁷ NIETZSCHE. *O viajante e sua sombra*, § 350.

⁸ NIETZSCHE. *Aurora*, § 26.

⁹ NIETZSCHE. *Aurora*. § 312.

dela necessitava para sua expansão, para multiplicar seus âmbitos de atuação, para determinar o que necessitava de determinação e sobreviver. O homem moralizado está bastante longe de sua natureza, porque hermeticamente preso pela moral, pela civilidade, por isso eles, estes homens morais, não podem compreender o homem mesmo no que ele é, e inventam conceitos fantasmas que nada falam da natureza humana. São necessários novos homens capazes de viver justamente nestas explosões da paixão e nestes delírios, para redescobrirem a si mesmos em sua história.

Este homem que abandonou a moral e a razão para seguir jornada unicamente enquanto homem, a ponto de superar a si mesmo enquanto homem é o indivíduo que buscávamos. Podemos enfim dizer que, se o homem é de fato *uma corda estendida entre o animal e o super-homem. Uma corda sobre um abismo*¹⁰, este indivíduo é exatamente aquele que a atravessou, que ignorou os perigos que o impediam de permanecer parado, de pé sobre esta ponte, ignorou o forte desejo de voltar atrás e o medo de seguir em frente, o indivíduo é exatamente aquele que se tornou o que Zaratrusta tanto anunciara para ouvidos que não lhe podiam ouvir, tornou-se o além-homem, possuidor de um espírito-livre.

O indivíduo para Kierkegaard consiste exatamente naquele homem que entregou tudo que possuía, toda sua vida, para receber de volta a si mesmo na eternidade, como ele mesmo diz na voz do jovem apaixonado que perdeu tudo, como o Jó da Bíblia¹¹, mas ganhou tudo outra vez, no instante sublime da repetição. Sim, para Kierkegaard o indivíduo deve perder tudo, e este tudo que se perde é exatamente a recompensa pelo salto no escuro. É o mundo que se perde aqui, é toda racionalidade que se esvai, é o tempo, é o corpo que o indivíduo abandona, para ganhar a

¹⁰ NIETZSCHE. *Assim Falava Zaratrusta*. Prólogo, parte IV.

¹¹ Em sua obra *A Repetição* Kierkegaard apresenta a correspondência de um jovem com seu confidente. Este jovem considera ter perdido tudo ao perder a amada, e se compara dramaticamente ao personagem bíblico Jó, que também perdera tudo. Em meio as suas dores ele chega à conclusão de que perdera tudo para ganhar de volta em dobro a eternidade, no que ele chama de repetição.

eternidade, para ganhar sua alma, exatamente no momento em que chega de volta à casa que é só sua: Deus. Para Kierkegaard esta dialética confusa, fundamentada sempre no paradoxo, é que entrega ao ser humano sua individualidade, nesta volta pra casa que é a volta pra Deus o homem vive a mais verdadeira repetição, porque perdeu tudo, para ganhar outra vez, porque saiu de si, para encontrar-se consigo mesmo outra vez, com a diferença de que tudo agora está renovado.

Conclusão

Até que ponto o abandono da razão e da moral assemelham o indivíduo de Kierkegaard e o espírito-livre, o além-homem de Nietzsche? E onde os diferenciam? Temos uma resposta: a semelhança está exatamente na necessidade de libertar-se da racionalidade tola, aprisionada em amarras morais, e na necessidade de voltar-se para si mesmo, de lançar-se até o mais fundo da existência, e depois ressurgir novamente dono de si, como um indivíduo; e a diferença está também exatamente aí, porque este indivíduo não pode ser o mesmo numa filosofia que aponta a necessidade de um retorno pra casa que é a eternidade e numa filosofia que aponta o vôo solitário da águia como o estar à frente de seu tempo, como um atravessar a ponte e tornar-se algo além, não mais apenas animal, nem mesmo apenas homem, mas sim um além-homem, um espírito-livre. A diferença é que, o indivíduo, no mais extremo ponto que se pode chegar da individualidade, para Kierkegaard é o que ele denomina um cavaleiro da fé¹², e para Nietzsche o indivíduo é o que ele denomina o além-homem, o espírito-livre.

¹² Na obra *Temor e Tremor*, Kierkegaard apresenta seu conceito de cavaleiro da fé, e diz que este é exatamente aquele que abandonou toda racionalidade para justificar suas ações apenas pelo absurdo da crença no paradoxo do Deus tornado homem, morto e ressuscitado. O maior exemplo de um cavaleiro da fé, Kierkegaard encontra na pessoa de Abraão, não por acaso denominado o pai da fé, porque contra todas as leis que a razão podia dar, levou seu filho ao sacrifício unicamente para cumprir um pedido irracional e desumano de Deus.

Referências

- HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais de Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- KIERKEGAARD, Søren. *LA REPETICIÓN: UN ENSAYO DE PSICOLOGIA EXPERIMENTAL*. Argentina: JVE Psique, 1997.
- _____. *O Conceito de Angústia*. Brasil: Ed. Hemus, 2007.
- _____. *Temor e Tremor*. Brasil: Ed. Hemus, 2008.
- _____. *THE PRESENT AGE*. U.S.A: Harper Perennial, 1962.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falava Zaratrusta*. São Paulo: Editora Escala, 2006.
- _____. *Aurora*. São Paulo: Editora Escala, 2007.
- _____. *O Viajante e sua Sombra*. São Paulo: Editora Escala, 2007.
- NUNES, Benedito. *A Filosofia Contemporânea*. Belém PA: Editora Universitária UFPA, 2004.

A TRAGÉDIA EM NIETZSCHE: LUZ E SOMBRAS, APOLÍNEO E DIONISÍACO

EDÍLSON VILAÇO DE LIMA¹

Resumo: A seguinte síntese parte da análise das obras “A visão dionisíaca do Mundo” e o “Nascimento tragédia”, onde o filósofo alemão Nietzsche ao estudar a cultura grega, vê que a tragédia é um dos pontos primordiais para a cultura e filosofia grega. A tragédia é a vida do homem pré-socrático, onde esta imersa no sofrimento do mundo, nesse sofrimento nessa análise é que Nietzsche que apropria-se de duas figuras da mitologia grega Apolo e Dionísio. Vemos Apolo que é o deus do sol, da luz das coisas que estão a superfície, é a busca da perfeição na forma imagem da escultura da forma da simetria, do sonho e da consciência. E Dionísio o deus das sombras, da festa, da embriaguez, daquilo que está imerso esperando pra surgir, da música da inspiração do inconsciente. As duas figuras são opostas, mas não contrárias uma necessita da outra, duas forças que lutam entre si, que procuram prevalecer-se, que procuram submeter-se uma ao jugo da outra, que mediante o conflito de luz e sombra, de Apolo e Dioniso surge a inspiração, o êxtase, a arte; do resultado dessas duas forças avassaladoras da natureza humana. Onde o individual dar lugar ao universal, onde as duas figuras mesclam-se fundem-se dando origem ao estado de Uno – primordial.

Palavras chaves: arte, vida, pathos, gregos.

“Oh, esses gregos! Eles entendiam do viver! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a

¹Discente do quarto período do curso de Licenciatura em Filosofia do Centro de Ciências Humanas – UFMA. Membro do Grupo de Estudos “Hermenêutica e Literatura. Orientado pelo Prof. Mst. Wandilson S. Miranda. E-mail: ed_ted@hotmail.com.

aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – por profundidade! E não é precisamente a isso que retornamos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual, e de lá olhamos em torno de nós que olhamos pra baixo? Não somos precisamente nisso gregos? Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso artistas?²

Partindo desse aforismo de Nietzsche, vamos analisar os escritos do filósofo alemão sobre os gregos, não só os gregos em sua filosofia, mas em sua cultura, em sua arte. Quando Nietzsche nos fala dos gregos e desse entender viver, ele nos dá uma idéia de liberdade principalmente na forma do pensar. Partindo dessa leitura analisaremos alguns escritos de Nietzsche, que nos colocam um “*filosofar para a vida*”, onde é proposta uma gênese da filosofia, na qual essa gênese encontra-se na tragédia Ática e na filosofia pré-platônica. Distinção entre as duas divindades da mitologia grega Apolo e Dionísio, mostrando-nos o que essas duas figuras representam no domínio da arte, na oposição de estilos que quase sempre caminham lado a lado em constante luta uma com a outra, e que somente em um determinado momento encontram-se fundidos, no florescimento da “Vontade” helênica. O homem alcança em dois estados à satisfação para com a existência, na arte apolínea e na arte dionisíaca; no sonho e na embriaguez.

Enquanto Apolo é a divindade individual – *consciente* –, o impulso apolíneo da beleza da superfície; o artista apolíneo é o artista do sonho – o sonho que brinca com o homem, e arte é o homem brincando com o sonho – na objetivação do sonho, na sua materialização, quando as formas são colocadas em seus respectivos lugares numa busca pela perfeição, mesmo que em sua forma onírica: o artista apolíneo é o artista individual do sonho. A aparência da aparência é onde se faz mais perceptivo o “*Principio de*

² NIETZSCHE. *A gaia ciência*, 2001, prol 4, p. 15.

*Individuação*³. A arte dionisíaca, por outro lado está concentrada no jogo com a embriaguez, com o arrebatamento, como nos alude Nietzsche, são dois os poderes que elevam o homem natural e ingênuo até o esquecimento de si, características do estado de embriaguez, efeitos da bebida narcótica. Efeitos esses que estão simbolizados na figura de Dionísio. No processo dionisíaco o artista renuncia a sua subjetividade – na euforia, na multidão⁴ – na embriaguez, o instinto – *Instinkt* – lança-se em uma busca do êxtase, imerso no sono profundo, transformando-se na unidade avassaladora da vontade, tocado por Apolo lança imagens, poemas líricos em seu mais elevado desdobramento que se chama tragédias e ditirambos dramáticos.

As duas figuras são opostas, mas não contrárias, uma necessita da outra, duas forças que lutam entre si, que procuram prevalecer-se, que procuram submeter uma ao jugo da outra, onde do conflito de luz e sombra, de Apolo e Dioniso surge a inspiração, o êxtase, e a arte é o resultado dessas duas forças avassaladoras da natureza humana. Onde o individual dá lugar ao universal, onde as duas figuras mesclam-se, fundem-se dando origem ao estado de Uno – primordial. Da união de música e imagem, de Apolo e Dionísio; na obra de arte trágica, a criação dramática é caracterizada como uma transposição das metamorfoses e visões dos antigos rituais para o domínio da arte. Por isso que para Nietzsche a música é um elemento essencial na reflexão sobre a arte trágica, pois torna possível a passagem do estado dionisíaco, sem forma ou conceito retornando ao mundo das imagens e da existência e da aparência perfeita. Se dessas oposições Nietzsche concebe a existência na forma da arte e da filosofia, se na visão artística ele vê Apolo e Dioniso como um par; ele encontra na filosofia pré-platônica

³ Terminologia usada primeiramente por Schopenhauer que Nietzsche usa frequentemente em seus escritos. Onde este é o princípio de identidade, de subjetividade, que é percebido no estado apolíneo.

⁴ As festas da antiguidade que comemoravam a chegada da primavera, e as colheitas eram chamadas de Sáceas, durante os festejos eram suspenso todas as ordens hierárquicas, onde todos comemoravam em pé de igualdade o louvor ao deus Luso, como também era conhecido Dionísio.

Heráclito e Parmênides como uma justa posição de contradição, de opostos na medida de completude. Na qual Heráclito era conhecido como obscuro, e na mesma medida só que em nuance diferente surge Parmênides que segundo Nietzsche era “*um tipo de profeta da verdade, mas como que formado de gelo, não de fogo, vertendo em torno de si uma luz fria e penetrante*”. Para Heráclito existia uma maravilhosa ordenação, regularidade e certeza que se manifestavam em todo vir – a – ser; daí, concluía ele, que o vir – a – ser, não poderia ser injusto nem criminoso. Enquanto que Parmênides comparava as qualidades umas com as outras, ele comparou luz e obscuridade, fogo e frio, leve e pesado, nascer e perecer. E ao invés das expressões “positivo’ e “negativo’, ele usa “ser” e “não-ser” no qual não se pode procurar o ser fora do mundo, deve-se buscá-lo diante de nós, em todo vir – a – ser que este contido em atividade. Através dessa visão nietzschiana definida nas figuras apolíneas e dionisiacas, de luz e sombra, de Heráclito e Parmênides, da tensão das figuras de Apolo e Dionísio surge a inspiração da arte, da oposição do ser e do vir – a – ser, aparece uma metafísica da contradição sobre a origem do “Ser”, gerando-se assim outras reflexões filosóficas, construindo-se assim uma batalha, um contraste necessário para o surgimento do pensar. Um mesclado no outro, diluindo-se, e emergindo, e submergindo a todo instante era assim que Nietzsche via Apolo e Dionísio, do surgimento da luz é que se faz a sombra, do desaparecimento de um é que se fazia o nascimento do outro, a forma e o som, a bela imagem e a sensação de embriaguez, fazia-se assim o Uno-Primordial.

Para Nietzsche, o sentido último da embriaguez, do impulso da criação da Vontade, é o Uno – Originário de pura dor – o puro anelo, a pura necessidade, a pura Vontade do fundo abissal do puro lançar-se para si da vontade como sentido ultimo de todo mundo. A contradição vista por Nietzsche na embriaguez do sofrer e do belo sonho tem seus mundos divinos, na onipotência de sua presença penetra nos mais íntimos pensamentos, que conhece a terrível pulsão – *trieb* – para a existência e ao mesmo tempo a morte de tudo que chegou a existência; os deuses que ela concebe são

bons e maus, assemelham-se ao acaso, assustam com seus planos que emergem subitamente, não tem compaixão nem prazer – *Lust* – no belo. Para Nietzsche a ilusão da beleza aqui referida é necessária a vida, pois a verdade em última instância no Uno – Originário de pura dor, como núcleo originário da vontade. A verdade aqui é mostrada como dor, dor de saber a verdade e conhecer o sofrimento do mundo e não a verdade de cunho otimista socrática. Nunca a luta entre a verdade e a beleza foi maior do que a invasão do culto a Dionísio nele a natureza se desvelou, e falou de seu segredo com uma terrível clareza, com o qual a aparência sedutora perdeu seu poder. Segundo Nietzsche:

“Ele veio armado com uma nova arte que, diante da arte da bela aparência, era a anunciadora da verdade, com a música”⁵

A verdade do mundo visível da cena, do diálogo e da ação trágica são introduzidos depois a partir de um lento processo de desdobramento das imagens e das visões, das histórias e lutas vivenciadas pelo coro, em elementos dramáticos. A arte trágica nasce da visão, e é celebrada pelo coro, ao qual com o tempo, tornou-se mais durável e foi se constituindo como “ação”. Onde é assistida uma exteriorização viva da “figura da visão”. O coro ditirâmico, no qual os coreutas vestidos de sátiros participam da transformação da visão, vivenciadas no cortejo dionisíaco. Nietzsche observa que no ditirambo, o coro não assiste o drama, mas o representa, transformando-se em suas próprias visões. Em “*O nascimento da Tragédia*” Nietzsche atribui a gênese da arte trágica, aos cultos e rituais dionisíacos, como um desenvolvimento e uma elaboração dos cortejos que cantavam a história e os sofrimentos de Dionísio. No estado dionisíaco os seguidores se vêem imersos em uma metamorfose, e nesse momento eles são transformados em sátiros, e expressam através da música e do canto, os gestos, e os movimentos sofridos por Dionísio que são sentidos pelos

⁵ NIETZSCHE. *O nascimento da tragédia*, 1992, p. 15.

coreutas. O elemento essencial que caracteriza a metamorfose é justamente a ausência de distanciamento entre os coreutas e suas visões, nesse estado é que se rompe o princípio de individuação, e o artista participa do mundo do drama, de suas visões e imagens. O coro ditirâmico é descrito por Nietzsche “como uma comunidade de atores inconscientes”⁶. O que está em jogo na arte trágica não é a narrativa que desperta a imaginação, como na epopéia, mas o pathos, o qual mobiliza e torna ativo o sentimento. O fenômeno é descrito como transmigração do poeta, que sai de si próprio, e atua como se estivesse em outro personagem. A condição previa da arte dramática é um estado de transformação ou metamorfose, no qual o dramaturgo mergulha inteiramente em seu personagem, ou acontecimento como se ele os vivesse. Para Nietzsche esse é o talento do dramaturgo, que dá expressão poética, e se transporta para outros corpos e participa do acontecimento mítico. O acontecimento mítico do homem com à natureza está na vontade unitária, na qual a força controladora é a vontade apolínea, vontade essa que ordenava o mundo helênico, recebendo em si outra forma de aparição da vontade, a vontade dionisíaca. A luta de ambas as formas de aparição da vontade tinham um fim extraordinário, o de criar uma possibilidade mais elevada de existência, e também através dessa possibilidade de si chegar a uma existência mais elevada por meio da arte. A visão do belo, a aparência delimita o domínio da arte apolínea; esse domínio é o mundo transfigurado dos olhos que no sonho nos envolve nos seduz, com os olhos fechados não podemos ver nada, sem ver criam artisticamente. O Uno – Primordial destacou-se sobre a propriedade de criar que é universalmente humana, nela repousa o significado cultural da arte. No apolíneo a humanidade guerreira grega transfigurou-se num belo ser, contemplado numa vida ela toda voltada para a glória, e é merecida ser contada e comemorada pelo estado apolíneo. A aparência, o prazer em uma pintura de acordo com Nietzsche é um prazer “*sim – pático*”⁷, ou seja

⁶ *Idem, Ibidem*, p. 61.

⁷ Sim-pático é um trocadilho, não no sentido de simpatia mas de sim ao pathos da vida.

é uma comunhão ao *pathos* representado na pintura ou na estatuária. A aparência, contudo deixa sobre nós um véu que nos afasta do *pathos*. Nesse estágio do conhecimento para Nietzsche só existem dois caminhos o do santo e do artista trágico, ambos tem em comum o fato de mesmo no mais claro conhecimento de nulidade da existência e poder continuar vivendo sem vislumbrar nenhuma falha em sua visão de mundo. A repugnância em continuar vivendo sem perceber essas falhas é sentida como meio para a criação santificada ou artística. A natureza unitária da Vontade – Vontade apolínea, ordenava o mundo helênico recebendo em si outra forma de aparição a Vontade dionisíaca. A vontade essa tinha um fim extraordinário, o de criar uma possibilidade mais elevada de existência e também nessa possibilidade de chegar a magnificação ainda mais elevada, por meio da arte, Apolo e Dionísio se uniram.

Nietzsche nos alude com essas palavras Helenismo ou Pessimismo, como os gregos escaparam do pessimismo. A tragédia grega é então a *μηχανή* – invenção, mecanismo, recurso –, maximizada na arte dionisíaca – a arte usada para enfrentar o sofrimento do viver, ou para escapar de um sentimento pessimista, onde nos é colocada à figura do herói trágico. A vontade dionisíaca, como vontade de viver, diluída na forma da bela aparência apolínea. Nos gregos a vontade queria ser contemplada, e se transfigurar em obra de arte; para firmá-las, suas figuras precisavam se sentir dignas de magnificação, elas necessitavam se rever em uma esfera mais alta, e elevadas ao ideal de perfeição. Essa é a esfera da beleza, na qual eles vislumbravam suas imagens especulares, os olímpicos. Com essa arma, a Vontade helênica lutou contra o talento correlativo ao talento artístico, para beleza e, para o sofrer, indo encontro a sabedoria do sofrimento. A partir dessa luta, dessa oposição de formas, de luz e sombras, de Apolo e Dioniso deu-se sua maior vitória, *O nascimento da Tragédia*.

Referências

NIETZSCHE, Friedrich –1844-1900.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. notas e posfácio Paulo César de Souza - São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo ou Pessimismo*. Notas Trad. e posfácio J.Guinsberg – São Paulo: Cia. Das Letras 1992.

_____. *A FILOSOFIA NA IDADE TRÁGICA DOS GREGOS*; Trad. Maria Inês Vieira de Andrade, revista por Artur Mourão, Ed. 70 – Lisboa – Portugal.

_____. *A Visão Dionisíaca do Mundo e outros textos da juventude*. Trad. Marcos Sinésio de Souza, revista por Marcos Antonio Casanova. Martins Fontes, São Paulo, 2005.

_____. *Introdução a Tragédia de Sófocles*. Jorge Zahar Editor: RJ. Ed, 2006.

BORHEIM, Gerd A. *Os Filósofos Pré-Socráticos. 12ª Edição, Ed. Pensamento Cultrix Ltda, 2008.*

Col. Os Pré-Socráticos, Os Pensadores. Ed. Nova Cultural Ltda, 1996.

Nietzsche e os Gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V / Ângela Maria Souza Martins; Charles Feitosa, Miguel Angel Barranchea, Paulo Pinheiro (orgs.) – Rio de Janeiro: DP8A; Faperj; Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006.

TERRA GÊMEA E JOGOS DE LINGUAGEM

EDSON BERND¹

Resumo: Na exposição que segue uso a noção wittgensteiniana de “jogos de linguagem” para explorar a visão externista sobre o significado de designadores de espécies naturais, como “água” e “jade”. Meu objetivo final é, ao articular a abordagem wittgensteiniana do significado com o externismo semântico, evidenciando os aspectos de convergência e de divergência entre os dois pontos de vista, criticar certos elementos do externismo de Putnam, mas mantendo o principal da posição externista. “Terra gêmea” é um experimento mental apresentado por Putnam para atacar a teoria verificacionista do significado, cuja teoria resultante é conhecida como “externismo semântico”. A conclusão de Putnam é que o significado não está na cabeça do sujeito, mas é dependente do universo físico e sociolinguístico ao seu entorno. Partindo do exemplo da “terra gêmea” para o do “jade”, de Ian Hacking, e usando a noção de “jogo de linguagem” afirmo que o uso do termo água, tanto na terra como na terra gêmea, estaria em ordem se o objetivo para o qual estivesse sendo usado fosse atingido. Esta seria uma objeção pragmática e contextualista da visão do significado como “uso” contra a visão putnamiana do “erro” do terráqueo no uso da palavra “água”. Mas, essa objeção deve manter e, talvez, acentuar a posição externista sociolinguística.

Palavras chave: Externismo, Significado, Conteúdo Mental, Jogos-de-Linguagem, Terra-Gêmea.

Esta apresentação tem por objetivo oferecer uma possível articulação entre o externismo (externalismo) conforme os pontos de vista de Hilary

¹Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Orientado pelo prof. Cesar Schirmer.

Putnam e Tyler Burge, com a noção de jogos-de-linguagem conforme o segundo Wittgenstein.

Antes de prosseguir na apresentação, é importante introduzir ou rever os conceitos utilizados. O externismo pode ser dividido em dois tipos. O semântico diz que o *significado* dos termos referenciais é determinado pelo ambiente e pelas regras lingüísticas do grupo de falantes que usa o termo. O externismo quanto a eventos mentais afirma que o *conteúdo* de estados mentais depende das relações do indivíduo com seu ambiente, tanto físico quanto lingüístico. Ou seja, rejeitando uma posição adotada tradicionalmente, o externismo afirma que não é possível determinar, seja significado seja conteúdo mental, apenas por meio de introspecção do sujeito.

Jogos-de-linguagem é uma noção introduzida por Wittgenstein (1953) para investigar o que é “significado”. Para ele, quando ocorre o uso de um símbolo, um conjunto de “entendimentos” e “acordos” já deve ter sido estabelecido entre os usuários desse símbolo. Por exemplo, quando um pai aponta para uma bola e diz “bola”, para ensinar o bebê a usar o símbolo vocal “bola”, o gesto de apontar enquanto fala, para dizer que está se referindo ao objeto para nomeá-lo, já deve estar “compreendido” pelo bebê. Estes entendimentos e acordos acontecem inseridos em atividades pré-lingüísticas. Conforme a atividade em que a aplicação da linguagem ocorre, fixa-se o significado. Esse significado é o *uso* do termo inserido em atividades não-lingüísticas. Esse uso é determinado pelos acordos lingüísticos que constituem a gramática. Dito de outra forma, o significado de um termo é estabelecido coletivamente de acordo com a gramática do idioma, e conforme o jogo de linguagem em que está inserido. Esse jogo de linguagem específico está inserido em outros jogos de linguagem mais gerais, e esses, em jogos não lingüísticos que compõem ‘formas de vida’.

“Terra gêmea” é um experimento mental apresentado por Putnam (1973) para atacar a teoria verificacionista do significado² e o ceticismo do

² Verificacionismo, atacado por Putnam, pode ser resumido da seguinte forma: o significado de uma expressão é o seu método de verificação.

tipo “brain in a vat”. A teoria resultante da interpretação putnamiana desse experimento é o *externismo semântico*. Resumidamente, se o termo “água” designasse H₂O na terra, mas o “mesmo” termo designasse, em “português-gêmeo”, outra substância fenomenologicamente idêntica à água na Terra Gêmea, um terráqueo estaria cometendo um erro ao se referir à “água gêmea” como se fosse água, porque estaria usando o termo “água” para se referir a outra substância. Putnam conclui que o significado não está na cabeça do sujeito, mas é dependente do universo físico e sociolingüístico ao seu entorno.

Partindo das definições acima, começamos duas concepções de significado, a saber, de um lado o significado é o uso de um termo dentro de um jogo de linguagem, e de outro, o significado, pelo menos dos termos designadores de tipos naturais, é o referente.

Bem, o foco de Putnam, não é o conjunto de todas as palavras constitutivas de um idioma. Apenas aquelas que se referem a um objeto específico, ou seja, palavras usadas para nomear algo no mundo objetivo, externo ao indivíduo e coletivo, ou seja, partilhado por outros indivíduos. O foco de Wittgenstein é, sim, a totalidade das palavras de uma língua. Porém, se a abordagem wittgensteiniana visa o significado da totalidade das palavras de um sistema lingüístico, deve servir para uma parte desse mesmo sistema. Se o significado de uma palavra é o seu uso e se o significado de um termo depende de em que jogo de linguagem está inserido, então o significado de uma expressão usada para referir uma espécie natural também deve ser concebido por meio de seu uso, ou seja, para que o termo se refira com sucesso a essa espécie natural, dependerá das regras de aplicação do termo dentro de jogos de linguagem específicos, cujo propósito seja significar uma referência.

Putnam apresenta duas conseqüências de sua teoria. A *primeira* é “o significado não está na cabeça”, o que desarticula ceticismos derivados da possibilidade “brain in a vat”, pois o significado depende do universo físico ao seu redor. Portanto, não pode ser definido apenas com base no que um indivíduo tenha em mente ou na sua memória. A tese sociolingüística,

também extraída do experimento, chamada “divisão do trabalho lingüístico”, diz que nos apoiamos uns nos outros para delinear os limites da aplicação correta de cada termo referencial. Por exemplo, delegamos o veredicto de se uma peça é realmente de ouro ou não para um especialista, bem como se esta dor é uma artrite, para um médico. A *segunda* é a qualificação de “designador rígido” para os termos referenciais. O termo água designa H₂O em qualquer mundo possível.

Articulando a noção de jogo de linguagem, o termo água não pode designar rigidamente nem H₂O, nem XYZ, nem qualquer outra coisa porque seu sucesso em referir depende do jogo de linguagem em que está inserido, cujo sucesso depende de jogos não lingüísticos jogados pelos falantes conforme a forma de vida. Isso quer dizer que a aplicação correta do termo água depende do contexto³ em que está efetivamente sendo utilizada. Considerando a dificuldade da determinabilidade do sentido, toda a palavra admite certo grau de vagueza, se os limites da sua utilização estiverem imprecisos num determinado contexto. Por exemplo, a expressão “esse objeto está posicionado no exato centro dessa sala” depende do tamanho do objeto, do tamanho da sala e do propósito dele estar posicionado assim. No experimento da terra gêmea, para os propósitos de uso da água para fins eminentemente superficiais é irrelevante se o indivíduo tem diante de si água ou gágua, portanto é irrelevante se o termo correto é “água” ou “gágua”. Em contextos científicos onde fosse relevante a composição química, o jogo de linguagem adequado não admitiria esta “certa vagueza”, então o grau de precisão exigido para correção do termo levaria um pesquisador terráqueo ao “erro” sugerido por Putnam. O que é digno de nota é que essa objeção não afeta a primeira conseqüência da interpretação putnamiana do experimento. O significado continua sendo definido de forma intersubjetiva (não está na cabeça do falante) e suas regras de aplicação são definidas por

³A extensão do contextualismo no segundo Wittgenstein é motivo de controvérsia, mas creio que esta asserção está perfeitamente dentro do roteiro das *Investigações Filosóficas*.

uma gramática, o que mostra uma natureza sociolingüística. No que diz respeito aos requisitos do anti-individualismo, ou do externismo, o experimento mental mantém-se competente.

Segundo Peter Strawson, o Princípio de Relevância⁴ determina que partes de um discurso, proposições, por exemplo, querem dizer algo, se referem a um assunto, não apenas num sentido lógico ou gramatical, mas em um sentido um pouco mais vago que se poderia chamar de “tópico”. Coloquialmente seria o “a-respeito-do-que-estamos-falando”. Isso quer dizer que uma proposição é usada dentro de um discurso maior, e seu significado é dependente de um “tópico”, que é uma ou mais dentre uma variedade enorme de respostas à possível pergunta “do que estamos falando, mesmo?” Algumas estariam “corretas” e estão normalmente pressupostas quando da asseveração da sentença. Para usar o exemplo de Strawson, à frase “o atual rei da França é calvo” deve-se saber antecipadamente se estamos falando sobre calvície, sobre grandes homens que foram ou são calvos, sobre governantes calvos, sobre a França, etc. E se pode estar falando agrupadamente sobre mais de um desses tópicos. Então, o significado de uma expressão, ou seja, seu uso, requer muitas outras compreensões, antes de ser possível compreendê-lo.

Ian Hacking⁵ utiliza o exemplo da dinâmica histórica do uso do termo “Jade” para se referir à rocha que pode ser, hoje sabemos, jadeíta ou nefrita. O que aconteceu, foi que a descoberta de dois tipos de jade, duas pedras altamente similares fenomenologicamente, mas que possuem composições químicas radicalmente diferentes, gerou disputas em sub-comunidades lingüísticas (partes de grupos de cientistas e “mercadores”). Essas disputas com relação à aplicabilidade do termo “jade” foram guiadas por vários interesses, durante alguns séculos, incluindo, principalmente, o comercial.

⁴STRAWSON, P.F. *IDENTIFYING REFERENCE AND TRUTH VALUES*, p. 92 in *Logico-linguistic papers*. Methuen & Co. 1970. Embora possa haver semelhança ou conexão real entre o princípio de relevância aqui mencionado e a teoria da relevância de Grice e Wilson & Sperber.

⁵HACKING, I. *THE CONTINGENCIES OF AMBIGUITY*, 2007.

Esse exemplo foi considerado por Hacking o mais próximo de um caso real de terra gêmea. E como a humanidade se comportou nesse caso? Guiada mais por interesses comerciais financeiros que por artísticos ou científicos. Resultado: o termo jade, no mercado, se refere tanto à jadeíta quanto à nefrita. Apenas especialistas são capazes de fazer a distinção e os que estão interessados mercadologicamente nela não estão, normalmente, muito interessados em fazê-la. O uso do termo “jade” prevalece em relação aos termos jadeíta e nefrita em contextos mercadológicos.

Esse exemplo tem a vantagem de ser real, histórico, genuinamente coletivo, em contraste com um experimento mental do tipo “terra-gêmea”. Porém, além dessa suposta “vantagem” o estudo de caso “jade” de Hacking fortalece a visão wittgensteiniana de jogos de linguagem praticados conforme a sub-comunidade lingüística. Ainda que outros grupos possam rejeitar o uso mais largamente aceito do termo “jade”, a grande comunidade, que inclui os gramáticos, segue os interesses do grupo que determinou sua extensão. Os especialistas do exemplo do ouro de Putnam, nesse caso são os “Barões do mercado de pedras preciosas”. Acredito que, em outras circunstâncias, outros grupos poderiam ser privilegiados. Ainda assim, a tese de Putnam da divisão do trabalho lingüístico é correta. E fortalece a posição externista, pois para a fixação do significado de certos termos, um “trabalho coletivo” precisa ser realizado, levando em conta regras de aplicação, e entre elas, as gramaticais. Para que os termos referenciais possam ser usados com sentido no interior de proposições por um determinado sujeito comunicante, determinações do ambiente no seu entorno, tanto físicas quanto sociolingüísticas, já cumpriram um papel imprescindível. Porém, o ‘componente indexical despercebido’, a que Putnam se refere, não é parte do conceito, como ele afirmava, mas presente somente quando o jogo de linguagem necessite dele para fazer sentido.

A correção da posição externista do significado não depende nem do experimento mental da terra gêmea nem de se decidir se o termo água é ou não um designador rígido. O terráqueo na terra-gêmea não estaria

cometendo um erro se se referisse à “gágua” utilizando o termo “água”, dado que o termo “água” no português gêmeo designa “gágua” com a precisão necessária ao jogo de linguagem que estiver sendo jogado no momento do seu uso.

Hacking, em resposta à pergunta “o que diríamos se...” em experimentos mentais, como o de Putnam, diz: “Por causa da total contingência, nós não temos idéia do que diríamos, e muito menos do que deveríamos dizer, se uma Terra-Gêmea fosse algum dia descoberta. Se os filósofos prestassem um pouco mais de atenção às contingências históricas do uso da linguagem na vida-real, eles estariam menos inclinados a construir zelosamente argumentos super-autoconfiantes sobre o que diríamos ou deveríamos dizer, se...”

E ainda que não haja espaço, aqui, para uma articulação minimamente suficiente, gostaria de ampliar o debate afirmando que o mesmo vale para conteúdos mentais, no sentido em que Burge os utiliza em “Other Bodies⁶” e “Individualism and the mental”⁷. Apenas para citar, quando um terráqueo comum, como eu, por exemplo, penso intencionalmente em água, não tenho “pensamentos de H₂O”, a menos, claro, que a estrutura molecular da água seja relevante para que a sentença faça sentido naquela situação específica. Pois, assim, como o significado do termo “água” depende do contexto da aplicação e está submetido ao princípio de relevância, o conteúdo mental relacionado a uma proposição como, por exemplo, “tem água em 2 quilômetros” depende de “do que estávamos falando, mesmo?”.

⁶ BURGE, T. *OTHER BODIES*, 1982.

⁷ *Idem. INDIVIDUALISM AND THE MENTAL*, 1979.

Referências

BURGE, Tyler. "OTHER BODIES", *THOUGHT AND OBJECT*. In Woodfield, Andrew, ed New York: Oxford, 1982.

_____, *Individualism and the Mental*. *MIDWEST STUDIES IN PHILOSOPHY*, 4: 73-121, 1979.

HACKING, Ian. *The contingencies of Ambiguity*. *ANALYSIS* 67.4 October, 2007.

PUTNAM, Hilary. *The Meaning of 'Meaning'*. *LANGUAGE, MIND AND KNOWLEDGE*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 7, ed. Keith Gunderson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975), pp. 131-193. Repr. in *Mind, Language and Reality* (1975), p. 215-271.

_____, *Meaning and Reference*, *THE JOURNAL OF PHILOSOPHY*, Vol. 70, n. 19, Seventieth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division. (Nov. 8, 1973), pp. 699-711. Publicado por Jstor: <http://links.jstor.org/sici?sici=0022-362X%2819731108%2970%3A19%3C699%3AMAR%3E2.0.CO%3B2-1>.

STRAWSON, P.F. *Identifying Reference and Truth Values*. in *LOGICO-LINGUISTIC PAPERS*. p.92 Methuen &Co. 1970.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS*, Trad. de G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

KANT E AS REFUTAÇÕES AO IDEALISMO EMPÍRICO: DIFERENÇAS ENTRE A PRIMEIRA E A SEGUNDA EDIÇÕES DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

FÁBIO CÉSAR DA SILVA¹

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar diferenças nas duas versões da *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant, a saber, a primeira edição de 1781 e a segunda edição de 1787. Analisaremos em que medida tais alterações comprometem o sistema kantiano intitulado de idealismo transcendental. Acreditamos que ocorreram alterações importantes na demonstração argumentativa feita por Kant a respeito da Refutação ao Idealismo Empírico que será apresentada no presente trabalho.

Palavras-chaves: Kant – Crítica da Razão Pura – Idealismo – Idealismo Transcendental – Idealismo Empírico

A Filosofia de Kant gerou e gera debates no mínimo interessantes. São inúmeros filósofos e comentadores que recepcionaram sua obra, surgindo, com isso, vários trabalhos sobre a filosofia kantiana. Ocasinou-se um imenso debate entre as várias leituras díspares, formando assim “escolas” distintas. Embora todas essas escolas diverjam entre si sobre as interpretações acerca do pensamento kantiano, é por este fato mesmo que constatamos como a filosofia de Kant é um marco para o qual converge a grande parte da investigação filosófica contemporânea que trata das

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).
E-mail: fcs128@hotmail.com.

questões dos fundamentos, do método e do âmbito do conhecimento metafísico. Dentre a avalanche de questões, interpretações e recepções que a obra de Kant proporcionou, uma das que nos parece mais interessante do ponto de vista da especulação filosófica, que, por sua vez, está conectada à metafísica, é o problema das coisas exteriores a nós, mais precisamente: a querela sobre as *representações* formuladas por Idealistas por um lado e pelos Empiristas de outro. Entendemos que a contribuição de Kant, quando inaugura o “idealismo transcendental” é de suma importância para a compreensão deste problema, tanto na superação das idéias diametralmente opostas da Filosofia Moderna, como na fonte das soluções propostas pela Filosofia Contemporânea.

Se vários são os temas que a filosofia kantiana propõe, poderemos simplificá-los apontando apenas um deles: o problema do conhecimento. O conhecimento na época de Kant se via, de um lado, em pleno sucesso diante às ciências (como a matemática e a física); de outro lado, diante do fracasso da metafísica. O sucesso da ciência era evidente, pois ela poderia postular proposições necessárias e universais, representando assim o ideal de conhecimento fundamentalmente racional. Não obstante, o fracasso da metafísica também era evidente, pois ela não poderia postular, tal como a ciência postulava, conhecimento fundamentalmente racional, caindo assim num acúmulo de teoria díspares sem possibilidades de conduzir-se a um progresso satisfatório. A pergunta que surge então é a seguinte: Por que há conhecimento racional no domínio das ciências e não há na metafísica?

As importantes correntes filosóficas anteriores à Kant – o racionalismo e o empirismo – respondiam a essa questão de maneiras diferentes. Os racionalistas conseguiam responder em parte o sucesso da ciência: o fato de suas proposições serem de caráter necessário e universal é explicado porque elas são originadas de princípios a priori que não necessitam da experiência para efetivarem. Os empiristas, por sua vez, não conseguiam responder o sucesso da ciência (principalmente a Física): o fato de suas proposições não serem de caráter necessário e universal é explicado porque elas são meras generalizações indutivas.

A respeito do fracasso da metafísica, há uma inverção. O racionalista não consegue responder essa questão: ele não admite que o mesmo conhecimento apodítico originado de deduções lógicas – tal como feito na matemática – não funciona no domínio da metafísica. O empirista, por outro lado, consegue responder em parte o fracasso da metafísica, pois, através dos princípios lógicos, qualquer conhecimento seguro sobre a realidade é inviável, ou seja, a metafísica está num âmbito do conhecimento inalcançável às meras deduções lógicas.

Enfim, o que se observa tanto na teoria do conhecimento dos racionalistas como nos empiristas, sob o ponto de vista de Kant, é que todo o conhecimento a priori é analítico e vice-versa, bem como, todo conhecimento a posteriori é sintético e vice-versa. Kant conclui: se de fato todos os juízos analíticos são a priori, não se pode afirmar que todo juízo a priori são analíticos. Se todos os juízos a posteriori são sintéticos, nem todos os juízos sintéticos são a posteriori. Logo, existem os juízos sintéticos a priori: conhecimento do objeto, do real feita pela experiência, pois é sintético, que possui o caráter de universalidade e necessidade provenientes de processos de deduções lógicas. Só teriam uma saída para tal tipo de conhecimento: estabelecer campos distintos para os objetos. De um lado estariam os objetos que podem ser verdadeiramente conhecidos, situados no campo dos fenômenos ou da ciência; do outro lado, estariam os objetos que não poderiam ser conhecidos, situados no campo da coisa em si ou da metafísica. Assim, o conhecimento não se refere ao objeto – como os racionalistas e empiristas pensavam –, mas somente, ao modo como este objeto se apresenta para nós através de aparatos cognitivos universais e necessários que estão no sujeito do conhecimento. É claro que essa distinção de campos de saberes não valoriza a ciência em detrimento à metafísica ou vice-versa. Kant apenas limpa o terreno do conhecimento, apontando seus limites.

No campo do fenômeno, o que possibilita o conhecimento é o aparato cognitivo subjetivo possuidor de duas faculdades: a sensibilidade e o entendimento. O entendimento é uma faculdade espontânea pela qual

formulamos conceitos do objeto. A sensibilidade é uma faculdade receptiva pela qual obtemos intuições do objeto. Diante desse fato, sob os aspectos da história da filosofia, Kant formula de maneira original a tese de que na faculdade da sensibilidade (que é receptiva, pois acolhe o objeto que está “fora de nós” que não é produzido pelo sujeito) há formas a priori: formas puras da intuição sensível. Os objetos exteriores que são afetados numa multiplicidade em nós são denominados matéria do fenômeno, multiplicidade que é ordenada numa unicidade pelas formas subjetivas, a saber, o Tempo e o Espaço.

Desse modo, fica evidente que no processo do conhecimento dos fenômenos feito pelo sujeito, deva ocorrer uma ligação entre a Sensibilidade-receptiva e o Entendimento-espontâneo. Ela é feita por uma representação proveniente do Entendimento que é anterior a qualquer representação, sejam intuitivas ou não, que se chama apercepção pura ou transcendental.

Depois dessa apresentação sobre a teoria metafísica de Kant, acreditamos que fica mais claro o que o Autor intitula como idealismo transcendental. Como ele mesmo declara que não é uma “doutrina” a mais, mas sim, “uma propedêutica do sistema da razão pura”². E assim Kant define sua filosofia: “chamo de transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objectos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível a priori”³.

Não obstante, há um fato polêmico que suscitou grandes controvérsias: depois da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781), Kant reformula a segunda edição (1787), tentando desvencilhar-se da crítica de que sua obra teria caráter explícito de Idealismo Empírico, modalidade filosófica que nega ou duvida da realidade exterior ao Sujeito (Espírito), do tipo de Berkeley ou de Descartes. Assim, a segunda edição foi quase toda refeita, ocasionando alterações substanciais para a compreensão do “idealismo transcendental” kantiano: são ampliadas a “Introdução” e algumas passagens

² KANT, E. *Crítica da Razão Pura*, 1989, B25.

³ *Idem, Ibidem*

da “Estética Transcendental”. Na “Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento” refunde-se o capítulo “Da Distinção de Todos os Objetos em Geral em Fenômenos e Númenos”. Os “Paralogismos da Razão Pura” é refundido e encurtado. E na “Analítica dos Princípios” acrescenta-se a “Observação Geral sobre o Sistema dos Princípios” e a “Refutação do Idealismo”.

A importância de tais modificações é tão grande que filósofos de peso irão considerar uma edição e executar a outra. Como por exemplo, Jacobi e Schopenhauer que irão considerar a primeira edição como a verdadeira explicitação da Filosofia Transcendental kantiana, porém, por razões contrárias, pois Jacobi condenou o caráter idealista subjetivista desta edição e Schopenhauer, por sua vez, louvou-o. Por outro lado, filósofos denominados como neokantianos consideraram a segunda edição como um avanço em relação à primeira. Outro filósofo de peso que entrou na polêmica suscitada pelas duas edições é Heidegger quando escreveu sua obra *Kant e o Problema da Metafísica*. Ele preferiu a primeira edição, pois esta deu mais ênfase à imaginação como preponderante ao fundamento do conhecimento ontológico, que os neokantianos, por este mesmo motivo, a desconsideraram, pois através da imaginação há uma regressão da idéia de uma lógica-transcendental que, por sua vez, a segunda edição possui.

Não deslocada dessa mesma perspectiva, estaria outra modificação bastante importante ao “idealismo transcendental” kantiano que ocorreu na segunda edição: a nova “Refutação ao Idealismo”. Nesta modificação torna-se evidente o esforço de Kant em dar ênfase ao seu “idealismo transcendental”, delimitando e excluindo qualquer alcunha desprovida de sentido, ao ver do Autor, acerca de sua Filosofia. Assim, se Kant foi taxado de idealista empírico, ele tenta sair de tal denúncia (na própria “Refutação ao Idealismo” considera Berkeley como praticante de um Idealismo Dogmático e Descartes como praticante de um Idealismo Problemático) e declara já no Prefácio da segunda edição a sua preocupação a tal querela:

”O único verdadeiro acrescentamento que poderia citar, embora se trate apenas da forma de demonstração, é aquele pelo qual fiz uma refutação nova do idealismo psicológico e dei uma prova rigorosa (a única possível, segundo creio) da realidade objectiva da intuição externa. Por muito inocente que se considere o idealismo em relação aos fins essenciais da metafísica (e na verdade não é), não deixa de ser um escândalo para a filosofia e para o senso comum em geral que se admita apenas a título de crença a existência das coisas exteriores a nós...”⁴.

Mesmo diante da declaração do próprio Autor de que as modificações ocorridas na segunda edição correspondem apenas ao modo de provar contra o idealismo psicológico, como se tais diferenças entre as duas edições fossem apenas pela forma demonstrativa, e que ambas, no fundo, levariam ao mesmo sistema como um todo, parece-nos que o Autor ameniza em muito a diferença entre elas. Fica evidente na própria nota exposta acima, que Kant afirma que a nova refutação possui uma “prova rigorosa” e “única possível” (sic), e conseqüentemente, podemos entender que a primeira refutação não perfizera o objetivo que supostamente a outorgava.

Em ambas as edições há a preocupação em demonstrar, contra o Idealismo Empírico, que o objeto de nossa intuição externa possui “realidade empírica” – possibilidade de estar no âmbito do fenômeno –, mesmo com sua “idealidade transcendental” – impossibilidade de estar no âmbito da coisa em si. Porém, há diferenças importantes no que se refere aos pressupostos para a argumentação da primeira edição em relação à segunda. Assim, a primeira refutação declara contra a dúvida ou negação da realidade externa ao Sujeito (Espírito) do Idealismo Empírico, a existência dessa realidade, pois o espaço – forma pura da intuição no sentido externo – é uma forma subjetiva no sentido externo e aquilo que se apresenta no espaço não está e nem pode ser produzido por nós, mas é provocado pela realidade externa a nós, portanto, existe. Por outro lado, na segunda refutação, Kant

⁴*Idem, ibidem*, nota BXXXIX.

adota uma outra estratégia, agora, usando-se a outra forma pura da intuição: o tempo que é a forma subjetiva interna, para comprovar a existência da realidade externa, pois o Eu, objeto do sentido interno, é sempre determinado como sucessão de representações no tempo que, por sua vez, pressupõe algo constante, não no Eu, mas fora dela, que, portanto existe.

Apresentadas as diferenças, cabe-nos apontar agora, a nosso ver, uma sutileza nessas diferenças que foi pouco notada pelos intérpretes de Kant, a saber, que Kant parece mais seguro em afirmar os pares conjuntos “realidade empírica” e “idealidade transcendental” em relação ao espaço e não conseguindo de forma satisfatória em relação ao tempo. Ou seja, para demonstrar tais pares, torna-se necessário apoiar-se na existência de conhecimentos seguramente a priori, ou seja, provindo de uma ciência, no caso a geometria. Ora, esta ciência tem como condição sine qua non à pressuposição do espaço. A geometria só é possível dentro desta condição. Por outro lado, indagamos qual seria a ciência que demonstraria a “realidade empírica” e a “idealidade transcendental” do conceito de tempo? Kant não menciona a geometria como juízo apodítico a priori na primeira edição, tanto para “exposição transcendental” acerca do tempo como do espaço, só fazendo isso na segunda edição somente em relação ao espaço. Mas poderia ter feito na primeira edição quando considera o espaço como condição de refutar o Idealismo Empírico:

“O espaço é uma representação necessária, a priori, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objectos alguns no espaço. Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação a priori, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos⁵”.

⁵ *Idem. Ibidem*, A 24.

Em relação ao tempo, mesmo na segunda edição, só há menção a uma “doutrina geral do movimento”, ou seja, o movimento é uma alteração de *lugar* e esta alteração de seu conceito só é possível sob a condição do tempo, o movimento, tal como a ciência que tem o como objeto, só efetivaria através da admissão da “realidade empírica” e da “idealidade transcendental” do tempo⁶.

O que podemos constatar é que Kant, referindo-se ao conceito de movimento tendo o tempo como pressuposto, esquece que aquele para existir pressupõe também o espaço. A demonstração da “realidade empírica” e da “idealidade transcendental” do tempo torna-se ineficaz pelo simples fato de Kant não poder amparar seu argumento em uma ciência a priori que seja constituída exclusivamente e em seu todo sobre uma intuição de tempo, tal como a geometria o faz em relação à intuição de espaço. Ora, parece-nos que a “exposição transcendental”, cuja exposição de um conceito só é transcendental quando demonstra tal conceito como condição de possibilidade de juízos a priori e apodícticos (tendo as ciências estabelecidas como paradigma) é falha, no que se refere à refutação da segunda edição, pois usa a intuição subjetiva de tempo. E qual ciência que ampara tal argumento, que teria seus pressupostos a priori no tempo? Não há! Enfim, não podemos esquecer sob o ponto de vista da exposição transcendental que um conceito só é transcendental, quando esse possui a condição de juízos a priori e apodícticos, como os encontrados nas ciências.

⁶ *Idem, ibidem*, B-48-9.

Referências

- BENDA, J. *O Pensamento Vivo de Kant*, São Paulo. Livraria Martins editora.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 2000.
- DELEUZE, G. *Para Ler Kant*, . Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora 1976.
- GALEFFI, R. *A Filosofia de Immanuel Kant*, Brasília: ed. UnB, 1986.
- KANT, I. *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* (primeira:1781 e segunda edição:1787), trad. Dos Santos, M.P., e Morujão, M.F., Lisboa: ed. Calouste Gulbenkian,1989.
- LACROIX, J. *KANT E O KANTISMO*, ed. Rés.Porto-Portugal.
- SILVA, H.L. *A Imaginação em Kant e Hursel*. Orientador: Bento Prado Junior. Tese (Doutorado em Filosofia) FFLCH-USP, São Paulo, 1996.

ESTUDO SOBRE A DOUTRINA DO DIREITO DE ARTHUR SCHOPENHAUER¹

FELIPE DOS SANTOS DURANTE²

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar, em linhas gerais, a doutrina do direito de Arthur Schopenhauer a partir da leitura do quarto livro da obra capital de Schopenhauer – *O Mundo como Vontade e como Representação*.

Palavras-chave: Schopenhauer – Ética – Direito.

A doutrina do direito de Schopenhauer é exposta no §62 de sua obra capital, mas antes, faz-se necessária a elucidação do conceito originário dessa doutrina, o *egoísmo* (*Egoismus*) inerente a todos os indivíduos.

Em-si somos Vontade³, unos e imutáveis; enquanto fenômeno somos o mais alto grau de objetivação dessa Vontade na realidade empírica, situados espaço-temporalmente em uma cadeia causal pelo *principio de*

¹ Esta pesquisa é financiada pelo PIBIC/CNPq e orientada pelo prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior, professor do Departamento de Filosofia da Unicamp.

² Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

³ Vale lembrar que a Vontade é um impulso cego e irracional. O desejo expressa bem a estrutura da Vontade enquanto movimento de ir à busca de um objeto de satisfação. Mas a Vontade traz em si a marca ontológica da sua insatisfação eterna, ou seja, por ser ontologicamente carência, ela está condenada a sempre repetir a necessidade de satisfação; todo ato de Vontade satisfeito é apenas uma transição para um novo ato de Vontade. A Vontade, enquanto tal, nunca pode ser satisfeita; ela é, portanto, eternamente padecente.

*individuação*⁴. É através desse princípio, i.e., é espaço-temporalmente que a expressão da contradição que afeta a Vontade de vida em seu interior se torna visível; é enquanto fenômeno que estamos suscetíveis à pluralidade e as contradições da Vontade.

Somos Vontade e, enquanto tal, buscamos a satisfação. Tomado este pressuposto, o egoísmo pode ser entendido como uma espécie de destino comum, não sendo nem bom nem mau, mas a nossa condição existencial. Ele nada mais é do que o desejo de ser e continuar sendo, exatamente aquilo que é a Vontade. Destarte, o egoísmo é a nossa condição originária, e o indivíduo egoísta busca continuar existindo e, se possível, melhor; ele é aquele que considera a afirmação do próprio *ego* fundamental, querendo conservar o seu próprio eu, nas melhores condições possíveis. Se for preciso, pode até prejudicar o outro, mas prejudicar o outro não é, para o egoísta, um fim em si mesmo; é apenas um meio para obter o seu fim.

O egoísmo, enquanto auto-afirmação do corpo, pode invadir os limites da afirmação da Vontade alheia. Esta invasão foi designada pelo nome de *Injustiça (Unrecht)*⁵ e pode ocorrer por ferimento, destruição do corpo de outrem ou quando ocorre a imposição de uma Vontade particular a uma Vontade alheia – que é negada e passa, então, a servir à Vontade impositora.

Quem sofre injustiça – quem tem a Vontade negada por outra Vontade – sente esta invasão na esfera de afirmação do próprio corpo. Schopenhauer assinala cinco graus⁶ em que ela se manifesta, estabelecendo como critério

⁴Princípio de individuação, ou *principium individuationis* é o princípio que fragmenta a Vontade – una e indivisa enquanto coisa-em-si – e a situa espaço-temporalmente em uma cadeia causal. Por este aspecto, pode ser considerado como princípio constituinte da realidade empírica enquanto fenômeno, isto é, como um modo da forma da representação. Ele também permite que a Vontade se manifeste de igual modo em número infinito de seres e, certamente, de uma maneira plena e íntegra conforme suas duas facetas: Vontade e Representação.

⁵ SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e representação*, 2005, p.429.

⁶Em suas notas de aula organizadas por A. Hübscher, traduzidas para o espanhol por Roberto Rodríguez Aramayo pelo nome de *METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES*, encontra-se um sexto tipo de injustiça, que versa sobre as relações sexuais. Em

para tal classificação o grau de objetivação da Vontade. Como grau mais flagrante de injustiça tem-se o canibalismo, pois nele ocorre a contradição da Vontade em seu mais elevado grau de objetivação, o homem. Em seguida, tem-se o homicídio. Diferindo apenas em grau do homicídio, mas em essência igual a ele, encontra-se a mutilação intencional ou a mera lesão do corpo de outrem. Como quarto grau na escala de formas de injustiça tem-se o subjugar um indivíduo, fazendo com que a Vontade dele seja compelida a trabalhar para uma Vontade estranha.

Schopenhauer complementa sua graduação escrevendo que a injustiça também se manifesta no ataque à propriedade alheia. O Filósofo define *propriedade (Eigentum)* como aquilo trabalhado por intermédio das próprias forças⁷. De acordo com esta definição, o trabalho do corpo alheio e a propriedade confundem-se e identificam-se, fazendo com que o ato de atacar um corpo sem vida, i.e., o atacar uma propriedade identificada com um corpo alheio, também seja injustiça. Dessa maneira, quem usurpa uma propriedade serve-se das forças do corpo, da Vontade ali objetivada, a fim de fazê-las servir à Vontade objetivada no corpo usurpador.

O oposto do conceito de injustiça é justamente o conceito de *justiça (Recht)*, sendo ele derivado e negativo; não se falaria em justiça se não houvesse a injustiça. Assim, a injustiça é a condição de existência da justiça; e esta é toda ação praticada que não seja a negação da Vontade alheia por uma Vontade estranha àquela.

Delimitados os conceitos e os limites de ações da injustiça e da justiça, Schopenhauer inicia a transição do conceito de justiça para o conceito de direito. Esta transição tem como ponto de partida o seguinte argumento:

O conceito de Justiça, como negação da injustiça, encontra sua principal aplicação, e sem dúvida sua primeira origem, nos casos

síntese, Schopenhauer argumenta que o homem que se satisfaz sexualmente com uma mulher deve arcar com os cuidados referentes a ela. (Cf. SCHOPENHAUER, 2001, pp. 90-92).

⁷ *Idem, ibidem*, p. 430.

*em que uma tentada injustiça por violência é impedida. Ora, como uma tal defesa não pode ser uma injustiça, conseqüentemente é justa, embora o ato de violência ali praticado, considerando em si e isoladamente, seja injustiça, no entanto aqui justificado por seu motivo, isto é, converte-se em direito*⁸.

É possível afirmar, então, que a defesa de uma injustiça – a negação de uma imposição de Vontade estranha que negue a Vontade própria do indivíduo –, justificada por um motivo, torna-se um *direito*. O indivíduo que sofre a injustiça tem o direito de negar a negação de Vontade imposta a ele com a força necessária para suprimi-la.

Estes dois termos – injustiça e justiça – podem ser considerados determinações *morais* (*moralische*), uma vez que se referem à conduta humana enquanto tal e à íntima significação dessa conduta em si⁹. Essa significação da conduta humana em si constitui a fundação e o conteúdo do *direito natural* (*Naturrecht*) e, deste modo, é anterior a instituição do Estado. Logo, essa significação fornecida pela injustiça e pela justiça existiria inclusive no estado de natureza.

O direito natural poderia melhor ser denominado direito moral, pois sua validade se estende apenas ao ato e ao autoconhecimento originário desse ato de Vontade individual, que se chama consciência moral. No estado de natureza a validade do direito moral não se dá em todos os casos para cada indivíduo e, assim, não é eficaz no sentido de impedir que a violência impere. Sobre o estado de natureza, neste contexto, Schopenhauer escreve:

*No estado de natureza, depende de todos em cada caso apenas NÃO PRATICAR injustiça, de modo algum em cada caso não SOFRER injustiça, o que depende de seu poder exterior contingente*¹⁰.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 435.

⁹ *Idem, Ibidem*, p. 436.

¹⁰ *Idem, Ibidem*, p. 437.

Destarte, conclui-se que a doutrina do direito é uma parte contida na moral e se refere ao agir (*Tun*), não ao sofrer (*Leiden*). Schopenhauer argumenta que o agir é a exteriorização da Vontade – exclusivamente considerado pela moral –, enquanto que o sofrer só indiretamente pode ser considerado por aquela, a saber, quando tem em vista provar que aquilo que se faz com o intuito de evitar o sofrimento de uma injustiça de modo algum é prática de injustiça.

O ato de praticar injustiça causa prazer no praticante. A razão reconhece que tanto para diminuir o sofrimento em toda parte quanto para reparti-lo da maneira mais justa possível, o melhor e o único meio é poupar a todos da dor relacionada ao sofrimento da injustiça, fazendo-lhes renunciar ao prazer obtido com a sua prática. Este meio possível é o *contrato de Estado* (*Staatsvertrag*) ou *lei* (*Gesetz*). O contrato que origina o Estado fornece ao cidadão a segurança de sua vida, de sua liberdade, de sua propriedade; esse deu como penhor sua vida e propriedade, em favor da segurança de cada um. Assim, a razão faz o indivíduo abandonar seu direito e prazer de praticar a injustiça para, então, poder ser protegido: o Estado (*Staat*) passa a existir mediante um acordo comum¹¹.

Após explicitar qual a origem do Estado, e estabelecer a doutrina do direito como sendo moral, Schopenhauer argumentará que, ao contrário da moral que tem como objeto de investigação a conduta humana, isto é, o agir, e se restringe à *prática* (*Tun*) da injustiça ou da justiça, a ciência política – ou teoria da legislação – tem por objeto de análise o *sofrer* (*Leiden*) injustiça. Moral e teoria da legislação convergem na medida em que a prática da injustiça e o sofrer injustiça relacionam-se mutuamente, constituindo uma correlação. Se fosse possível pensar uma prática de injustiça, um ato, separado do sofrimento de injustiça pela outra parte, então, o Estado, enquanto instituição política reguladora, não poderia proibi-la.

¹¹ Schopenhauer já escrevera, sob este aspecto, que o Estado é uma comunidade regida por convenção (SCHOPENHAUER, 2005, p. 432).

Para a moral, a disposição à injustiça é o único elemento a ser considerado. Destarte, a Vontade obstinada a cometer injustiça ao ser impedida por um poder externo, não se dissocia da injustiça de fato cometida: *moralmente* o querer a injustiça e o ser injusto são uma e mesma coisa.

O Estado tem apenas o *ato (Tat)* como escopo de investigação, na medida em que há uma relação de reciprocidade entre este e o sofrimento do outro. A disposição íntima, a intenção, é investigada apenas na proporção em que, a partir dela, conhece-se a significação do ato. O Estado não almeja – nem teria o poder de – eliminar a disposição do indivíduo de cometer injustiça, mas atua no sentido de coibir a ação, por meio da contraposição de cada motivo possível para cometer injustiça por outro mais influente que leve ao abandono do primeiro; este motivo contraposto é denominado por Schopenhauer de punição inexorável. Assim, a pena jurídica tem o objetivo de mostrar ao indivíduo, não que ele poderia ser outro, mas que, por aqueles meios, ele não vai chegar aos seus fins. A pena jurídica só tem sentido como uma prevenção e, para sê-la, ela deve ser rigorosíssima e infalível, porque ela não muda o caráter do indivíduo. Um conjunto de contramotivos à prática da injustiça é o código penal, e sobre ele, Schopenhauer escreve:

*O código penal é um registro o mais completo possível de contramotivos opostos a todas as ações criminais presumíveis – tudo isso in abstracto, para fazer aplicação in concreto quando o caso ocorrer*¹².

Com o objetivo de evitar as ações criminais – o ato de injustiça e seu correlato, o sofrer injustiça – a ciência política, ou legislação empresta da moral a doutrina do direito, que determina os limites de injustiça e justiça, para poder utilizar-se do reverso dos limites estabelecidos. A consequência direta dessa inversão de valores é que os limites são bloqueados a partir do lado passivo, ou seja, não é definido e prescrito o que se deve fazer para ser justo, mas o que não se pode fazer sem ser injusto. Essa inversão é mais

¹² SCHOPENHAUER. *Op. Cit.*, p. 441.

bem visualizada no fato da legislação mostrar ao indivíduo os direitos que ele não pode violar; os conceitos de injustiça e justiça, originalmente morais, tornam-se jurídicos pela mudança do ponto de partida: do lado ativo (quem pratica injustiça) para o lado passivo (quem sofre injustiça).

O Estado não está orientado contra o egoísmo, mas a ele deve sua origem e existe exclusivamente em função dele, tendo sido instituído sob a correta pressuposição de que a pura moralidade, i.e., a conduta justa a partir de fundamentos morais não é algo que se deva esperar. Se a conduta justa, a partir de fundamentos morais, fosse praticada espontaneamente, o Estado seria uma instituição desnecessária e supérflua. Novamente, o egoísmo mostra uma de suas faces: ele faz com que os indivíduos queiram continuar a ser, da melhor forma possível, e, para tanto, utilizou-se da faculdade de razão para instituir o Estado.

Do exposto, Schopenhauer conclui que a pura doutrina do direito, ou direito natural, que melhor se denominaria direito moral¹³, é a base, embora sempre ao reverso, de toda justa legislação positiva, como é possível observar:

A legislação, como dissemos, toma de empréstimo à moral a pura doutrina do direito, ou doutrina da natureza e dos limites do que é justo e injusto a fim de a aplicar ao inverso para fins próprios, alheios à moral, e assim instituir uma legislação positiva e os meios para mantê-la, ou seja, o Estado. A legislação positiva, portanto, é a pura doutrina do direito aplicada ao inverso¹⁴.

Pode-se afirmar que, exterior ao Estado, não há direito penal, pois todo direito de punir é estabelecido exclusivamente pela lei positiva – corporificada no Estado. Este, mesmo antes do delito, determinou uma punição – um contramotivo registrado no código penal – para quem o cometer, e cuja ameaça deve sobrepor-se a todo possível motivo que conduz à prática da injustiça.

¹³ Schopenhauer estabelece a equivalência destes três termos.

¹⁴ SCHOPENHAUER, *Op. Cit.*, p. 443.

Essa lei positiva, corporificada no Estado, é reconhecida por todos os cidadãos que sancionaram um contrato comum, com vistas a acabar com os males do egoísmo. Ora, se o Estado foi instituído pelos cidadãos, por meio de um contrato, pode-se afirmar que estes membros estão, por um lado, sujeitos a infligir punição; por outro, a sofrê-la. E, por se tratar de um contrato comum, a punição pode ser imposta, por meio do Estado – que detêm o monopólio da violência –, com total direito. Logo, outra consequência direta desse contratualismo é que o objetivo imediato da punição em um caso particular é o *cumprir a lei como um contrato (Erfüllung des Gesetzes als eines Vertrages)*.

Enquanto tal é o objetivo da punição, a *lei (Gesetz)* tem por objetivo assegurar os direitos alheios, protegendo cada cidadão do sofrimento da injustiça causada pelos males do egoísmo. A lei é o instrumento do Estado instituído para que os indivíduos fruam o bem-estar. Para tanto, os indivíduos devem renunciar à prática da injustiça, e assumir o fardo da manutenção do Estado.

Schopenhauer termina esse capítulo d’*O Mundo Como Vontade e Como Representação* retomando o motivo fundador do Estado e seu objetivo:

*No Estado, portanto, reconhecemos o meio pelo qual o egoísmo, servindo-se da faculdade de razão, procura evitar as suas próprias consequências funestas que se voltam contra si, e, assim, cada um promove o bem-estar geral, porque dessa forma assegura o seu bem-estar particular.*¹⁵

¹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 447.

Referências:

SCHOPENHAUER, A. SCHOPENHAUER IM KONTEXT – Werke AuF CD-Rom in: Literatur in Kontext AuF Cd-Rom, vol.5; Berlim: Worm, InFoSoftWare, 2001, 1 CD-Rom.

_____. *METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES* – introdução, trad. e notas de Roberto Rodríguez Aramayo: in Coleção Clássicos de la Cultura; Madri: Editorial Trotta SA, 2001.

_____. *O Mundo como Vontade e como Representação*, 1º Tomo; Trad., apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

FOUCAULT GENEALOGISTA: A GUERRA COMO MODELO ANALÍTICO DAS RELAÇÕES DE PODER

FELIPE LUIZ¹

Resumo: Foucault constituiu o modelo de análise do poder pautado na guerra a fim de abandonar as análises jurídicas do poder que há muito fundamentam a ciência política no Ocidente. É no século XVIII que esse “esquema jurídico” de análise tomará sua forma mais fina na boca dos filósofos liberais; fundamenta-se no “economismo” das relações de poder, pois entende o poder como uma mercadoria trocável, que se conquista, que se lastreia no contrato; tais análises tomam como cerne da questão a soberania e sua legitimidade (seja do monarca seja do estado) advindas do contrato livremente firmado, que constitui a sociedade e coloca termo ao estado de natureza. Também o marxismo pensa o poder a partir do economismo, pois o papel fundamental do poder seria reconduzir uma dominação de classe e manter relações de produção, donde o motivo do poder ser a economia, assim, poder como forma-mercadoria. Negando tais concepções do poder, Foucault pensará o modelo da guerra: poder que só existe em ato, portanto, relações de poder, de dominação; poder que, antes de qualquer coisa, busca a submissão, a relação de força e este seria o objetivo primordial do poder; além, o fundamento do poder não seria a repressão, poder-negativo, mas a produção, seja de saberes, sujeitos, relações, verdades: poder-produtivo. Em suma, para Foucault “a política é guerra, a guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT, *É preciso defender a sociedade*, 1999). Nosso objetivo neste curto trabalho é compreender esse modelo de análise do poder com o intuito de perceber as diferenças entre Foucault e a ciência política tradicional, bem como forjar os elementos necessários para a leitura de sua obra.

Palavras-chave: Foucault, relações de poder, modelo da guerra, genealogia.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). Bolsista CNPQ/PIBIC.

O curso *É preciso defender a sociedade* trata da constituição de um tipo de análise histórica fundada na guerra, entendida tanto como confronto de forças reais como da guerra enquanto modelo de análise do poder e de análise histórica. Foucault elabora uma genealogia desse tipo de história retornando até a Idade Média para ver quais as formas sucessivas que tomou: de modelo mítico (sebatianismo em Portugal, etc...) a fundamento das teorias racistas e dialéticas de enfrentamento do séculos XVIII, XIX e XX. Foucault levanta dois esquemas de análise do poder: o esquema jurídico e o esquema da guerra-repressão. O esquema jurídico é elaborado por filósofos do século XVIII; fundado no “economismo” das relações de poder, trata o poder como mercadoria: coisa que se troca, cede. O poder seria como que um direito original, possuído como a um bem; a cessão desse poder é da ordem do contrato, que instaura a soberania – a matriz do poder político. O marxismo, veladamente, baseia-se na mesma concepção liberal: forma-mercadoria do poder; além, eles pensam em uma “funcionalidade econômica” do poder, pois o papel fundamental do poder seria reconduzir uma dominação de classe e manter relações de produção; a razão de ser do poder, sua forma e seu funcionamento seria a economia. A opressão se dá como abuso do contrato, ponto este que não podemos imputar ao marxismo. Este tipo de análise pautada no esquema jurídico baseia-se num triplo “primitivismo”: do sujeito, pois o indivíduo só se torna sujeito na medida em que se submete ao poder abrindo mão de sua própria soberania; da unidade do poder, já que o sujeito só se torna politicamente capaz quando nela: o monarca ou o estado; e, a legitimidade, pois a soberania do monarca ou do estado deve ser respeitada porque é legítima.

O esquema da guerra-repressão consta como a tentativa de Foucault constituir análises do poder fora do economismo. Este economismo fundamenta há muito as análises do poder no Ocidente, e, por isso, além dele há pouca coisa a ser dita; pode-se negar o poder enquanto forma-mercadoria, pois só existe em ato; o objetivo fundamental do poder não é reconduzir relações econômicas, mas estabelecer relações de força. Quanto à mecânica desse poder-ato, ele essencialmente reprimiria; é a resposta

dada pelo pensamento contemporâneo; assim, sua análise nada mais seria que a análise da repressão, de uma censura: poder-negativo. Mas há outra hipótese, “de Nietzsche”, que pensa que, se o poder é relação de força, o melhor modelo de análise é o da guerra; para Foucault “a política é a guerra continuada por outros meios”². Essas duas hipóteses não são antagônicas, parecendo, inclusive, se completar: a repressão não é, no fim das contas, fruto da guerra? A repressão não equivale à opressão do esquema jurídico; sendo o poder relação de força, a repressão é o prosseguimento da dominação iniciada pela guerra. As análises pelo esquema da guerra-repressão, devem fundamentar-se em outro triplo: técnicas de dominação: mostrar quais as técnicas de sujeição, de dominação e de fabricação dos sujeitos; heterogeneidade das técnicas de dominação: mostrar como os agentes operadores da dominação se apóiam uns nos outros ou se negam em suas especificidades, em suma, mostrar que a dominação não é um todo homogêneo, mas múltiplo, líquido, que pode se virar contra si; efeitos de dominação: procurar as técnicas de dominação em suas condições de possibilidade, isto é, no que as garante enquanto técnicas de dominação. Da hipótese de Nietzsche, Foucault extrai algumas conclusões: primeiro, sendo guerra, as relações de poder de nossas sociedades se formaram em determinado momento histórico na e pela guerra e “a política seria a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra”³; segundo, sob a aparente “paz”, a guerra continua, ainda que silenciosa: as lutas pelo, com e do poder são manifestações da guerra; por último, se a guerra funda o poder político, ela é também seu fim: a guerra das guerras, guerra última. Se há batalha, é preciso que alguém lute contra alguém; Foucault pensa que a guerra é de “todos contra todos”; não como Hobbes, pois para este o estado, a soberania, a sociedade, surgem como maneira de acabar com a guerra enquanto que, para Foucault, estes surgem como formas de perpetuar a guerra, efeitos para assegurar a dominação.

² FOUCAULT, M. *É preciso defender a sociedade*, 1999, p. 22.

³ *Idem, Ibidem*, p. 23.

A análise do poder como guerra aparece na Idade Média, some por séculos, reaparece durante a Revolução Inglesa, e toma corpo no século XVIII na boca do historiador da nobreza Boulainvilliers. A guerra que envolve todas as sociedades não permite que nada seja livre: está em guerra, até mesmo a verdade (verdade como arma). Se a guerra nunca termina, a própria ordem deve ser explicada pela batalha. Fim do privilégio do direito como princípio de inteligibilidade da história; trata-se de uma contra-história, que se opõe a história de tipo romano (história do “alto”, que canto o rei, seus feitos e sua geração). A história belicosa foi discurso do Terceiro Estado revolucionário, mas também discurso da nobreza ou do rei; tanto a esquerda quanto a direita buscavam utilizá-la, o que é sinal indicativo de sua eficácia. De fato, desta forma de história descenderão dois modos de história, que marcarão profundamente o Ocidente: a guerra de raças (que inspirará o racismo de estado, o eugenismo, etc.) e a guerra de classes (que inspirará os socialismos). Foucault teoriza uma história belicosa que somente as lutas podem explicar.

Para Foucault, um poder que fosse somente repressão seria impossível, pois seria caro, em termos econômicos, e inviável politicamente: suscitaria resistências demais, produziria poucos efeitos. O poder-repressão é forma extrema de poder, pois é o limite de sua atuação; a repressão parte de uma concepção jurídica do poder, pois poder que é lei, censura; ao contrário, o poder só pode se manter porque é produtivo de saber, de verdade, de sujeitos, de realidades, de prazer. O objetivo do poder não é destruir, mas dominar. A concepção jurídica postula que há um centro que irradia poder, o estado; ora, concebido dessa maneira é fácil pensar o poder somente em termos de repressão; mas não há um núcleo de poder: ele está disperso, espalhado por todo corpo social não somente em formas estatais, mas para-estatais, anti-estatais ou infra-estatais. Foucault não nega a repressão, apenas deixa de tratá-la como forma essencial do poder. Como Foucault critica a “repressão”, falaremos somente em modelo da guerra ou de Nietzsche.

O poder não é um dado metafísico que pode ser lido nas estrelas, mas, histórico, deve ser buscado nos meandros da história. Esse poder não

somente repressivo, centralizado e estatal, produz, dispersamente, e às vezes chega a confrontar o estado. Micropoder disposto em rede, ele investe o que há de mais ínfimo e fundamental em uma sociedade: o corpo. Toda a pesquisa de Foucault da década de 70 se dá no sentido de buscar essas microrrelações. Em resumo, com a passagem do feudalismo para o capitalismo há uma mudança no regime político do corpo: do corpo único do rei a preservar ao corpo difuso da sociedade a proteger; o Absolutismo tratava o corpo das “gentes”, como algo a ser castigado ou expurgado, e que deve ficar anônimo em benefício do corpo a aparecer, o do monarca; a maior parte das punições era a nível corporal: o suplício, marcações com ferro, açoitamento; regime político de visibilidade do corpo no qual quanto mais importante é-se politicamente, mais o corpo deve aparecer. A partir do final do século XVIII o corpo será valorizado com vistas a se obter corpos politicamente dóceis e economicamente úteis; para tanto, o poder passa a investir o corpo através de uma técnica: a disciplina. Disciplina manifestada na arquitetura, no campo do saber: preocupações com o onanismo, com a pureza da raça, da sociedade, com o sexo, com a educação, com a loucura, com os comportamentos e os movimentos. Assim, constituição da medicina social, da psiquiatria, da psicologia, da criminologia, da sexologia. Infiltração da disciplina na sociedade: escola, hospital, asilo, fábrica, exército, na prisão. Esta será a forma-guia de todas as demais graças a uma forma de poder desenvolvida por Bentham, filósofo utilitarista, chamada de panóptico; concebido como um modelo arquitetônico para as prisões, o panóptico é bem simples: em um edifício circular, as celas ocupam a circunferência; no centro, uma torre de vigilância; não há, entre os presos, comunicação, pois as celas são individuais; cada cela possui duas entradas, a janela e as grades, de maneira a garantir que esteja sempre iluminada; na torre de vigilância, um guarda que pode, simplesmente virando o pescoço, ver todos as celas, ao passo que das celas os presos não podem ver se estão, de fato, sendo vigiados, graças a um jogo de venezianas na torre; a sensação é só uma nos presos: estão sempre me vigiando, não há como escapar ou o que fazer senão cooperar. Sem suplícios que duram horas, o preso termina por se

comportar, por se entregar a sua consciência, saindo, daí, inteiramente reformado. Era este o projeto e o objetivo da máquina panóptica.

O panoptismo exerce-se sobre os corpos, controlando-os, vigiando-os e constituindo sobre eles um saber, buscando corrigi-los de acordo com a norma; trata-se de um micropoder, abaixo do estado, espalhado pela rede social, que vai até o corpo dos homens, para investi-los, produzindo outros; seu imperativo é um só: “como fazer do tempo e do corpo dos homens, da vida dos homens, algo que seja força produtiva?” A partir da modernidade o corpo passará, por urgências econômicas, a ser requisitado cada vez mais como corpo produtivo, e essa submissão econômica só pode ocorrer se, antes, houver uma submissão política; ora, um corpo tornado mais produtivo, isto é resistente, forte, disposto, pode se tornar voltar contra aqueles que assim o constituíram. Aí surgem as disciplinas: submissão física e não violenta do corpo, pois calculada, sorrateira; esse exercício de poder virá acompanhado de um saber do corpo que não é “a ciência de seu funcionamento”, o embrião dessas ciências tão confusas para nós nomeadas ciências humanas. A disciplina não cai nos circuitos do poder, mas, pouco a pouco, se insinua, em locais tão diversos e com fins completamente diferentes dos que o darão a sociedade contemporânea. Sendo corpo-indivíduo o principal alvo da disciplina, trata-se de um micropoder que adentra e enraíza-se no corpo social, no cotidiano. A microfísica supõe algumas coisas: que o poder não é uma propriedade, um privilégio ou um contrato: é exercido e funciona como uma rede relacional que não cessa de funcionar, mas que nunca é definitiva, e sempre tensa. O poder é fruto de um conjunto de posições estratégicas adotadas por determinado grupo historicamente; seus efeitos provêm de táticas, dispositivos, manobras; é a batalha que guia o poder; as relações de poder não são gerais, mas locais: elas buscam gerir as lutas; as relações de força que aí se formam estabelecem efeitos de clivagem, de hegemonia no corpo social que ligam as lutas locais entre si, de tal forma que *“as grandes dominações são efeitos hegemônicos continuamente*

⁴ FOUCAULT (2005), p.122.

sustentados pela intensidade de todos esses confrontamentos” . O poder não é exterior ou superestrutural às outras relações; o poder produz, cria. Suposições da ordem do saber também: o poder produz saber e o saber produz poder; os campos possíveis, os sujeitos, as modalidades e os objetos de conhecimento são efeitos-produtores de relações de poder. A racionalidade do poder advém de sua objetividade, do fato de que ele está ocorrendo nas relações humanas. Aonde há poder, há possibilidade de resistência, já que ele, enquanto relação, supõe as resistências, presentes em toda a rede de poder; estas não se reduzem a um princípio heterogêneo, pois são irregulares; tampouco são apenas o negativo derrotado do poder: elas podem ser mais ou menos densas, conduzindo a levantamentos definitivos, embora mais ocorra de serem móveis e transitórias, podendo gerar novas clivagens que rompam unidades, que levem a reagrupamentos, remodelações, pois a resistência, como o poder, está pulverizada nas instituições, nos indivíduos, etc.

Estes são os princípios do modelo da guerra. Dizemos “Foucault genealógico” porque o método que permite essas análises é a genealogia, marco da obra de Foucault na década de 70. Já quanto ao que a genealogia é, isto deve ser motivo para outro artigo.

⁵ FOUCAULT(2007) 2007 a, p. 105.

Referências

- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, RJ-RJ: NAU, 2005.
- _____. *É preciso defender a sociedade*, SP-SP: Martins Fontes, 1999.
- _____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*, RJ-RJ: Graal, 2007a.
- _____. *Microfísica do poder*, RJ-RJ: Graal, 2007b
- _____. *Vigiar e Punir. Nascimento da prisão*, Petrópolis-RJ, Vozes, 2006

DEMONSTRAÇÃO E SILOGISMO NOS ANALÍTICOS DE ARISTÓTELES

FRANCINE MARIA RIBEIRO¹

Resumo: A ciência aristotélica, tal como descrita nos *Segundos Analíticos*, é uma ciência *demonstrativa*. Por *demonstração* Aristóteles diz entender um *syllogismon epistemonicon* (71b 16-19). Em *Primeiros Analíticos I*, o filósofo tanto apresenta o que entende por *syllogismos* como nos oferece cuidadoso estudo das figuras e modos nos quais o *syllogismos* é válido. No presente trabalho, pretendemos abordar o uso do termo *anankaion*, necessidade, bem como sua relação com as noções de *inferência* e *silogismo*.

Palavras-chave: silogismo, inferência, demonstração, necessidade

Parte I: Introduzindo a questão

Qual a relação entre as duas partes dos *Analíticos*, ou seja, entre *Primeiros e Segundos Analíticos*? Ou mais especificamente, qual a relação entre a teoria silogística e a teoria demonstrativa? Essa é uma das questões explorada por Jonathan Barnes em seu artigo *Proof and the Syllogism*. Nele, Barnes defende certa *independência* da teoria demonstrativa em relação à silogística como um caminho para compreendermos certos impasses que surgem quando contrapomos à *teoria demonstrativa*, essencialmente silogística dos *Segundos Analíticos*, a ausência de *silogismos* nos *Tratados* (BARNES, J. 1981:58). A argumentação de Barnes parece sustentar-se, sobre certo aspecto, na distinção que ele propõe entre três noções lógicas, a saber: *inferência*, *dedução* e *silogismo*. Segundo ele, a teoria demonstrativa é uma teoria *dedutiva*. O *silogismo*, descoberto por

¹Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas

Aristóteles apenas posteriormente, não seria a noção predominante na teoria da ciência.

O texto a seguir se concentrará na análise de uma pequena passagem dos *Primeiros Analíticos I*, na qual Barnes julgou confirmar a correspondência entre a palavra grega *anankaion* e a noção lógica de *inferência* em Aristóteles. Analisaremos a rápida interpretação de Barnes para o texto e apresentaremos nossa leitura para o mesmo, cujos desdobramentos, embora não sejam explorados nesse trabalho, matêm estreita relação com as questões que parecem ter motivado o artigo de Barnes, a saber, a relação entre a *teoria silogística* e a *teoria demonstrativa*.

Parte II: A necessidade em *Primeiros Analíticos I* 32

Barnes diferencia três noções lógicas que, segundo ele, seriam *variações* de argumento. As três noções, *inferência*, *dedução* e *silogismo*, apresentariam a mesma estrutura, a saber, composta de duas partes: premissas e conclusão. A *inferência* é composta por um par ordenado no qual a conclusão (*ó*) segue *necessariamente* do conjunto de premissas ($\acute{\alpha}_1, \acute{\alpha}_2, \dots, \acute{\alpha}_n$); *Dedução* um par ordenado onde i) a conclusão (*ó*) segue *necessariamente* do conjunto de premissas [$\acute{\alpha}_1, \acute{\alpha}_2, \dots, \acute{\alpha}_n$] e ii) a conclusão (*ó*) é o caso porque cada premissa ($\acute{\alpha}_i$) é o caso; *Silogismo* um argumento em que i) a conclusão (*ó*) segue *necessariamente* do conjunto de premissas [$\acute{\alpha}_1, \acute{\alpha}_2, \dots, \acute{\alpha}_n$], ii) a conclusão (*ó*) é o caso porque cada premissa ($\acute{\alpha}_i$) é o caso, iii) o número de premissas é igual a 2 e iv) premissas ($\acute{\alpha}_1, \acute{\alpha}_2$) e conclusão (*ó*) estão numa das quatro *formas silogísticas* (Toda A é B, Nenhum A é B, Algum A é B ou Algum A não é B).

A palavra *anankaion*, de acordo com Barnes, é usada por Aristóteles para se referir à noção de *inferência*, e a palavra *sylogismos* para se referir à noção de *dedução*. No entanto, ainda segundo Barnes, o filósofo não dispõe de uma palavra para se referir à noção de *silogismo* e, para tal, ele usaria

expressões como: *ton proheirémenon skematon (as figuras previamente apresentadas)* (BARNES, J. 1981:23).

Em *Primeiros Analíticos I 32*, encontramos o seguinte texto:

“o necessário (to anankaion) é mais amplo do que o syllogismos. Todo syllogismos é anankaion, mas não são todas as coisas anankaion que são syllogismos” (Primeiros Analíticos I-32, 47^a 33-5).

Segundo Barnes, esse texto seria uma evidência do uso que Aristóteles faz da palavra *anankaion* para se referir à noção de inferência. De acordo com a leitura que ele propõe, no trecho acima, Aristóteles afirma que (i) *toda dedução é inferência*, mas (ii) *nem toda inferência é dedução* (BARNES, J. 1981:23).

De fato, não parece difícil defender que Aristóteles usa o termo *anankaion* para se referir à noção de *inferência*, como propõe Barnes. No entanto, no trecho acima, Aristóteles pode ter em mente outros empregos do termo *to anankaion*, cuja tradução recorrente é *necessário*.

A fim de buscar uma melhor compreensão do que diz Aristóteles, vejamos em que contexto a passagem acima está inserida. O capítulo 32 dos *Primeiros Analíticos I* parece comprometido com o estabelecimento de um processo por meio do qual, em posse de uma proposição em que dois termos quaisquer se relacionam *de tal e tal modo* – entenda-se por *tal e tal modo* uma das quatro formas predicativas - podemos encontrar *duas proposições* para formar um *silogismo* cuja conclusão será a proposição que tínhamos inicialmente. A partir de *Primeiros analíticos I 32, 47a 15*, Aristóteles apresenta os *erros* que podem ocorrer durante o processo descrito anteriormente, apresentando o seguinte exemplo, em 47^a 28-30:

“se é necessário para um animal ser se um homem é, e uma substância ser se um animal é, então, é necessário para uma substância ser se um homem é” (tradução e grifo meus).

Segundo Aristóteles, o argumento acima não é um *sylllogismos*, porque as premissas não estão relacionadas como nós temos dito (47^a 31). Logo na seqüência, o estagirita afirma o seguinte:

“nós erramos em casos como este pelo fato de que alguma coisa necessária resulta do que é assumido, porque um syllogismos é também necessário. Mas necessário é mais extenso do que syllogismos: pois todo syllogismos é anankaion, mas nem toda coisa anankaion é um syllogismos” (47a 32-35- tradução e grifos meu).

Aristóteles parece aceitar que a *conclusão* do argumento que ele apresentou um pouco antes, é *necessária*. Mas vejamos: a *conclusão* tomada como uma proposição *em si mesma*. Ele parece reafirmar a *necessidade* da atribuição de *substância* a algo que seja verdadeiro atribuir *homem*. De outro modo ainda, a proposição *Todo homem é substância* expressaria, de acordo com o vocabulário de Aristóteles, uma *predicação necessária*. Outra maneira de formular essa proposição seria: *se algo é homem, algo é substância*². Assim, o filósofo estaria preocupado em estabelecer que, embora a proposição que figura na *conclusão* do argumento proposto expresse uma *predicação necessária*, o argumento em questão não é um *silogismo*.

Aristóteles afirma que “nós erramos em casos como este pelo fato de que *alguma coisa necessária* resulta do que é assumido, porque o

²Em *Segundos Analíticos* I 4, Aristóteles apresenta tipos de predicacões *necessárias*. Apesar de tradicionalmente serem elencados como predicacões necessárias as predicacões *kata hautou* e *katholou*, parece que o filósofo atribuiria à predicacão *kata pantos* algum tipo de *necessidade*. Diz Aristóteles: “Por ‘a respeito de todo’, entendo aquilo que não é a respeito de apenas alguns e não de outros, nem é apenas às vezes, mas às vezes não; por exemplo: se animal se afirma a respeito de todo homem, se for verdadeiro afirmar que *este* é homem, também será verdadeiro afirmar que ele é animal; e se um é verdadeiro agora, também o outro é” (73^a 28-32). As proposições de *Primeiros Analíticos* I 32, 47^a 28-30, parecem se encaixar na mesma análise de 73^a 28-32.

syllogismos também é necessário”. Como observamos acima, Aristóteles nota que a *proposição* que ocupa o lugar de *conclusão* expressa uma *predicação necessária*. Em seguida, ele afirma que o *syllogismos* também é *necessário*. Mas, o estagirita não parece aceitar que as três proposições analisadas formem um *argumento válido*. Na tentativa de entendermos o que o estagirita tem em mente quando se pronuncia nessa passagem, façamos uma pequena volta ao início dos *Primeiros Analíticos I*.

Na exposição que Aristóteles faz das três figuras silogísticas, em *Primeiros Analíticos I* 4-6, encontramos diversas passagens nas quais Aristóteles afirma que a partir de três termos dispostos *de tal e tal modo*, *einai sullogismon (há conclusão)* ou, em outros casos, dado três termos dispostos *de tal e tal modo outro modo*, *ouk estai syllogismos (não há conclusão)*. Nesses contextos, Aristóteles parece tomar o termo *syllogismos* se referindo apenas à *conclusão* do argumento. No entanto, ele parece fazer isso porque sua noção de *silogismo* parece implicar que dadas duas premissas segue, *por necessidade*, uma e apenas uma *relação entre os extremos*. Como podemos observar nos capítulos em que o filósofo apresenta as três figuras silogísticas e os respectivos modos em que *há silogismos*, não é qualquer arranjo de três termos em duas proposições que nos fornece um *silogismo*. Além da questão da posição do termo médio (que caracteriza cada uma das três figuras), Aristóteles chama atenção para as formas predicativas das proposições³ *dos modelos* que são assumidos como formas válidas de *silogismos*.

Se compreendemos o que Aristóteles propõe, o *silogismo* é tal que dada duas premissas, em tais e tais formas predicativas, surge *por necessidade* uma e somente uma *relação relevante* entre os dois termos extremos, ou seja, eles só podem estar relacionados numa das quatro formas predicativas. Mais precisamente, Aristóteles parece interessado em

³ Universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa e particular negativa – que resultam das combinações entre *quantificadores* (todo, nenhum, nem todo, e algum) e cópula (*é* ou *não é*).

demarcar o fato de que ou os extremos estão numa *relação afirmativa* ou numa *relação negativa*⁴. Podemos observar isso nos exemplos que o filósofo considera *ouk estai syllogismos*, ou seja, nos quais não há *conclusão*. Nesses casos, ele parece afirmar que não há *uma e somente uma relação entre os extremos*, portanto, não há *uma conclusão* e, mais precisamente, não há um *silogismo*. Vejamos o que afirma Aristóteles, em *Primeiros Analíticos I* 4, 26^a 1-10:

“se A é predicado de nenhum B e B de todo C, é necessário que A não se atribua a nenhum C. Entretanto, se o primeiro extremo segue de todo médio, e o médio atribui-se a nenhum do último, não existirá silogismo (ouk estai syllogismos), pois nada necessário resulta em virtude destas coisas serem o caso. Pois é possível para o primeiro extremo atribuir-se tanto a todo como a nenhum do último. (...) Termos para atribuir-se a todo são animal, homem e cavalo; para atribuir-se a nenhum, animal, homem, pedra”.

Como podemos observar, a justificativa de Aristóteles para afirmar que, a partir de uma afirmativa universal como premissa maior e uma negativa universal como premissa menor, *ouk estai syllogismos*, seria de que a partir dessas premissas pode-se tanto ter como *conclusão* uma *afirmativa universal* quanto uma *negativa universal*. Ou seja, os extremos podem tanto ser colocados numa relação *afirmativa* como numa relação *negativa*, como fica evidente pelo fato do filósofo oferecer termos para ambas as *conclusões*. Assim, ele rejeita essas formas predicativas, ou ainda, a combinação das duas formas predicativas, a saber: uma afirmativa universal como premissa maior e uma negativa universal como premissa menor, porque a partir delas *não seguiria* uma e somente *uma relação*

⁴ "Todo silogismo procede através de três termos. Um tipo de silogismo é capaz de provar que A se atribui a C porque se atribui a B e este se atribui a C, ao passo que outro tipo é privativo, o qual possui uma premissa de que algo se atribui a algo, e uma outra premissa, de que algo não se atribui a algo" (*Segundos Analíticos I* 19, 81b 10-13).

entre os extremos. Em outras palavras, dessa combinação de premissas não segue necessariamente uma e somente uma conclusão⁵. Essa *necessidade* do surgimento de apenas uma relação entre os extremos seria um dos motivos para Aristóteles afirmar que o *sylogismos*, ou seja, o silogismo é um tipo de coisa necessária. Ou mesmo, que a *conclusão* é um tipo de coisa necessária.

Algumas considerações sobre I 32

Em *Primeiros Analíticos* I 32, 47^a 32-35, Aristóteles parece chamar atenção para o fato de que, embora o *silogismo* seja um tipo de coisa que ele considera *necessária* (*anankaion*), há *outras coisas* que são chamadas *necessárias*. No caso do exemplo analisado, a proposição “*Todo homem é substância*” que seria a *conclusão* do pretense silogismo, enunciaria algo *necessário* e, por isso, seria um *tipo de coisa necessária*, no caso, uma *predicação necessária*. Mas, segundo Aristóteles, não há um *sylogismos* no exemplo em questão, porque *as premissas não estariam relacionadas como nós temos dito*. Se formalizarmos o argumento apresentado na passagem analisada temos o seguinte:

Todo homem é animal
Todo animal é substância
Todo homem é substância

⁵ O ponto de Aristóteles quanto aos modos válidos de silogismo seria o fato de haver como conclusão de um raciocínio, dadas duas premissas, apenas uma relação entre os termos extremos, a saber: uma afirmação ou uma negação. Em diversas passagens vemos Aristóteles fazer uma classificação entre silogismos universais ou particulares e entre silogismos afirmativos e silogismos privativos, ver: *Segundos Analíticos* I 19; I 24; I 25.

Como podemos observar, o pretense *silogismo* não corresponde a nenhuma das três figuras reconhecidas por Aristóteles, o que o teria feito afirmar que as *premissas não estão relacionadas como temos dito*. Assim, embora a proposição na *conclusão* enuncie *algo necessário* (*to anankaion*), pois, como dissemos, Aristóteles considera a proposição *Todo homem é substância* um exemplo de *predicação necessária*, ele observa que não houve um *silogismo*.

Uma vez que a proposição *Todo homem é substância*, seria a proposição inicial que alguém dispunha e pretendia encontrar as *premissas* adequadas das quais ela se seguiria como conclusão, o exemplo acima ilustra um caso de *erro* nesse processo. Segundo Aristóteles, o erro seria *difícil* de perceber porque aquilo que aparece na conclusão seria *algo necessário*. As premissas estão dispostas como na *quarta figura* fato que, embora Aristóteles não reconheça oficialmente, ele teria, algumas vezes, dado indícios de não ter *ignorado*. Os termos maior e menor, na conclusão, não respeitam a função que, de forma geral, eles desempenham nos modos válidos das três figuras⁶. É oportuna a pergunta pelo motivo que teria Aristóteles, para não ter reconhecido a quarta figura, bem como para ter apresentado essa disposição do argumetno, uma vez que a simples inversão das premissas – *Todo animal é substância, Todo homem é animal, então, Todo homem é substância* –, pareceria resolver o problema enunciado pelo filósofo como sendo devido ao fato *das premissas não estarem no modo que temos dito*.

⁶ Para uma discussão mais completa do tema ver Patzig (1968:88-131).

Referências:

- ARISTOTELES, *Segundos Analíticos I*, Trad. Lucas Angioni, Ed. IFCH/ UNICAMP setor de publicações, Clássicos da Filosofia, nº 7.
- ARISTOTLE, *ARISTOTLE POSTERIOR ANALYTICS*, Trans. Jonathan Barnes, Second Edition, Clarendon Aristotle Series, CLAREDON PRESS, OXFORD.
- BARNES, J, [1981]. *PROOF AND THE SYLLOGISM*, in Berti, E, (ed.), *Aristotle on Science*, Padova:Antenore, p. 17-59.
- SMITH, Robin, [1989]. *PRIOR ANALYTICS*, Cambridge/ Hackett Publishing Company.

TEORIA SCHOPENHAURIANA DA MOTIVAÇÃO¹

GLEISY PICOLI

Resumo: Esta comunicação pretende estudar uma das três formas do princípio de causalidade schopenhauriano, a teoria da motivação, com o intuito de caracterizar a posição de Schopenhauer frente à questão da liberdade da vontade. Mais precisamente, almejamos analisar os argumentos utilizados por Schopenhauer no ensaio *Sobre a liberdade da vontade*², com enfoque na motivação referente aos Homens, para refutar a hipótese da existência do livre-arbítrio³. Para tanto, inicialmente, traremos à tona os argumentos que elucidam a exata noção schopenhaueriana de livre-arbítrio, pois é com base nela que, a seguir, prosseguiremos o nosso propósito em busca dos argumentos que a rejeitem.

Palavras-chave: liberdade, livre-arbítrio, causalidade, motivação, necessidade.

O que Schopenhauer entende por livre-arbítrio? Para compreendermos esta noção, devemos, antes, conhecer o conceito schopenhaueriano de liberdade, visto que é deste último que a primeira deriva. E quanto à liberdade, Schopenhauer diz o seguinte: “O conceito de liberdade,

¹ Esta pesquisa é financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e orientada pelo prof. Oswaldo Giacóia Junior, professor do Departamento de Filosofia da Unicamp.

² Utilizaremos este título para fazer alusão ao ensaio original: *ÜBER DIE FREIHEIT DES WILLENS*.

³ O termo schopenhauriano mais apropriado para este tipo de alvedrio é *liberum arbitrium indifferentiae* (liberdade de indiferença), ou mesmo, liberdade da vontade. Mas como a expressão mais convencional, nesse caso, é ‘livre-arbítrio’, por vezes, utilizaremos tal expressão.

considerando-o com exatidão, é um conceito negativo. Com ele, só representamos a ausência de qualquer impedimento e de qualquer obstáculo”⁴. Mas, normalmente, a primeira idéia que nos vem à mente quando falamos em liberdade é considerá-la como um predicado da essência animal, cujo caráter particular é o de que os movimentos emanam de sua própria vontade. Assim, designamo-los livres se nenhum obstáculo material se opõe à realização. Todavia, esta acepção física de liberdade, que, por ventura, é a mais original, imediata e mais a usual, implica simplesmente no poder de agir (*Können*), isto é, ela apenas corresponde à ausência de obstáculos físicos que entravam os atos, sem considerar outras possíveis influências que possam agir sobre a própria vontade. Pois o que dizer nos casos em que um homem, fisicamente livre para determinar a sua ação, é desviado desta por motivos, tais como: ameaças, promessas, perigos? Podemos afirmar que a vontade deste homem é livre?

A definição popular de liberdade (física), comprometida somente com o poder de agir, não pode abraçar essa face da questão, que se relaciona com o poder de querer (*Wollen*). “É impossível então estabelecer uma ligação direta entre o conceito original e empírico de liberdade – que se relaciona apenas com o poder de agir – e o conceito de livre-arbítrio – que se relaciona unicamente com o poder de querer”⁵. Foi por isso que, a fim de estender à vontade o conceito geral de liberdade, Schopenhauer teve de compreendê-lo de modo abstrato, da perspectiva do obstáculo moral. E, desse modo, ele classifica o livre-arbítrio, não sob o aspecto da liberdade física, mas, sim, sob um terceiro aspecto: a liberdade moral⁶. E se tratando de um gênero de

⁴ SCHOPENHAUER. *Contestação ao livre arbítrio*, 2002, p.7. Abreviaremos, nas citações, Schopenhauer por ‘Schop’, seguido do ano seguinte tradução: *Contestação ao livre-arbítrio* (ver bibliografia). Porém, esta tradução portuguesa é utilizada com apenas uma função: a de citação. E ainda, por vezes, faremos algumas oportunas modificações nos trechos traduzidos.

⁵ SCHOP, 2002, p.11.

⁶ Segundo Schopenhauer, o conceito de liberdade pode ser considerado sob três aspectos muito diferentes, que correspondem às diversas maneiras de ser do obstáculo, que são: a liberdade física, a liberdade intelectual e a liberdade moral.

liberdade, que, em geral, representa ausência de qualquer necessidade (conservando, assim, o caráter negativo, já reconhecido no início), para melhor entendê-lo, devemos, sem demoras, conhecer o conceito schopenhauriano de necessidade.

“Eis, na minha opinião, a única definição verdadeira e completa: “Entende-se por necessário tudo o que resulta de uma razão suficiente dada”, definição que, como qualquer definição exata, pode também ser extensiva”⁷. Essa razão suficiente pode pertencer a três ordens diferentes, a saber: à ordem lógica (a conclusão de um silogismo, dadas duas premissas), à ordem matemática (por exemplo, a igualdade dos lados de um triângulo quando os seus ângulos são iguais) e à ordem física e real (como a aparição do efeito, assim que a causa intervenha). Resulta disso que as noções de *necessidade* e de *conseqüência de uma razão dada* são noções recíprocas, isto é, uma pode ser substituída pela outra. E, de modo inverso, a ausência de necessidade é idêntica à ausência de uma razão suficiente determinante. Desse modo, a idéia de contingência pode ser entendida como oposta à de necessidade, já que, para Schopenhauer, toda contingência é sempre relativa⁸.

Assim sendo, o vocábulo *livre*, que significa *não-necessário* e independente de qualquer razão suficiente, se aplicado à vontade humana, significaria que a vontade individual não é determinada por motivos, ou razões de quaisquer espécies – caso contrário, os atos não seriam livres, mas necessários. A melhor denominação desta possível vontade livre, consoante Schopenhauer, é *liberum arbitrium indifferentiae* (liberdade de

A liberdade física consiste na ausência de obstáculos materiais de qualquer natureza; a liberdade moral é a que justamente diz respeito ao livre-arbítrio; equanto à liberdade intelectual, não a abordaremos nesta comunicação, porque ela não é necessária para uma satisfatória compreensão do assunto que estamos tratando.

⁷ SCHOP, 2002, p.12.

⁸ SCHOP, 2002, p.13. “Cada acontecimento é necessário, em relação à sua causa; mas pode ser contingente em relação a todos os outros objetos, podendo entre eles produzir-se coincidências fortuitas no espaço e no tempo”.

indiferença), e sua consequência implica no seguinte caso: “Um homem colocado em circunstâncias dadas, e completamente determinadas em relação a ele próprio pode, em virtude desta liberdade de indiferença, agir de duas maneiras *diametralmente* opostas”⁹. Esta passagem é adotada por Schopenhauer como marca distintiva e o indício da idéia do livre-arbítrio. Assim, uma vez provada a existência desse tipo de liberdade, a ação *diametralmente* oposta do homem é possível – o que não acontece, caso o livre-arbítrio seja provado como inexistente.

Começamos, então, a procurar as provas da existência do livre-arbítrio dentro da nossa autoconsciência¹⁰ (*Selbstbewußtseyn*), pois, caso elas existam, devemos esperar que não nos escapem num exame imediato. Por isso, agora, é mister que conheçamos o conceito schopenhauriano de autoconsciência, que é definido assim: “a percepção (direta e imediata) do eu, por oposição à percepção dos objetos exteriores, que é o objeto da faculdade dita percepção exterior”¹¹. E qual é o conteúdo da autoconsciência? Ou então: Como e de que forma o nosso ‘eu’ se revela a nós mesmos? A resposta de Schopenhauer a essas perguntas é a seguinte: como o ‘eu’ de um ser que quer. Em outras palavras, isto quer dizer que o objeto dessa faculdade é a vontade pessoal – o que inclui todas as afeições e paixões, como: desejos, esperanças, amores, ódios, receios etc. Afinal, tais sentimentos podem ser contados como manifestações da vontade que, ora

⁹ SCHOP, 2002, p.14.

¹⁰ SCHOP, 2002, p. 14. Diferentemente da tradução utilizada a fim de citação, traduziremos o termo *Selbstbewußtseyn* por autoconsciência, e não como faz a tradutora, que o traduz por consciência. E, desse modo, modificaremos, então, tal termo nas citações.

¹¹ Na verdade, a expressão ‘percepção exterior’ não é a mais adequada, já que o termo utilizado por Schopenhauer é *Erkenntnißvermögen*. Por isso, seguiremos a tradução italiana e a espanhola que, respectivamente, adotam as seguintes expressões: ‘facoltà conoscitiva’ (Cf. SCHOPENHAUER, *LA LIBERTÀ DEL VOLERE UMANO*, Laterza: Editori Laterza, 2004; p. 50. Tradução de Ervino Pocar) e ‘facultad cognoscitiva’ (Cf. SCHOPENHAUER, *SOBRE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD*, Madrid: Alianza, 2004; p. 52. Tradução de Eugenio Imaz). Assim, tal expressão será substituída por nós nas citações.

está satisfeita, ora insatisfeita. E entre os incessantes fluxos e refluxos da vontade, em suas alternativas contínuas do querer e não-querer, a faculdade cognoscitiva nos faz perceber que eles estão em relação íntima com os objetos exteriores.

Mas o que exatamente significa querer alguma coisa? Eis o que Schopenhauer entende por isso: “Vontade, que em si mesma é somente o objeto da autoconsciência, manifesta-se sob a influência de um móbil pertencente ao domínio da consciência do não-eu, sendo por conseguinte objeto da faculdade cognoscitiva; esse móbil designado, sob o ponto de vista de tal influência, com o nome de motivo, é não só a causa excitadora, mas também a matéria da vontade, porque esta é dirigida para ele; ou seja, ela tem como objetivo modificá-lo, por assim dizer, porquanto reage sobre ele (em consequência do próprio impulso que dele recebe); e é nesta reação que consiste inteiramente a vontade”¹². Assim sendo, salientamos que a vontade jamais se manifesta sem um motivo, que lhe é justamente a causa e a matéria. Todavia, o que ainda não sabemos é se, uma vez apresentado à vontade o objeto, ela deve se manifestar necessariamente, ou se ela conserva a sua total liberdade de querer ou não-querer.

O que sabe a autoconsciência sobre essa necessidade? Infelizmente, esta faculdade é demasiado simples e limitada para poder dar explicações sobre tal questão. Sua única declaração é a seguinte: Sim, eu posso fazer o que quero! Mas, como já vimos, ela se refere tão somente ao *poder de agir conforme a vontade*. Isso ocorre porque a relação entre a vontade e o motivo é dirigida para fora do âmbito de sua esfera e, por isso, ela não pode conceber o grau de necessidade com que suas manifestações acontecem. De fato, ela percebe a manifestação da vontade dentro de si, mas o porquê da vontade escolher uma coisa, e não outra, ela desconhece. A autoconsciência só tem conhecimento do resultado (do conflito dos motivos) *a posteriori*, pela realização do ato. Ela nos revela somente a vontade, mas não os motivos

¹²SCHOP, 2002, p. 19.

que a determinam. Porém, a questão do livre-arbítrio recai justamente sobre as razões e as causas das suas volições (ou atos de vontade).

Por isso, doravante, buscaremos as possíveis provas da existência do livre-arbítrio a partir de uma outra perspectiva: o lado de fora da autoconsciência. Assim, por um lado, a vontade não nos será mais um objeto de conhecimento imediato, como ela era para a autoconsciência. Porém, por outro lado, faremos uso de um instrumento mais perfeito do que a obscura autoconsciência: o entendimento (*Verstand*) – acompanhado de todos os sentidos externos. Afinal, o que agora consideraremos são os *seres dotados de vontade*, que se apresentam ao entendimento enquanto fenômenos objetivos e exteriores, ou seja, enquanto objetos da experiência, e, por isso, serão julgados como tais, avaliados em conformidade com as leis empíricas.

A forma mais geral e a mais essencial do nosso entendimento é o princípio de causalidade. E, consoante Schopenhauer, este princípio está sempre presente no nosso espírito: “Logo depois da sensação experimentada, sem que seja preciso alguma educação ou alguma experiência previa, nós passamos imediatamente destas modificações às suas causas, as quais, através do efeito próprio desta operação da inteligência, se nos apresentam então como objetos situados num espaço”¹³. Resulta disso, categoricamente, que o princípio de causalidade nos é conhecido *a priori*, ou seja, como um princípio necessário. Assim, quando, no mundo objetivo, real e material, algo sofre uma modificação, o princípio de causalidade nos faz compreender que, imediatamente antes deste fenômeno, um outro objeto teve necessariamente de sofrer uma modificação, do mesmo modo que um outro teve de se modificar anteriormente para que este último se locomovesse – e assim sucessivamente até o infinito. Este princípio é revestido do caráter da mais estrita necessidade, já que a regra é determinada *a priori*.

E, agora, armados desta regra *a priori*, se voltarmos o nosso olhar aos objetos reais, logo observamos algumas diferenças fundamentais, que há

¹³ SCHOP, 2002, p. 36

muito tempo já foram notadas, a saber: corpos inorgânicos e corpos orgânicos (e estes ainda se subdividem em vegetais e animais). De acordo com esta diferença assinalada, corresponde uma certa variedade na maneira como a causalidade se exerce. E, para Schopenhauer, ela se apresenta sob os três seguintes aspectos: Causa (no sentido mais estrito da palavra); estímulo (*Reiz*); motivação. Todas as modificações mecânicas, físicas e químicas seguem a primeira espécie de causalidade. Já os vegetais e alguns animais primitivos se manifestam consoante a segunda espécie. Mas é mediante a teoria da motivação que os homens e os animais mais desenvolvidos se movimentam. Este tipo de causalidade, própria do reino animal, age por intermédio do entendimento (*Erkennen*). E cada animal possui uma quantidade suficiente de desenvolvimento intelectual para que os objetos, enquanto motivos, possam atuar sobre eles. Motivos esses que podem ser tanto concretos quanto abstratos (como os pensamentos), mas todos eles devem ter tido, necessariamente, um começo real e objetivo.

Já que os motivos são causas das manifestações da vontade, é conveniente, agora, abordarmos o conceito schopenhaueriano de causa: “causa é a modificação antecedente que torna necessária a modificação conseqüente. Nunca nenhuma causa no mundo se livra completamente do efeito dela mesma, ou seja, não o cria *ex nihilo*.”¹⁴. Ademais, cada efeito é sempre resultante de dois fatores: um interno (a energia natural e original da matéria sobre a qual a força em causa opera) e um externo (a causa determinante, que obriga esta energia se efetivar, passando do poder ao ato). Esta energia primitiva é pressuposta por qualquer idéia de causalidade e, para Schopenhauer, ela deve ser entendida como algo inexplicável. Assim, o que, na verdade, os motivos fazem é provocar a força natural e original da matéria sobre a qual eles agem. Mas, no caso do homem, Schopenhauer afirma o seguinte: “Esta natureza especial e individualmente determinada da vontade, em virtude da qual reage sob a influência de motivos idênticos, difere de homem para homem, e constitui o que se chama o *caráter* de cada

¹⁴ SCHOP, 2002, p. 60.

um”¹⁵. Este caráter possui quatro características, pois ele é: individual (varia de homem para homem), empírico (só pela experiência podemos conhecê-lo. Somos incapazes de dizer, por exemplo, que um homem é bravo sem que ele nos tenha dado uma prova de sua bravura), imutável (o homem continua a ser o mesmo durante toda a sua vida) e inato (ele é obra da própria natureza).

E suma, tais características do caráter humano nos dizem que o homem, quando nasce, já tende invariavelmente para os fins determinados em sua essência. Assim, cada ação de um homem é o produto necessário do seu caráter e do motivo que entrou em jogo. Produto necessário, porque, uma vez apresentado ao homem aquele que, para ele, constitui o motivo mais forte, sua ação certamente ocorrerá. E o fator peremptório, que determina o motivo mais forte, é decidido pela natureza, isto é, é o caráter inato e imutável do sujeito que o leva a preferir uns motivos a outros. Por isso, esperar que um homem, sob influências idênticas, aja ora de uma maneira, ora de outra absolutamente oposta, é como se esperássemos que a mesma árvore que, no Verão passado, deu cerejas, dê, no próximo Verão, pêras.

¹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 62.

Referências

I. *Über die Freiheit des Willens* de Schopenhauer:

SCHOPENHAUER, am 26. Januar 1839, *PREISSCHRIFT ÜBER DIE FREIHEIT DES WILLENS*, ZU DRONTHEIM – Schopenhauer – Werke auf CD-ROM – Abschnitt: Die beiden Grundprobleme der Ethik (1860).

SCHOPENHAUER. *CONTESTAÇÃO AO LIVRE ARBITRIO*, Porto: Rés. Trad. L. Martins, 2002.

SCHOPENHAUER. *LA LIBERTÀ DEL VOLERE UMANO*, Laterza: Editori Laterza. Tradução de Ervino Pocar, 2004.

II. Bibliografia secundária:

GÜNTER ZÖLLER. *SCHOPENHAUER ON THE SELF*, New York: The Cambridge Companion to Schopenhauer, edited by Christopher Janaway, 1999.

HAMLYN, D. W. *SCHOPENHAUER, THE ARGUMENTS OF THE PHILOSOPHERS*, Edited by Ted Honderich, Routledge, London and New York, 2001.

JANAWAY, Christopher. *WILL AND NATURE*, New York: The Cambridge Companion to Schopenhauer, edited by Christopher Janaway, 1999.

SCHOPENHAUER. *O mundo como Vontade e como Representação*, São Paulo: Unesp. Trad. de Jair Barboza, 2005.

O NILISMO ENQUANTO DIAGNÓSTICO DA MODERNIDADE NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

JOÃO PAULO VILAS BOAS¹

Resumo: É indiscutível que um dos principais pontos de convergência entre os diversos temas e reflexões que constituem o pensamento de Friedrich Nietzsche seja a elaboração de uma crítica genealógica da modernidade ocidental. Diante disso, cabe então perguntar pela reflexão que buscou estabelecer o diagnóstico da modernidade – entendida enquanto pré-requisito indispensável para a realização desta crítica. Em resposta a este questionamento, vários intérpretes julgam que o niilismo seria o conceito mais adequado para se compreender a caracterização que Nietzsche faz dos acontecimentos da modernidade. No entanto, ao voltarmos para os escritos do filósofo, percebemos que, além de carecer de uma organização capaz de dar maior clareza aos diversos sentidos assumidos por este termo, a maioria das referências acerca do niilismo (presentes em maior número nos fragmentos póstumos que nos textos publicados) estão presentes apenas como indicações ou como reflexões que carecem de um “fechamento”, o que torna ainda mais trabalhosa a compreensão deste conceito. Nesse sentido, este trabalho pretende ser uma caracterização dos diversos sentidos assumidos pelo termo niilismo a partir dos escritos (em especial os textos tardios) de Friedrich Nietzsche, com destaque para o seu caráter de diagnóstico da contemporaneidade ocidental, mostrando ainda a importância que a necessidade de verdade (chamada pelo filósofo de “vontade de verdade”) desempenhou na criação das verdades metafísicas e na sua posterior derrubada.

Palavras-chave: Nietzsche, Niilismo, Modernidade, Vontade de verdade.

*“O niilismo está à porta: de onde nos chega esse mais **unheimlich** de todos os hóspedes?”²*

– Friedrich Nietzsche, fragmento póstumo do inverno de 1885-86.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

² “Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?” In: NIETZSCHE, F. KRITISCHE STUDIENAUSGABE (KSA). Vol 12. Fragmento 2 [127]. p. 125.

Nossa intenção ao escolhermos esta frase específica como mote não é casual, pois julgamos que ela sintetiza todo o trabalho que pretendemos desenvolver aqui, o qual se divide em duas partes: na primeira procuraremos mostrar qual a gênese do niilismo no ocidente e, na segunda, passaremos a uma descrição mais aprofundada do problema.

I

A origem do niilismo remonta à antiguidade grega dos séculos IV e V a.C., à época do florescimento intelectual da figura de Sócrates, que é entendida por Nietzsche como o marco do aparecimento no ocidente de uma forma de compreensão do mundo e de justificação do sentido da existência que se deu a partir de um ponto de vista majoritariamente racional, o qual se pautava pela valoração incondicional da verdade como algo bom “em si” e que, portanto, deveria ser buscado a qualquer custo, acompanhada pelo absoluto desprezo por toda forma de erro, ilusão e aparência.

No capítulo intitulado *O problema de Sócrates*, presente na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo discorre acerca desta temática ao longo de 12 aforismos breves, porém, bastante esclarecedores. Já de início, Sócrates é apresentado ao leitor como um indivíduo doente, como um homem decadente que se coloca negativamente perante a vida devido a uma condição de fraqueza fisiológica.³

Para Nietzsche, um indivíduo fraco é aquele incapaz de suportar o sofrimento da existência, necessitando de algo – que pode ser uma verdade, ideal, crença ou outra “autoridade”⁴ – em que possa se apoiar para continuar vivendo, algo que lhe dê uma justificativa para seu sofrimento e um sentido para a existência.

³ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*, 2006, p. 18.

⁴ *Idem. Obras Incompletas*, 2005, p. 432.

Entendendo a vida como uma “doença”⁵, uma condição de sofrimento insuperável, Sócrates afirma então que a “cura” para este sofrimento residiria justamente na morte, a qual marcaria o momento da passagem desta para uma outra vida, que, por sua vez, seria uma vivência de eterna satisfação e felicidade.

Nesse sentido é que Nietzsche afirma que a condição fisiológica de Sócrates acaba por resultar em uma postura negativa diante da vida. A moral socrática que afirma que o objetivo da vida seria a busca pelo belo, bom e verdadeiro (os quais situam-se para além desta existência, em uma outra vida) é, no entender do pensador alemão, determinada *patologicamente*, como se pode auferir a partir da seguinte passagem:

*Quando há necessidade de fazer da razão um tirano, como fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça de tirano. A racionalidade foi então percebida como salvadora, nem Sócrates nem seus “doentes” estavam livres para serem ou não racionais – isso era de rigueur [obrigatório], era seu último recurso. O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou – ser absurdamente racionais. O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma luz diurna – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva para baixo.*⁶

Contudo, a predominância desta moral no ocidente só foi garantida com a apropriação que o cristianismo realizou do pensamento socrático-platônico, quando acrescentou a ele as noções de pecado original e de um juízo final, o que fez com que o “ideal ascético” passasse então a ser

⁵ *Idem. Crepúsculo dos Ídolos*, 2006, p.17.

⁶ *Idem, Ibidem*, p. 21-22.

considerado como a única garantia de sentido, finalidade e justificativa para a existência humana.

De maneira resumida, o “ideal ascético” pode ser entendido como uma tentativa de resposta ao sofrimento provocado pela ausência de sentido da existência humana, sendo que esta resposta pode assumir diversas formas, inclusive a de um conjunto estruturado de valores que, compreendendo o mundo como obra de um Deus criador sumamente bom e defendendo a existência de uma alma imortal e de uma outra existência para além desta – a qual seria, esta sim, a “vida verdadeira” – afirma que justamente nesta outra vida estaria aquilo de mais valioso que se poderia aspirar, concluindo com a constatação de que a existência do homem deve ser orientada justamente com vistas a este momento que se encontraria fora de sua vida atual.

Ao longo da história do ocidente, este ideal assegurou não apenas uma garantia de segurança, um consolo para o sofrimento e uma explicação “verdadeira” acerca dos fenômenos com os quais o homem se depara, como também serviu para fundamentar e legitimar a moral, a política e a filosofia, constituindo a pedra basilar sobre a qual se estruturou a compreensão de mundo de todo o ocidente.

Todavia, muito mais do que simplesmente diagnosticar uma acentuada dependência do ocidente com relação a este ideal, Nietzsche percebe ainda uma gradual degeneração nesta valoração do mundo que culminou na sua total desvalorização, isto é, na incapacidade em continuar servindo como explicação “verdadeira” e definitiva dos fenômenos da natureza e também como instância necessária para legitimar a moral, a política, a filosofia, etc.

Esta metafísica justificadora acaba por encontrar o ponto de chegada de sua auto-supressão – que é a falência na sua capacidade em continuar garantindo sentido, ou, para usar os dizeres do próprio Nietzsche, a “morte de Deus”⁷ – em um dos pilares no qual ela própria se assenta, a exigência de “racionalidade a qualquer preço”.

⁷ NIETZSCHE, F. *Para a Genealogia da Moral*, 2004, p. 147.

Segundo Nietzsche, quando esta exigência de verdade é elevada ao seu nível extremo, a consequência é a contestação da própria explicação metafísico-cristã da existência. A interpretação que entendia o mundo e os acontecimentos históricos com vistas à “glória de uma razão divina, como permanente testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas,”⁸ acaba por perder força diante de uma racionalidade aguçada por esta “vontade de verdade”, terminando por finalmente ser desacreditada devido à sua própria condição dogmática. Nesse sentido, a tomada de consciência a respeito do caráter “humano, demasiado humano” das afirmações da existência de Deus e de uma realidade supra-sensível é apenas um desdobramento da própria vontade de verdade, que, como foi visto, já estava presente no pensamento socrático.

O que, pergunta-se com o máximo rigor, venceu verdadeiramente o Deus cristão? A resposta está em minha Gaia Ciência, § 357: “A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço.”⁹

Este reconhecimento de que o antigo alicerce representado pela hipótese moral cristã não é mais capaz de oferecer sustentação e sentido para a vida do homem é um momento de crise e perturbação profundas, cujo sentido pode ser melhor compreendido a partir de uma investigação sobre o termo “*unheimlich*”, empregado por Nietzsche para caracterizar o niilismo e que foi propositalmente mantido sem tradução por nos parecer ser um ponto de partida ideal.

II

⁸ *Idem, Ibidem*, p. 147.

⁹ *Idem, Ibidem*.

A palavra alemã *unheimlich* é um adjetivo formado por três partes. O prefixo “*un-*” representa uma negação ou o contrário daquilo que é expresso pelo termo seguinte; a raiz “*heim*” significa lar, casa, domicílio ou pátria, e, por fim, o sufixo “*-lich*” caracteriza a palavra como um adjetivo. As possibilidades de tradução são diversas, sendo comum encontrar nos dicionários os termos “medonho”, “horrível”, “pavoroso” ou “estranho” ou “misterioso”.

No entanto, apenas dizer que o niilismo é o hóspede mais sinistro, estranho ou inquietante não nos ajuda a compreender seu sentido no pensamento de Nietzsche. A nosso ver, uma adequada compreensão deste termo só ocorre no momento em que se atenta para toda a carga de significado contida no termo “*heim*”, pois o lar é a palavra que expressa por excelência a idéia de um local seguro, conhecido, confiável, estável e tranqüilo. Em suma, aquele local onde se acredita estar *verdadeiramente* a salvo.

Para além das diversas possibilidades de tradução, entendemos que *unheimlich* guarda um sentido bastante peculiar e que é particularmente valioso para mostrar o que tencionamos aqui expressar. Muito mais do que um simples terror ou pavor diante de alguma ameaça, este adjetivo expressa um estranhamento e medo profundos; uma perturbação abissal e constante que é fruto de uma condição em que se está permanentemente desprotegido, pois o antigo lar, o refúgio outrora conhecido e tido como inabalável foi perdido e não pode mais ser encontrado.

E o que poderia ser este refúgio certo, esta casa tão confiável e preciosa senão o próprio ideal ascético, que, como buscamos apresentar, foi tido durante a maior parte da história do ocidente como a *única* resposta possível para os dramas da existência? Se é razoável entendermos o ideal ascético desta maneira, então a “perda definitiva” implícita na compreensão do termo *unheimlich* só pode dizer respeito à própria desvalorização deste ideal consumada pela busca da verdade a qualquer preço.

Este momento de falência é entendido pelo filósofo como o evento fundamental da modernidade, ao qual ele chama de *morte de Deus*. Tal expressão, longe de pretender asserir algo acerca da existência ou não de

um ser superior, quer antes significar uma genuína catástrofe espiritual, um abalo profundo na visão de mundo do homem no momento em que ele se vê privado do antigo horizonte de referência a partir do qual sua existência ganhava sentido, passando a experimentar a vida “como se tudo fosse *em vã*o”.¹⁰

Ao contrário do que se possa pensar, a morte de Deus não é um evento repentino, mas antes é entendida por Nietzsche como o necessário ponto de culminância do percurso da moral no ocidente. No capítulo intitulado “*Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula*”, da obra *Crepúsculo dos Ídolos*, o pensador lança um olhar para a trajetória intelectual das idéias ao longo da civilização ocidental e mostra que este evento da derrocada dos valores cristãos deu-se na forma de um processo gradual de perda de força – no qual a hipótese moral cristã passa de uma explicação necessária e suficiente para o mundo e para o homem a “uma idéia tornada inútil, *logo* refutada”¹¹ – que culmina no reconhecimento de que aquilo que antes se pensava verdadeiro, eterno e indelével nunca passou de uma fábula “humana, demasiado humana”.

O vazio aterrador do “*unheimlich*” é vivenciado em toda a sua completude no momento em que o homem, a despeito do seu desejo e do esforço em buscar alguma outra luz, encontra como resposta apenas o silêncio. A falta de resposta para a pergunta “por quê?” mostra que, sem o antigo sustentáculo, o homem se encontra definitivamente abandonado, sozinho e impotente.

Contudo, uma parte da pergunta que havíamos tomado como fio condutor de nossa exposição ainda permanece sem resposta: o que significa dizer que o niilismo é um “hóspede”?

Para que se possa compreender o sentido da caracterização do niilismo como um hóspede ou como um convidado¹², devemos atentar para o fato de

¹⁰ *Idem. O niilismo europeu*, 2002, p. 57.

¹¹ *Idem. Obras Incompletas*, 2005, p. 32.

¹² No fragmento original (KSA 12, 2 [127]. p. 125), o substantivo empregado para referir-se ao niilismo é “*Gast*”, que pode ser traduzido como hóspede ou convidado.

que, em última instância, fomos nós, ocidentais, que deixamos as portas abertas para ele no momento em que decidimos deixar de considerar a “hipótese moral cristã” como aquilo que ela de fato sempre foi e hipostasiamos seu valor, concedendo a ela o posto de única explicação válida para os fenômenos da realidade.

O homem ocidental, na sua ânsia por encontrar algo capaz de preencher o seu *horror vacui*, na busca por uma certeza que pudesse livrá-lo da sua insegurança e justificar o seu sofrimento, cristalizou a perspectiva moral cristã como a única verdadeira e com isso limitou propositalmente seu campo de compreensão da realidade, tornando-se dessa forma dependente desta justificação da realidade. Da mesma forma que o homem se esqueceu de que as ditas “verdades metafísicas” foram criações suas, também se esqueceu de que foi ele quem convidou este hóspede indesejado.

Com isso, julgamos que o niilismo, entendido enquanto a desvalorização dos valores mais altos, nada mais é do que uma consequência necessária desta dependência auto-instituída da cultura ocidental com relação a estes valores. Em outras palavras, foi a nossa própria civilização a responsável pela criação dos fantasmas que viriam a assombrá-la no futuro.

Nesse sentido, entendemos que a falência desta perspectiva socrático-platônico-cristã em continuar servindo como alicerce de justificação para a existência, juntamente com as terríveis consequências que dela são advindas, só têm lugar na modernidade devido à prioridade que foi concedida a esta moral sobre todas as outras ao longo da história do ocidente. Isto fez com que aquilo que de fato era somente mais *uma* interpretação assumisse a posição de *a* interpretação ou, em outros termos, que aquilo que nunca deixou de ser uma hipótese assumisse o posto e a importância da “Verdade”.

Seria um erro, contudo, considerar que o pensamento de Nietzsche se deteria somente no diagnóstico do problema do niilismo e de suas consequências. Ao contrário, o próprio pensador deixa claro que seu objetivo é justamente o de ultrapassar estas formas de negação com vistas a atingir

um pensamento afirmativo para além da “vontade de não”, o qual ele denomina como uma “filosofia experimental” e que é parte do projeto maior de transvaloração de todos os valores. denomina como uma “filosofia”.

Referências

GIACÓIA, Oswaldo Jr. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich W. *KRITISCHE STUDIENAUSGABE (KSA)*. Berlin/New York. Walter de Gruyter, 1980.

_____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Fragmentos Finais*. Brasília: Editora UnB, 2002.

_____. *Para a Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores), 2005.

_____. *O Niilismo Europeu*. Fragmento póstumo. Campinas. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Trad. N. 3*. IFCH/UNICAMP, 2002.

PERSONAGEM CONCEITUAL, O FILÓSOFO E SEU DUPLO

JOSÉ EDUARDO PIMENTEL FILHO¹

Resumo: O presente texto trata do conceito de *personagem conceitual*, mostra como Deleuze e Guattari o pensaram, e mostra como ele é utilizado pelos filósofos em suas obras, como um recurso de exposição de suas filosofias. E o texto ainda demonstra também como os próprios filósofos viram personagens de suas próprias obras.

Palavras-chave: Personagem conceitual, filosofia, filósofos, Deleuze, devir.

A idéia de *Personagem Conceitual* (ou Personagem Filosófico) surge no livro *O que é a Filosofia?* de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Ela designa a necessidade que os filósofos têm de utilizar personagens literários, fictícios ou históricos para expor sua própria filosofia.

O Personagem Conceitual precisa de um território próprio e de uma linguagem igualmente particular, onde, só inserido aí, ele faz sentido. Esse território e linguagem serão compostos pelo universo de conceitos criados pelo filósofo. Porém, linguagem (os conceitos) e território (plano) nada são senão um campo infértil se aí não habitar aquele que irá transitar e falar nesse universo. Não é a troco de nada que Deleuze retira o peso historicista que Foucault havia dado a filosofia, para no lugar apontar uma *geo-filosofia*.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Onde o conceito de plano de imanência seria o referido território por onde o personagem conceitual passearia.

Os filósofos criam os conceitos, que por sua vez se organizam na forma de plano de imanência, e simultaneamente os conceitos também geram o *vocabulário* desse plano. Por exemplo, o plano do *cogito* de Descartes não faz sentido sem uma linguagem que inclua: o *Eu*, o *gênio maligno*, a *desconfiança dos sentidos*, etc. E o habitante desse plano e falante dessa língua, segundo o livro “O que é a Filosofia?”, seria o personagem: “o Idiota”².

Contudo, logo na introdução de *O que é a Filosofia?* Gilles Deleuze e Félix Guattari mostram como o filósofo se torna o primeiro personagem conceitual de todos. Filósofo enquanto *amigo* ou *amante* (Philos) da *sabedoria* (Sophia) se põe em um devir, assumindo esse papel de personagem. Colocando assim, mesmo que a contragosto, Kant, Nietzsche, Parmênides, Wittgenstein, Heidegger, etc. num mesmo conjunto; o de amantes e amigos. Todos eles se unem por fazer filosofia. Isto é, são criadores de conceitos. Mesmo que o conceito de amante não seja o mesmo para Kant, Nietzsche, Parmênides, Wittgenstein, etc., ele é um para Deleuze, e desta forma ele tem o poder de reunir todos os filósofos em torno de si.

O termo *Filósofo* surge pela primeira vez na obra de Heráclito³. O que é muito conveniente para corroborar a idéia de personagem conceitual de Guattari e Deleuze, já que Heráclito cria essa figura como um rival, um usurpador da posição de uma outra personalidade da época: o *Sábio*. O filósofo não surge como profissão, nem tampouco como um garimpeiro da verdade; o filósofo surge antes de tudo como um conceito, com finalidades conceituais e aberto a leituras conceituais. Pois se na introdução de *O que é a Filosofia?* é posto que pouco se perguntou sobre a questão do que seria a filosofia, contudo, já em relação ao que é o filósofo muito já foi dito, mas sem a preocupação com sua genealogia. Diferente do sábio que era o portador da sabedoria, ligado a ela como que ligado a um órgão, o filósofo

² DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O que é a Filosofia*, 2005, p. 83.

³ HERÁCLITO de Éfeso. *Sobre a natureza*, fragmento 35.

não tem essa relação simbiótica com o saber. É exatamente a sua busca pelo saber que denuncia essa falta. Mas não ser, ou não ter em si, o conhecimento é exatamente o que possibilita ao *amante da filosofia* aquilo que Deleuze reconhece como devir. Assim como o *marceneiro é, em potência, a madeira*⁴, mas ele não tem em si a madeira, o filósofo também não tem simbioticamente o conceito, mas, *o filósofo por ser o amigo do conceito, ele é conceito em potência*⁵.

É isso justifica porque não é um diploma da faculdade de filosofia que faz o filósofo, antes sim, é a capacidade do indivíduo de vestir essa plumagem, de ser esse personagem original e, igualmente, de ser um criador de conceitos e personagens, ou também como põe a questão Deleuze em *Lógica dos Sentidos*: “o gênio de uma filosofia se mede em primeiro lugar pelas novas distribuições que esse impõe aos seres e aos conceitos”⁶. É a capacidade de criar, de dar um novo olhar, que separa o filósofo do professor de filosofia, é a distinção entre o *pensador privado (...)* ao professor público (o escolástico): *o professor não cessa de remeter a conceitos ensinados (o homem-animal racional), enquanto o pensador privado forma um conceito com forças inatas que cada um possui de direito por sua conta (eu penso)*⁷. Pois a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos⁸. Assim, ter anos de estudo a respeito da história da filosofia não é o suficiente para alguém se intitular filósofo. Tampouco, não conhecer a mais fina-flor a respeito de tudo que já foi escrito sobre metafísica, maiêutica, silogismo e afins não irá impossibilitar alguém de pensar e criar. Pois, Nietzsche não será lembrado na história, a princípio, pela sua dedicação original à filologia, muito menos Spinoza será reconhecido pela humanidade pelos seus serviços prestados como polidor de lentes, mesmo que tudo isso tenha sido de suma importância para suas filosofias e seus devir-personagens.

⁴ DELEUZE, F. e GUATARRI, F. *Op. Cit.*, p. 11.

⁵ *Idem, Ibidem*, p. 13.

⁶ *Idem. Lógica do Sentido*, 2002, p. 7.

⁷ DELEUZE, F. e GUATARRI, F. *O que é a Filosofia*, 2005, p. 83.

⁸ *Idem, Ibidem*, p. 10.

O fenômeno do “filósofo que vira *personagem-filósofo*” não surgiu em um pensador específico, na história não temos um: “o extravagante que virou personagem ou anedota filosófica”. Esse tipo, o *personagem-filosófico*, é a reunião de todos aqueles que já foram reconhecidos como filósofos. De Thales de Mileto à Michel Foucault; é na reunião das histórias particulares que se cria a imagem pública do filósofo; são as estranhezas, os hábitos incomuns, as mortes insólitas, as visões controversas sobre o lugar-comum que os dão fama, e que fazem o *homem-regular* virar a *figura psicossocial* do filósofo. A vida do filósofo acaba por se tornar tão singular quanto a obra do próprio, por isso mesmo em muitos casos a correspondência pessoal do filósofo, após sua morte, acaba sendo integrada à sua obra completa, como parte essencial dela. Possibilitando Guattari e Deleuze pronunciarem:

*o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são os intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia. Os personagens conceituais são os “heterônimos” do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens.*⁹

Ora, nessa perspectiva é inevitável pensar que ser filósofo não é apenas uma profissão, mas sim um modo de vida. E alguns filósofos podem conter em si até mais de um personagem. Isso porque os filósofos precisam, assim como num roteiro para o teatro, de mais personagens para interagirem com o protagonista. Como existem personagens conceituais simpaticantes, isso é, aqueles que expõem a filosofia do autor quase como uma verdadeira face que o filósofo não pôde ter por natureza; também existem personagens para contrariar. Os personagens conceituais antipáticos podem até não se manifestar na vida e no dia-a-dia do filósofo, nesse devir-personagem, mas de certa forma eles se encontram dentro dele, e quando se dão conta que têm utilidade, eles despontam. Em Nietzsche, por exemplo, é evidente a presença do personagem antipático, o Sócrates, o Cristo, por vezes o Estado...

⁹ *Idem, ibidem.*

aparecendo sempre que uma idéia precisava ser colocada à prova, ou então para revelar os perigos do pensamento num dado plano de imanência.

Alguns filósofos, tal qual Wittgenstein, Marx, etc. são comumente datados e intitulados como “o primeiro e o segundo”, ou “o jovem e o velho”, como se algo houvesse se rompido na obra desses pensadores, e dessa ruptura fosse possível reconhecer uma crítica que a evolução da obra de um autor propõe ao seu trabalho mais antigo, ou mais imaturo. Seria isso uma insinuação de um personagem antipático se manifestando, senão na vida, na alma e na obra do filósofo?

Por fim, não existe filósofo apartado de sua biografia, nem filosofia isenta da vida, por mais metafísica que essa filosofia seja. O professor de filosofia pode se dar ao luxo de ensinar algo no qual não crê realmente, por uma questão curricular; tal liberdade não é concedida ao pensador. Ainda que somente Nietzsche tenha posto isso em palavras tão claras ao dizer: “fiz de minha vontade para a saúde, para a vida, a minha filosofia”¹⁰ em *Ecce Homo*; não é possível pensar em qualquer outro filósofo que tenha praticado algo diferente disso.

Referências

- COSTA, Alexandre. *HERÁCLITO, Fragmentos Contextualizados*. Rio de Janeiro, Ed.: Difel. 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. São Paulo, Ed.: Persectiva. 2002.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix., *O que é a Filosofia?* São Paulo, Ed.: 34. 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Ecce Homo*. Rio Grande do Sul, Ed.: L&PM. 2003.

¹⁰ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*, 2003, p. 25.

DESESPERO E TRAGÉDIA, UMA QUESTÃO DE CONSCIÊNCIA

LARISSA CHAVES DE OLIVEIRA¹

Resumo: A literatura trágica grega tem como grande requisito do “trágico”, o ser humano nobre que rumo para a desgraça e o desespero, que mediante sua queda de um alto posto, enxerga a característica de principal importância para a hipótese de surgimento do “eu” na antiguidade, a consciência. Aquele que não tem consciência dos passos dados a sua não pode ser considerado de alta posição, é preciso conhecer-se². A investigação a respeito do “eu” reflete a vontade do ser humano de se compreender. Partindo da percepção do sofrimento enquanto constante luta, de interação com o acaso é que tem origem o desespero. É o limiar entre um fato arrebatador e a angústia de contemplar o nada, onde surge o ‘por que’ e faz parecer que o mundo começa a fazer sentido, justamente por ter perdido.

Palavras-chave: Desespero; Tragédia; Consciência.

Quando falamos em literatura trágica grega, logo surge à mente questões como o desespero, a dicotomia entre bem e mal, ou mesmo as influências exercidas pelos deuses Apolo e Dionísio à sua trama. São textos escritos de maneira geral em forma poética, em versos de seis pés (hexâmetros), podendo, no entanto, se encontrar tragédias em prosa ou mesmo versos de diferentes formas. Deve ser salientado, que embora

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade de Brasília (UNB).

² “Tem validade geral e, no entanto, é especificamente grego. O sujeito do ato trágico o que está enredado num conflito insolúvel, deve *ter alçado à sua consciência* tudo isso e sofrer tudo conscientemente. Onde uma vítima sem vontade é conduzida surda e muda ao matadouro não há impacto trágico” (LESKY, *A tragédia Grega*, 2006).

comumente se tenha a idéia da tragédia como âmbito de tristeza, composta por sofrimento e desespero, quando se vê através da perspectiva grega não se pode falar o mesmo, tendo grande influência religiosa, política e cultural de forma abrangente. Entretanto, esta conotação religiosa não consegue chegar aos tempos modernos, chegando somente o que se refere à fragilidade da condição humana³. O ser humano passou a entender o trágico enquanto âmbito de tristeza e desgraças, o que traz ao pensamento a idéia de que embora historicamente não se tenha absorvido o conteúdo total de modo correto, foi absorvido algo que estava presente em todos os momentos em que se falava de tragédia. Comprovando a crença de alguns nas tragédias enquanto possuidoras de características essencialmente comunitárias, partindo da política e religião como assunto principal, assim como de outros que parecem crer na própria tragédia enquanto mãe da idéia de indivíduo que conhecemos hoje, algo como uma semente deste conceito⁴. A literatura trágica grega tem como grande requisito do “trágico”, o ser humano nobre que ruma para a desgraça e o desespero, que mediante sua queda de um alto posto, se enxerga a característica de principal importância para a hipótese de surgimento do “eu” na antiguidade, esta sendo a necessidade de consciência. Pois aquele que não tem consciência dos passos dados a sua volta, não pode ser considerado de alta posição em seu sentido transcendente, é necessário conhecer-se para verdadeiramente viver⁵. A investigação a respeito do “eu” parece refletir a vontade do ser humano

³ “Tragédia é um substantivo, é um ritual religioso-político apresentado na forma da encenação, num espaço de grande visão – o teatro – para os homens que vivem nas pólis, e faz parte de uma série de outros eventos em homenagem ao deus” (GAZOLLA, *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*, 2001).

⁴ “Chama-se tragédia um determinado tipo de história, como nos informam alguns livros antigos, sobre alguém que se encontrava em grande ventura e caiu de uma alta posição no infortúnio, acabando em miséria.” (LESKY, *Op.Cit.*).

⁵ “Tem validade geral e, no entanto, é especificamente grego. O sujeito do ato trágico o que está enredado num conflito insolúvel, deve *ter alçado à sua consciência* tudo isso e sofrer tudo conscientemente. Onde uma vítima sem vontade é conduzida surda e muda ao matadouro não há impacto trágico” (LESKY, *Op.Cit.*).

de se compreender. O sentido transcendente de que se fala, seria esta consciência avassaladora que inunda o ser, que ao transformar-se em desespero, volta como impulso para inovação. Partindo da percepção do sofrimento enquanto constante luta, de interação com o acaso, destas situações a que não se pode mudar e das quais não se pode fugir, é que tem origem o desespero. É o limiar entre um fato arrebatador e a angústia de contemplar o nada, de um belo dia em que surge o ‘por que’, onde tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro, fazendo parecer que o mundo começa a fazer sentido, justamente por ter perdido. É aquela tomada de consciência do próprio ser e sua existência que emana dos momentos de dificuldades. Do confronto com o absurdo no mundo.

É esta exigência de resposta, é a partir desta necessidade de clareza, que o homem vai tomando consciência dos limites que o cercam, tomando consciência de que o sentimento do absurdo é apenas o fundador. Este absurdo que se confunde com o desespero é um ponto de partida, o iniciar de uma longa conversa entre o mundo e o homem, desse confronto entre o apelo humano e o silêncio irracional do mundo, silêncio a partir do qual teríamos que decidir para onde ir quando enxergamos o nosso “eu”. Esta visualização do “eu”, da necessidade de uma consciência, parece em grande parte estar representada na literatura trágica grega que chegou aos presentes dias. O ser que não tem consciência de sua própria tragédia não é digno da atenção despendida ao herói. É preciso ter consciência para desesperar-se, é preciso ter consciência para que haja a idéia de “perdição” no mundo, daquele ser que se entende enquanto destinado ao fracasso. É preciso enxergar o absurdo e mergulhar no desespero, para ao se nadar até a margem ser verdadeiramente herói do trágico. É, no entanto, de difícil fundamentação esta idéia de que a tragédia grega já nos traria uma prévia da noção de indivíduo⁶. Nietzsche, um dos autores que mais se dedicou ao tema da tragédia e do trágico, aponta o poeta trágico enquanto iniciador

⁶ “há, no máximo, leves traços do que, posteriormente, será denominada “interioridade”, solo da autonomia e da autarquia” (GAZOLLA, *Op. Cit.*).

de determinados conceitos, os quais, posteriormente estariam ligados à idéia de individualidade.

É uma face das tragédias que reflete ainda as nuances da vida grega, da política e da moral à devoção as divindades e realização do eu heróico. Colocando as tragédias como o mostrar de um sentido, como reverência de um povo às suas divindades, ao passo que confrontam as mesmas com o seu eterno caminhar para frente, este caminhar consciente que tanto intriga. É a forma grega de conviver com o impensável, de transformar o desespero em algo com que se pode conviver. Através da arte é retomado o caminho tortuoso que surge nos pensamentos mais remotos⁷ somos levados de maneira amigável, mediante os atos do teatro trágico, a refletir questões de extrema complexidade.

São ações que falam ao ser humano como um todo, e não apenas aos cidadãos da *póleis* para os quais existem valores que se vêem misturados às tragédias apresentadas, com seus conflitos visualizados nas ações de seus heróis, vitoriosos da honra e indecisos quanto ao seu querer como eu individual. Acontecem enquanto heróis, e enquanto seres em sociedade. É necessário ter consciência do que se faz em meio ao trágico, mesmo que se saiba do fim, o que se passa antes deste deve ser realizado de maneira correta, não se tratando na tragédia de um único conceito influente, trata-se de um conjunto de fatores que levam a determinada ação.

Os gregos não desenvolveram nenhuma teoria do trágico. Os estudiosos atuais é que a partir de certas influências e pesquisas em relação à antiguidade, com teorias relacionadas à tragédia grega, trouxeram estas aos questionamentos atuais. Não obstante, no centro da tragédia grega enquanto criação literária, onde surge o herói grandioso, coroado por seus

⁷“Aqui, neste supremo perigo da vontade, aproxima-se, qual feiticeira da salvação e da cura, a arte; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver: São elas o Sublime, enquanto domesticação artística do horrível, e o cômico, enquanto descarga artística da náusea do absurdo” (NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, 2005).

feitos, que apesar de tudo ergue-se perante um “fundo escuro da morte certa que, também a ele, arrancará das suas alegrias para levá-lo ao nada, ou a um lúgubre mundo de sombras, não melhor do que o nada”⁸. Mundo que não poderia ser demonstrado com clareza de não existisse uma interioridade dos personagens, é necessário criar um mundo para os mesmos.

O que nos remete novamente a idéia de que ainda que superficialmente, existe algo do que foi escrito sobre o “eu”, presente nas tragédias gregas. Pois, mesmo que inicialmente não seja, ao longo da dramatização, este herói perceberá seu caminho sendo trilhado até o cume do trágico, e é no momento em que este tem consciência, certeza de sua miséria, que poderíamos falar de desespero em relação à situação humana, ou mesmo, de uma “consciência da perdição” que atormenta o ser humano “mais sensitivo”. E conseqüentemente, sua reflexão em relação ao “eu”⁹, em relação a seu próprio mundo.

Ainda que se fale em tragédias de um modo geral, se faz necessário caracterizar entre estas as que possuem maior propensão para o conceito que a sociedade possui das mesmas. Sófocles entre todos os autores parece ser o que mais se aproxima desta idéia. Já se sabe, devido ao fato das histórias abordadas serem de conhecimento público no enredo trágico, qual será o seu desfecho, o que pode ser explorado é justamente a forma de apresentação do mesmo. Utilizando-se da narrativa de maneira que os personagens cheguem a ter a maior profundidade possível. Ao criar a

⁸ LESKY, *Op. cit.*, 2006

⁹ “A palavra ‘trágico’ sem dúvida alguma, desligou-se da forma artística com que a vemos vinculada no classicismo helênico e converteu-se num adjetivo que serve para designar destinos fatídicos de caráter bem definido... mais ainda, com o adjetivo ‘trágico’ designamos uma maneira muito definida de ver o mundo, como por exemplo, a de Sören Kierkegaard, para o qual nosso mundo está separado de Deus por um abismo intransponível. A noção de que nosso mundo é trágico em sua essência mais profunda, é bem mais antiga que a nossa época, mas compreende-se que especialmente esta se sinta dominada por idéias desse tipo” (LESKY, *Op. Cit.*, 2006).

profundidade destes personagens, conseqüentemente acabamos por trazer à criação um mundo interior para os mesmos. Ainda que este mundo fique subentendido, pode vir a sustentar o questionamento a respeito do eu em certos momentos do ato trágico.

*Quantos motivos tens para lamentações!
São grandes os teus males e ainda sofres mais
Por teres a noção de sua enormidade.*¹⁰

Nesta citação de *Édipo*, pode-se perceber nitidamente a presença de uma crença em relação a seu destino trágico, a qual se aproxima tremendamente de uma consciência do mesmo ao se falar da enormidade dos males, como se o autor estivesse dizendo que ainda tem muito por vir e que o herói sabe disso.

A consciência desperta os questionamentos do desesperado, é através do conhecimento que se tem acesso a verdade. O ser humano age em desespero desde a antiguidade, sem ter exata noção do que procura em sua vivência. Transforma os seus piores pesadelos em algo mais agradável, algo com que se possa conviver. É preciso ver e entender para superar. As tragédias são uma grande prova de que o desespero e o questionamento da miséria humana não são algo apenas dos séculos mais próximos, a literatura e a poesia refletem ao longo dos séculos a propensão humana a questionamentos deste tipo. Sendo apenas mais tangível em determinados momentos da história. A vida humana de maneira geral é intensamente ligada ao desespero, arte e a literatura talvez sejam apenas a maneira mais fácil de mostrar esta inquietação. Revelando-se que este eu desesperado trata-se mais simplesmente de um caminho para “o conhecer”, onde, ao fundo de toda esta investigação, teríamos de decidir entre esta vida comum a que todos conhecem e muitos estão muito bem acostumados; ou a vida desesperada e confusa que nos parece tão triste e desoladora, mas que para

¹⁰ SÓFOCLES. *A trilogia tebana*, 2004.

muitos parece o único meio verdadeiro de se sentir vivo. Onde mesmo aquilo que nos parece o fim, torna-se então o começo, e o desespero então acaba por torna-se verdadeiramente vida. Significando talvez, que com o saber trágico tenha tido início um estranho movimento histórico, que teria conseqüências não apenas em pontuais acontecimentos externos, como também e principalmente, no âmago da própria humanidade.¹¹

Não poderíamos mais dizer desta consciência, que esta seja simples, na verdade sendo o contrário disso. Tratando-se de uma consciência específica, a qual teria vez mesmo nas tragédias, sem que tivéssemos que imputar à Antiguidade, pensamentos atuais. Um surgir inicial da consciência que se revela a nossos olhos mediante certa literatura trágica grega. A consciência de certa fatalidade presente, a qual traria à tona uma grande reflexão em relação a existência, entre viver como o herói ou acabar com sua vida e simplesmente tentar esquecer. A escolha entre o ser e o fingir ser.

Referências

- GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega, ensaio sobre aspectos do trágico*. Edições Loyola, São Paulo, 2001.
- GAZOLLA, Rachel. "Tragédia Grega: A Cidade Faz Teatro". REVISTA PHILOSOPHICA N° 26 (2003) Instituto de Filosofia Pontifícia Universidad Católica de Valparaíso.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Os Lugares da Tragédia*. In: *Filosofia e literatura: o trágico* (P.S. Rosenfield, Denis L. Ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001 – (Filosofia e Política. Série III; N.1).
- JASPERS, Karl; *INICIAÇÃO FILOSÓFICA*, trad. Manuela Pinto dos Santos, ed. Guimarães Editores, Lisboa, 9ª ed. 1998.

¹¹JASPERS, *O Trágico*, 2004.

- JASPERS, Karl; *Introdução ao pensamento filosófico*, trad. Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, ed. Cultrix.
- JASPERS, Karl. *O Trágico*. Trad. Ronel Albert da Rosa. Edições Nephelibata, 2004.
- LESKY, Albin, 1896-. *A tragédia grega*/Albin Lesky; [Trad. J.Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik]. São Paulo. editora Perspectiva, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich W., *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*, Companhia das letras, 2005.
- REINHARDT, Karl. *Sófocles*. tradução de Oliver Tolle. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.
- SANTOS, Adilson. *A Tragédia Grega na visão de Friedrich Nietzsche*. Revista Letras, Curitiba, n. 68, P. 49-68, JAN./ABR. 2006. Editora UFPR.
- SÓFOCLES. *A trilogia tebana, Édipo rei, Édipo em colno, Antígona*. 11º edição, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

O PAPEL DA RELIGIÃO NA TEORIA DA OBRIGAÇÃO HOBBSIANA

LEONARDO JORGE DA HORA PEREIRA¹

Resumo: Muitos comentadores interpretam a teoria obrigacional hobbesiana sob um prisma “moralizante”, isto é, põem como fundamento de obrigação a autoridade divina. A obediência às leis de natureza é vista como um fim moral em si mesmo, na medida em que são, em última instância, “comandos divinos”. Nessa perspectiva, a religião (cristã) parece ocupar um papel fundamental na legitimação da obrigação política em Hobbes. Se nos detivermos na análise da concepção deste filósofo acerca da razão, bem como da natureza humana, por outro lado, perceberemos que uma teoria da obrigação que se sustenta em comandos divinos e fins morais é incompatível com o “homem hobbesiano”. Ora, isso significa que o aspecto religioso não desempenha, então, nenhum papel na teoria da obrigação e na constituição do Leviatã? E, se caso ela desempenhe, em que sentido podemos falar *coerentemente* de uma concepção de religião dentro do arcabouço teórico hobbesiano, aí incluída a sua concepção de natureza humana? São nessas questões que nos deteremos.

Palavras-chave: Hobbes; religião; filosofia política moderna; Estado; poder.

Quando se trata de teoria da obrigação política em Hobbes, a discussão em torno do estatuto obrigacional das leis de natureza ocupa um papel

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

central na obra dos principais comentadores que já se debruçaram sobre este tema. Existe uma linha de comentadores em particular, e aí incluímos autores como A. Taylor, H. Warrender e Thamy Pogrebinski, que sustentam, grosso modo, que a fonte da obrigação política em Hobbes não se encontra no pacto ou na soberania civil, mas sim em Deus (cristão).

Tomando a tese de um dos representantes mais destacados desta linha interpretativa, temos que: a tese básica de Warrender sustenta que as leis de natureza não são meros ditames da razão, mas sim leis em sentido estrito, isto é, comandos de uma autoridade, que obrigam de fato. Uma das passagens mais importantes e célebres, sobre a qual ele baseia a sua interpretação, é a seguinte:

A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e a defesa de cada um. Ao passo que a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros. NO ENTANTO, SE CONSIDERARMOS OS MESMOS TEOREMAS COMO TRANSMITIDOS PELA PALAVRA DE DEUS, QUE TEM DIREITO DE MANDO SOBRE TODAS AS COISAS, NESSE CASO SERÃO PROPRIAMENTE CHAMADOS LEIS²

Assim, tomando uma possibilidade aventada por Hobbes como um fato, ao assumir que as leis de natureza são comandos de Deus, Warrender conclui que tais leis constituem uma autêntica deontologia, cuja fonte de obrigação (*ground of obligation*) é a autoridade divina. Desse modo, as leis de natureza obrigariam em sentido estrito, independentemente da existência do Estado e da instituição de um soberano que as transforme em leis civis. Assim, haveria uma obrigação moral universal independente das circunstâncias, e a justiça antecede a instituição do Estado.

Nessa perspectiva, então, Deus e a religião (cristã) parece ocupar um papel *central* na teoria da obrigação política hobbesiana.

² HOBBS, *Leviatã*, 1973: cap. XV, p. 99. O grifo é nosso.

No entanto, se nos detivermos na análise da concepção hobbesiana acerca da razão (na medida que é só cálculo), bem como da natureza humana (movida exclusivamente de acordo com a consideração do seu próprio benefício), perceberemos que uma teoria da obrigação que se sustenta em comandos divinos e fins morais é incompatível com o “homem hobbesiano”. E isso simplesmente porque, se quisermos ser coerentes com o homem que Hobbes desenha em seus escritos, é impossível haver, na teoria obrigacional, comandos e leis que devam ser seguidos *por si mesmos*, tão-somente para a obediência de Deus ou porque agir deste modo é “justo em si”. O homem hobbesiano só cumprirá uma lei ou obedecerá uma autoridade se daí espera algum tipo de benefício para si mesmo (ou ao menos o afastamento de algum prejuízo). Não porque ele é “mau” ou “egoísta”, mas porque a sua natureza humana é assim; o homem hobbesiano não é *capaz* de agir de outra forma.

Bom, sendo assim, isso significa então que a tese daqueles comentadores, qual seja, a de que a religião desempenha um papel central para a teoria da obrigação política hobbesiano e para a manutenção do Leviatã, é absolutamente incorreta? Se não é, em que sentido podemos falar *coerentemente* de aspectos religiosos dentro do arcabouço teórico hobbesiano, aí incluída a sua concepção de natureza humana? Vejamos.

Na medida em que o homem hobbesiano só age de acordo com a consideração do seu próprio benefício, temos que as suas ações derivam das suas opiniões. Assim, a cadeia causal que culmina na ação é a seguinte: as opiniões (sobre prejuízos e benefícios) determinam as paixões, as quais determinam (ao cabo do processo de deliberação) a vontade, que, por sua vez, determina a ação. Isto é, as ações voluntárias têm origem na vontade de fazer ou não alguma coisa; e isso, por seu turno, depende da nossa opinião acerca do bem e do mal, da recompensa e do castigo, que concebemos no decorrer da nossa ação³. Por isso o homem hobbesiano, como vimos, só obedece algum comando ou lei se daí espera, segundo a sua *opinião*, algum

³ Cf. HOBBS, *Leviatã*, cap. VI.

tipo de benefício. Por isso o soberano, em Hobbes, deve deter o monopólio da violência e se valer da ameaça de castigos físicos e da promessa de recompensas a fim de conduzir a opinião dos súditos em direção à obediência à lei civil e à soberania.

Ora, dada a cadeia causal da ação e o fato de o homem hobbesiano ser guiado pelo princípio do benefício próprio, temos que tal homem só vai *obedecer* e seguir preceitos de cunho religioso em função dos benefícios e prejuízos que, de acordo com a sua opinião, resultarão de tal conduta. No caso da religião cristã, a promessa de salvação e vida eterna e a ameaça de castigo igualmente eterno, podem exercer um papel ainda mais eficaz para a garantia da obediência do que os seus equivalentes “terrenos”. De qualquer forma, para que venha a desempenhar algum papel na questão da obediência política, o religioso deve operar com o mesmo esquema de promessa/ameaça, isto é, incidir na opinião do súdito acerca daquelas ações (no caso, a obediência) que irão contribuir para a promoção do seu próprio bem.

Em realidade, poderíamos classificar duas estratégias básicas de condução dos súditos à obediência política, as quais devem ser adotadas complementarmente pelo soberano. De um lado temos a ameaça de punição física, de outro a instrução. Por instrução, queremos dizer uma espécie de “governo das opiniões” por meio da disseminação de doutrinas que estimulem a obediência civil, de modo a incidir mais diretamente na opinião e na vontade do súdito e evitar o uso da violência. Isto é, a instrução não se limita a uma mera condução externa das opiniões e desejos dos súditos por meio de ameaças de castigos físicos e promessas de recompensas, mas atua já na formação das próprias opiniões dos súditos acerca daquelas condutas que lhe conduzirão mais eficazmente à realização da sua autoconservação. Ambas estratégias acabam por incidir na opinião do súdito, pois esta é a “fonte” da ação que o leva a obedecer. No entanto, enquanto que a punição é uma influência “externa”, sem a qual o súdito provavelmente não obedeceria, a instrução molda a opinião “por dentro”, de sorte que dá

a impressão ideológica de que se trata de uma “escolha individual” do súdito em obedecer. E é justamente esta última estratégia que Hobbes considera a mais eficaz. No capítulo XXX do *Leviatã*, por exemplo, ao tratar dos direitos e deveres essenciais da soberania, o filósofo afirma o seguinte:

Em segundo lugar, é contra seu dever deixar o povo ser ignorante ou desinformado dos fundamentos e razões daqueles seus direitos essenciais, porque assim os homens são facilmente seduzidos e levados a resistir-lhe, quando o Estado precisar de sua cooperação e ajuda... E quanto à punição, encaram-na apenas como um ato de hostilidade, que, quando julgarem ter força suficiente, tentarão evitar através de atos de hostilidade⁴.

Como se vê, a instrução é muito mais eficaz que a mera punição hostil, pois é mais estável, na medida em que a norma é, por assim dizer, *internalizada* pelo súdito. Com a instrução, o súdito, por si mesmo, “enxerga” ou calcula a necessidade da obediência para a realização, em última instância, da sua conservação. Ainda no capítulo XXX, Hobbes afirma que não basta proibir as doutrinas sediciosas. É preciso estimular a obediência via instrução pública.

Mas para voltar à questão da religião, se admitirmos que a formação das opiniões via instrução pública desempenha um importante papel para a questão da teoria da obrigação política hobbesiana, cabe aqui a pergunta: de que modo a doutrina religiosa cristã, enquanto instrução de caráter público, pode contribuir para a obediência civil? Ou ainda: Hobbes leva em conta a religião quando trata da instrução pública?

Para responder a estas questões devemos antes atentar para uma certa dicotomia na questão da instrução e da formação das opiniões, qual seja, aquela entre razão e retórica. O objetivo é sempre o mesmo: mobilizar as paixões e a opinião dos súditos a ponto deles adotarem uma conduta de submissão, que favoreça a paz. No entanto, pode-se dizer que existem duas

⁴ HOBBS. *Leviatã*, cap. XXX, p. 205.

estratégias, diferentes mas não excludentes. A instrução pela via racional constitui toda aquela fundamentação filosófica da política, que Hobbes empreende desde a física até os princípios da soberania civil, passando pelas leis de natureza e pela necessidade do pacto. Já a instrução pela via retórica apelaria muito mais à mobilização das paixões por um discurso de cunho ideológico ou transcendente e que trabalha com as opiniões, paixões e interesses dos homens.

O discurso racional, por si só, é geralmente ineficaz para persuadir a maioria dos homens, já que a razão é frágil no embate com as paixões e interesses dos homens. Além disso, a verdade científica requer meditação profunda para ser deduzida e apreendida, algo que a maior parte dos homens, reconhece Hobbes, não está apta a realizar, seja por causa da educação ou da natureza⁵.

Nesse sentido, embora Hobbes em algumas passagens critique a retórica, pode-se afirmar que o discurso retórico pode ser, se bem utilizado pelo soberano, portanto, um importante auxiliar na prevenção de erros de cálculo e como um estimulante àqueles que, talvez, só pela via estritamente racional, não fossem capazes de calcular que a obediência política é o melhor meio para a autoconservação.

Por isso, o *Leviatã*, a nosso ver, contém duas estratégias ou dois discursos básicos, os quais têm o mesmo fim: persuadir os homens a obedecerem ao seu soberano. As primeiras duas partes constituem o discurso mais racional. E as duas últimas partes, de que tratam? Pois bem: da religião cristã e da interpretação das Sagradas Escrituras. A religião, então, ao nosso ver, entraria na forma de um poderoso artifício retórico para a extração da obediência daqueles súditos que não acompanham os passos da ciência.

A terceira e quarta partes do *Leviatã*, onde Hobbes mais amplamente se dedica a este tema, constitui um momento fundamental para a compressão mais sistemática das pretensões do projeto político hobbesiano. Isso significa que no momento em que escrevia o *Leviatã* Hobbes tinha

⁵ Cf. HOBBS, *Leviatã*, 1973, cap. XXX.

inimigos declarados (as chamadas doutrinas papistas sediciosas), de modo que esta obra de filosofia se configurou também em uma forma de intervenção política. Se Hobbes desejava combater tais doutrinas e ao mesmo tempo fornecer ao soberano uma poderosa arma capaz de moldar a opinião de seus súditos a seu favor, não havia melhor modo para começar do que operando uma verdadeira *reinterpretação* da própria Bíblia na terceira e quarta partes da sua obra mais famosa. E, já que os corretos raciocínios residem na fundação de uma linguagem consistente em seu uso⁶, a primeira e principal tarefa que Hobbes se propõe ao reinterpretar as sagradas Escrituras é (r)estabelecer o significado de certos termos essenciais, porém ambíguos e mal compreendidos, com base nas próprias Escrituras⁷. Isto é, Hobbes vai operar uma *resignificação* daqueles termos nos quais as más interpretações da Bíblia costumam basear as suas doutrinas sediciosas.

Poderíamos agrupar as diversas análises que Hobbes faz dos erros e abusos das Escrituras em torno de três temas básicos⁸: (i) o primeiro tem a ver com a natureza e facticidade da *alma*, que surge a partir da má interpretação de termos como “vida eterna”, “morte perpétua” e “segunda morte”⁹; (ii) um segundo abuso geral está relacionado à natureza das *profecias, milagres e magia* e resulta da má interpretação de palavras como exorcismo e consagração¹⁰; (iii) a última categoria das más interpretações das Escrituras, considerada por Hobbes como o principal abuso, tem a ver

⁶ *Idem, Ibidem*, cap. IV, p. 27.

⁷ “Dado que o fundamento de todo o raciocínio verdadeiro é a significação constante das palavras, a qual na doutrina que se segue não depende da vontade do autor, como na ciência natural, nem do uso vulgar, como na conversação corrente, mas do sentido que têm nas Escrituras, torna-se necessário, antes de ir mais adiante, determinar que significado têm na Bíblia aquelas palavras que, devido a sua ambigüidade, podem tornar obscuro ou discutível o que a partir delas vou inferir” (*idem, ibidem*, cap. XXXIV, p. 237).

⁸ Adotamos aqui a classificação sublinhada por Johnston (Cf. JOHNSTON, 1986, p. 142) a partir do capítulo XLIV do *Leviatã*.

⁹ Cf. HOBBS, *Leviatã*, cap. XLIV, p. 262.

¹⁰ *Idem*, cap. XLIV, p. 260.

com a tentativa de provar que o *Reino de Deus* é a atual Igreja, ou multidão de cristãos que vivem agora, ou que estando mortos devem ressuscitar no mesmo dia¹¹, que resulta da tentativa de distorcer o significado de termos como justamente “Reino de Deus”.

No entanto, uma análise mais detalhada do modo pelo qual Hobbes realiza tal resignificação é tema para outro artigo.

Referências

Hobbes, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução e notas de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. *Os Pensadores*, 1ª edição, São Paulo: Abril Cultural. 1973.

Johnston, David. *THE RHETORIC OF LEVIATHAN*. Princeton: Princeton University Press. 1986.

¹¹ *Idem*, 1973: XLIV, p. 258

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A MUDANÇA DA PERCEPÇÃO E CRISE DA EXPERIÊNCIA SEGUNDO WALTER BENJAMIN

LINCOLN CUNHA DO NASCIMENTO¹

Resumo: Procurando entender a modernidade segundo Walter Benjamin, com base nas mudanças no modo de produção e na economia do séc. XIX, analisamos o tema da transformação da experiência e do surgimento de um novo tipo de percepção. Tomando como ponto de partida o ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire*, percebemos o cerne da teoria de Walter Benjamin sobre a modernidade: a crise da experiência. Essa crise se dá pelo trabalho seriado e pelo modelo econômico que se instaura naquele século. Com o ritmo acelerado das grandes cidades e das fábricas, o trabalhador se afasta da tradição, impossibilitando, cada vez mais, a possibilidade de uma experiência plena. Para Benjamin, o poeta Charles Baudelaire é de grande relevância por, em seus inscitos, perceber tais mudanças e se opor.

Palavras-chave: Modernidade, percepção, Baudelaire, experiência.

Ao fazermos uma incursão, mesmo que inicial, em alguns ensaios do filósofo Walter Benjamin, tais como *O Narrador*, *Paris, capital do século XIX* e, principalmente, o ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire*,

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

deparamo-nos com reflexões sobre o século XIX feitas pelo filósofo. Tais reflexões nos apresentam o tema central que dá movimento e desenvolvimento aos textos supracitados: a modernidade e suas implicações.

Buscaremos entender a modernidade de acordo com a teoria de Benjamin, analisando as transformações econômicas e de produção, aprofundando-nos sobre o declínio da experiência compreendida como *Erfahrung*, e investigando, da mesma forma, como se deu a mudança da percepção e, por fim, qual a relação do poeta francês Charles Baudelaire e sua importância na teoria da modernidade segundo Walter Benjamin. Para tanto, é forçoso entender a concepção benjaminiana de experiência a fim de apreender os motivos que a levaram à crise.

A crise da experiência é discutida com base na mudança dos modos de produção. Da produção artesanal à produção industrial. Diante de tal referência, questionamos, por conseguinte, sobre o porquê de tais mudanças ocasionarem a crise da experiência; e qual a caracterização aplicada por Benjamin ao conceito de experiência plena (*Erfahrung*). A resposta que articula os meios de produção à experiência, só pode ser buscada se partirmos do fato de que a vida do homem seguia de acordo o ritmo dos modos de produção medieval. Ou seja, a produção artesanal, lenta, tranquila, que abrangia a totalidade do objeto fabricado, ditava o ritmo da própria vida dos artesãos. Esse ritmo permitia preservar a tradição oral, a construção de uma experiência plena. Porém, com a industrialização, esse ritmo artesanal desapareceu nas grandes cidades.

Na sociedade que se estabeleceu no século XIX, na qual se instaurou a industrialização, o trabalho seriado e o capitalismo, não foi mais possível conservar nem o ritmo de vida artesanal nem, tampouco, a tradição oral. O homem perdeu sua expressão de completude, perdeu a visão do conjunto de seu trabalho, de suas etapas, de seu produto final. Nas comunidades artesãs de outrora, a tradição oral era preservada com base na transmissão de fatos, acontecimentos, casos e histórias; a vida seguia a cadência orgânica e natural. As histórias da comunidade estavam conectadas às histórias do

indivíduo que, ao serem contadas, se entrecruzavam e tornavam-se partes de um mesmo contexto, de um mesmo conjunto.

Com a industrialização, contudo, as pessoas passaram a encontrar em suas vidas e cotidiano apenas a possibilidade de uma vivência solitária, pessoal, enfraquecida. A vida dos cidadãos e trabalhadores seguia o ritmo da grande indústria, perdendo sua ligação com o orgânico e, conseqüentemente, com a tradição. A modernidade trouxe consigo, segundo Benjamin, aspectos que minimizaram a vida do homem, tornando-o apenas mais um instrumento da indústria, mais uma peça que se encaixou na engrenagem que movimenta a linha de produção. O fracionamento do trabalho industrial segmentou, igualmente, a experiência do operário.

No limiar da transição entre os modos de produção, configura-se a clara oposição feita por Walter Benjamin entre a sociedade artesã, camponesa, na qual a experiência era plena, e a sociedade industrial capitalista, na qual o ritmo de vida é acelerado, e a experiência estilhaçada. O modelo artesanal medieval vinculava o trabalho à experiência social plena, enquanto na sociedade industrial o homem foi lançado no espaço da cidade grande; o agora operário não tem autoridade sobre o produto que ajudou a fabricar, uma vez que não existe mais um produto total e final fabricado pela mesma pessoa.

Benjamin afirma a possibilidade da experiência plena nas comunidades que seguiam o ritmo de vida orgânico no seguinte trecho de “O Narrador”:

O ócio é o pássaro onírico a chocar o ovo da experiência. Basta um sussurro na floresta de folhagens para espantá-lo. Seus ninhos – as atividades ligadas intimamente ao ócio – já foram abandonados nas cidades, e no campo estão decadentes².

A riqueza da vida, portanto, estava ligada à experiência social coletiva, à memória e ao resultado do trabalho. O ócio já não é mais possível e nem permitido na vida do operário. A esse conceito de experiência Benjamin

² BENJAMIN, W. *O narrador*, 1975, p. 68.

aplica a palavra alemã *Erfahrung*, que quer dizer experiência no sentido coletivo, como dito anteriormente. Sobre esse conceito nos esclarece Carla Damião: “O conceito [de *Erfahrung*] recebe três principais definições: é o resultado (*Ertrag*) do produto do trabalho; é algo que provém da tradição; e é possibilidade de comunicação.”³

Ora, sendo a *Erfahrung* ligada a essas três definições, a experiência entra em declínio, por conseguinte, pelo fato de não haver mais uma ligação entre o sujeito e tais definições. Com a industrialização, iniciou-se a divisão do trabalho; o operário não participa mais de todas as etapas de produção. Percebemos claramente a relação feita por Benjamin entre a ascensão do capitalismo e o declínio da experiência, ou seja, o empobrecimento de uma maneira de compreender o mundo que permitia a *Erfahrung*. “É como se nos tivessem tirado um poder que parecia inato, a mais segura de todas as coisas seguras, a capacidade de pela palavra experiências vividas”⁴. Nessa ruptura, a experiência abandona seu caráter coletivo, passando a ter um caráter pessoal, entendido como *Erlebnis*, ou seja, passou a ser vivência. Se outrora a experiência se constituía na tradição, nesse novo tempo já não há mais tal base sólida em que estava alicerçada; o indivíduo, por conta da impossibilidade da junção entre a experiência do sujeito com a experiência coletiva, tornou-se isolado, fechado em si mesmo.

Aqui, portanto, nos deparamos com outro fenômeno inteiramente ligado à crise da *Erfahrung*: a mudança da percepção. Essas duas transformações estão ligadas entre si pelas mesmas causas eficientes, sejam elas as transformações econômicas e de produção. A mudança da percepção está na perda da disposição de olhar, inerente ao homem moderno, estando também nos novos meios de reprodução técnica. O homem não cria correspondências, perdeu sua conexão com as pessoas, com o passado, com a natureza. Considerando o processo de mudança da percepção, Benjamin considera a crise do olhar como ponto principal. As pessoas já não se vêem mais.

³DAMIÃO, C. *Sobre o declínio da “sinceridade”*, 2006, p. 56.

⁴BENJAMIN, W. *Op.Cit.*, p.63.

Diante desses aspectos, é indispensável perceber como Walter Benjamin constrói a sua teoria da modernidade, na qual o movimento histórico materialista interliga a industrialização à crise em que é colocado o homem do século XIX. Essa interligação entre acontecimentos fez com que as pessoas perdessem a ligação entre si. A causa é uma só, uma mesma onda de mudanças sociais, produzidas pelo mesmo fator, enfraqueceu as características que, outrora, pareciam inatas ao homem. O declínio da percepção privou o homem de sua habilidade de olhar. Ele perdeu-se na multidão sem rosto da metrópole, deixando-se levar por ela.

O aspecto referente à perda do interesse ou capacidade de olhar fica claro na narração de Engels, historiador materialista, sobre a falta de olhar entre as pessoas que compõem a multidão: “estas centenas de milhares de pessoas (...) passam pelos outros com pressa, como se nada tivessem em comum, nada que ver uns com os outros (...) não passa pela cabeça de ninguém honrar os demais nem se quer com um olhar”⁵. Engels consegue perceber uma nova configuração que ganha espaço e caracteriza a sociedade no século em questão; apreende, na multidão da metrópole, a perda de parte da humanidade por consequência do progresso.

A mudança da percepção, porém, como crise do olhar, não se limita à esfera da vida cotidiana, mas atinge, ainda, o campo das artes. A crise do olhar, ligada à reprodução técnica da obra de arte, perpassa a mudança da percepção do campo social ao campo das artes. No que diz respeito à reprodução técnica da obra de arte, de acordo com Benjamin, elas perderam o seu “aqui e agora”, sua aura. Com as novas técnicas de reprodução, a arte foi retirada do campo da tradição, ficando a mercê do mercado, sendo mais um instrumento usado pelo capitalismo. Benjamin diz que:

na medida em que ela [a técnica] multiplica a reprodução, substitui a existência única da obra por uma existência serial. E, na medida

⁵ *Idem, Ibidem*, p.42.

*em que essa técnica permite a reprodução vir ao encontro do espectador, em todas as situações, ela atualiza o objeto reproduzido.*⁶

A obra de arte perdeu sua autoridade assim como o homem do séc. XIX perdeu a sua; desapareceram, em ambos, seus testemunhos históricos, suas ligações com a tradição por conta da atualização sofrida por eles. Na relação entre observador e obra de arte, portanto, não há mais correspondência. Se por um lado, a obra perdeu seu testemunho histórico, sua autenticidade e autoridade, não podendo mais se embrenhar na experiência humana, por outro lado, a observação não possui, em seu olhar, a possibilidade de criar tal relação. Olhar é interagir, perceber, corresponder-se com o que está sendo olhado; o olhar, se não fosse acometido por todas as limitações discutidas até aqui, criaria uma conexão, uma correspondência entre o presente e o passado, entre a experiência coletiva e a particular.

Segundo Benjamin, a fotografia foi o fator primordial para a mudança da percepção, no que diz respeito à obra de arte e a sua desaturização. Porém, se por um lado ela provocou essa aceleração, por outro, abriu a possibilidade de uma nova percepção estética. O fotógrafo por trás da câmara tem uma percepção de seu alvo muito mais aguçada que o olho humano, sendo permitido ver ângulos, detalhes e posições muito mais claramente do que se não tivesse por trás do aparelho fotográfico. O aparelho, segundo Chaves, “permite que se mergulhe numa outra dimensão, pois tem diante de si uma natureza que o olho natural jamais é capaz de ver e de apreender”⁷. O aparelho suscita uma percepção artificial; não cria correspondência porque multiplica e fragmenta a realidade, porém inaugura um novo olhar, uma nova forma de percepção.

Tratando-se da modernidade, da crise da experiência como *Erfahrung* e da mudança da percepção, é imprescindível, na análise e leitura dos ensaios de Benjamin, a importância do poeta Baudelaire. Entretanto, qual motivo

⁶ BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas*, 1994, p. 168.

⁷ CHAVES, E. *Retrato, Imagem e Fisionomia: Walter Bernjamin e a fotografia*, 2003, p. 183.

impulsionou Benjamin a situar o poeta na teoria da modernidade e qual sua importância para o filósofo? De acordo com Benjamin, entre outros fatores referentes ao poeta, “Baudelaire descreve olhos sobre os quais se poderia dizer que perderam a capacidade de olhar.”⁸.

Baudelaire mostrou em seus textos, de maneira alegórica, os destroços criados pela modernidade. Sabemos que na alegoria não há a clareza, não há uma articulação perceptível, como ocorre no símbolo. A alegoria tem um caráter de não acomodação, de inquietação. Como nos diz Gagnebin: “A alegoria baudelaireana e a alegoria moderna em geral são, assim, fruto da melancolia e da revolta”⁹. A re-significação de tudo corroe a possibilidade da experiência e a alegoria traz consigo a agonia sentida com a nova situação social. A harmonia já não existe nesse tempo em que não há glória nem ao poeta. O passado está consumado e o que resta ao homem moderno é a superficialidade, a fragmentação. Para Baudelaire, portanto, não se pode trazer de volta a experiência perdida ou a percepção integral que foi corrompida. O declínio da modernidade não pode ser revertido. O que poderia acontecer, evitando possíveis idealizações, são tentativas ou possibilidades de salvar a experiência, mas não há garantia. Desse modo, o passado, em Baudelaire, está consumado.

Mas, mesmo com esses agravantes, Baudelaire resiste ao declínio da percepção, conservando em si o ritmo da *Erfahrung*. Na grande cidade, onde os homens passam a usar o olhar apenas para se defenderem das situações de risco, o poeta manteve em si a capacidade de olhar, mantendo-o sempre curioso, buscando sempre o novo.

Ver o novo depende da capacidade inerente ao homem, porém, na modernidade, tal capacidade foi posta de lado. Baudelaire não permitiu acostumar-se ou acomodar-se às coisas, mas estava sempre querendo coisas novas, travando uma luta contra o tédio, conservando, assim, a sua percepção e a possibilidade de criar correspondências.

⁸ BENJAMIN, W. *O narrador*, 1975, p. 59.

⁹ GAGNEBIN, J. *Walter Benjamin: os cacos da história*, 1982, p.45.

A interpretação que Benjamin faz de Baudelaire como poeta é estratégica sob o ponto de vista de sua teoria da experiência e seu declínio como *Erfahrung*. Por isso, em sua pesquisa sobre o séc. XIX, Baudelaire é fundamental, pois assegura a importância e consequência das mudanças sociais ocorridas naquele século, das quais decorre também a mudança da percepção humana.

Referências

- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- _____. *Obras Escolhidas*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet, José C. M. Barbosa. São Paulo: Brasiliense. v. I-III, 1994.
- _____. *O Narrador*. Trad. Erwin T. Rosental. São Paulo: Abril Cultural, p. 63. Col. Os Pensadores, 1975.
- _____. *Sobre alguns temas em Baudelaire*. Trad. Edson A. Cabral, José B. de O. Damião. São Paulo: Abril Cultural, p. 35. Col. Os Pensadores, 1975.
- DAMIÃO, Carla Milani. *Sobre o declínio da “sinceridade”*: Filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin. São Paulo: Loyola, 2006.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Alegoria, Morte, Modernidade”. In: *História e Narração em Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, p. 31. Col. Estudos, 2004.
- _____. “Baudelaire, Benjamin e o Moderno”. In: *Sete aulas sobre a linguagem, memória e história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, p. 139, 2005.

_____. *Walter Benjamin: Os cacos da história*. São Paulo: Brasiliense. Col. Tudo é história, 1982.

CHAVES, Ernani. “Retrato, Imagem, Fisionomia: Walter Benjamin e a fotografia”. In: *No limiar do Moderno: Estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*. Belém: Paka-tatu, p. 179, 2003.

BERKELEY: IMATERIALISMO E VISÃO

LUIZ HENRIQUE ALVES DE SOUZA MONZANI¹

Resumo: Pretendemos nesse trabalho analisar *Um Ensaio para uma nova Teoria da Visão*, primeira obra de Berkeley, em relação com sua mais famosa obra, os *Princípios do Conhecimento Humano*. A despeito de várias leituras acerca do primeiro livro como uma obra de caráter materialista, portanto contrário ao que é defendido em seu livro posterior, acreditamos ser possível encontrar nessa obra argumentos filosóficos importantes defendidos por Berkeley que fortalecem sua tese imaterialista, baseados no rechaço da teoria da visão de Descartes.

Palavras-chave: Berkeley, Imaterialismo, Visão, Descartes.

No presente trabalho, pretendemos discutir a relação entre três obras de Berkeley: *Um Ensaio para uma Nova Teoria da Visão*, *Princípios do conhecimento Humano* e, também, *Diálogos entre Hylas e Filonus*, já que essa é uma obra na qual Berkeley apresenta as teses já presentes nos *Princípios*, porém com novos exemplos. Cabe ressaltar, entretanto, que não é nossa intenção aqui explicar como esses textos são construídos, como se dão suas argumentações internas, seu encadeamento lógico, e nem o sucesso delas na evolução da ciência da visão e da metafísica.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

O que gostaríamos de analisar aqui, principalmente, é em que o primeiro livro, olhando do ponto de vista do conjunto da obra de Berkeley, colabora para a sustentação da tese mais famosa do bispo de Cloyne, aquela que surge em sua segunda obra: a do imaterialismo.

Nos *Princípios sobre o Conhecimento Humano*, a partir da seção 9, temos o início da exposição acerca da tese imaterialista. Berkeley começa sua exposição discutindo acerca das qualidades primárias e secundárias. Para o filósofo, essa é uma distinção sem valor, pois, em seu modo de ver, é algo impossível de ser realizado.

Nos *Diálogos entre Hylas e Filonus*, encontramos um exemplo que ajuda a esclarecer esse problema. Considerando que cada uma das mãos de um determinado sujeito encontre-se em duas águas diferentes, uma fria e a outra quente, e que depois ele as coloque em uma terceira água, de temperatura normal, as sensações de cada mão serão contrárias. A mão que estava na água fria sentirá calor, e a outra que estava na água quente, sentirá frio. Portanto, explica Berkeley, não se admite que o calor e o frio estejam fora da água, já que para uma mão ela parece quente, e para a outra mão, na mesma água, fria?

Para Berkeley, e entre todos os filósofos na história, esse exemplo é notório para demonstrar que todas as qualidades secundárias são subjetivas. Em outras palavras, por percepções diferentes de calor é facilmente deduzido que essa qualidade só pode ser subjetiva.

Com efeito, porém, ver uma cor (outro exemplo de qualidade chamada secundária), para ele, é ver uma extensão colorida, e falar de uma extensão sem uma cor é tentar separar a realidade em partes distintas².

² Desejo que se reflexione e se trate de conceber por meio de uma abstração do pensamento, a extensão e o movimento de um corpo sem todas as outras qualidades sensíveis. Por minha parte, vejo com toda evidência que não está em meu poder formar uma idéia de um corpo extenso e em movimento sem acrescentar alguma cor ou outra das qualidades sensíveis que se admitem existirem apenas na mente. (BERKELEY, G. *THE WORKS OF GEORGE BERKELEY*, 1949, p. 45)

É impossível, pois, que pensemos apenas na cor azul; mesmo se a pensarmos apenas como uma mancha, ela ainda terá alguma extensão e forma; são indissociáveis as qualidades secundárias das primárias. Porém, se somarmos isso ao primeiro exemplo, o de que o calor e frio só possuem realidade subjetiva, saberemos que o mesmo tem que valer para a extensão, já que é impossível separar os dois tipos de qualidade! A extensão só tem uma existência com uma mente que a perceba, tal como acontece com as cores, a temperatura, e todas as chamadas qualidades secundárias.

Entretanto, a extensão é o conjunto de várias qualidades, e para demonstrar sua inexistência fora da mente, como pretende Berkeley, deverá ser necessário demonstrar que todas as outras qualidades primárias também o são. Porém, esse processo de demonstrar que todas as qualidades primárias são subjetivas é algo inútil de ser feito, pois como afirma o bispo, “[se] a extensão não tem existência fora de um espírito, deve-se considerar o mesmo do movimento, da solidez, da gravidade, já que essas supõem, evidentemente, a extensão”³. Cabe ressaltar, conseqüentemente, que essa extensão não pode mais ser considerada como uma substância material, que possui uma realidade objetiva no espaço independentemente do sujeito, já que não pode mais existir sem uma mente que a perceba.

Com a instauração de sua tese imaterialista, ou seja, de que não existe nenhum substrato último (material) no mundo, Berkeley é necessariamente conduzido a achar um substituto para a causalidade mecânica, já que não pode mais explicar os fenômenos através de um processo que dependa exatamente de relações que pressupõem uma extensão!

A partir disso, podemos então começar a elucidar qual o papel desempenhado pela *Nova Teoria da Visão* dentro do sistema de Berkeley.

Ao início da *Nova Teoria da Visão*, na seção 2, Berkeley começa a discutir o problema da distância, mas não o que ele acredita ser o correto, mas sim explicando o argumento central da óptica geométrica, teoria mais aceita em seu tempo, iniciada por Kepler e retomada depois por Descartes.

³ *Idem, Ibidem*, p.179.

Nessa teoria, explica, é afirmado que a distância é uma linha que termina no olho do sujeito percipiente, e que, no fundo do olho desse sujeito, é projetado apenas um ponto. Se assim é, mesmo o sujeito aproximando-se ou afastando-se do objeto, a linha ou o ponto no fundo do olho continuará invariavelmente o mesmo.

A partir desse axioma, para poder explicar a diferença entre a variação de distância entre os objetos, os matemáticos afirmaram que os dois eixos ópticos (nossos olhos) convergem para o objeto e através disso formam um determinado ângulo que, dependendo de seu tamanho, fazem o objeto pela maior ou menor convergência dos raios que partem do objeto e que chegam à pupila, o que formaria um determinado ângulo que possibilitaria o julgamento do objeto como mais próximo ou mais distante. Entretanto, à seção 8, Berkeley coloca que essa teoria é aceita como verdadeira pelos pensadores de sua época, mas afirma que ela é insatisfatória.

A teoria que explica a distância como uma linha que termina no fundo de nosso olho, projetando apenas um ponto, é para o bispo muito satisfatória, porém, a única dificuldade nela implicada é que nenhum sujeito consegue se aperceber da linha projetada desse determinado ponto em seu olho, apesar de conseguir apreender a distância pela vista.

Berkeley começa a construir sua teoria pela hipótese da mediação de idéias. Ela é explicada inicialmente por um exemplo: não podemos perceber as paixões que estão na mente de um homem; porém, quando observamos o rubor no rosto de uma pessoa, percebemos pela vista, de modo mediado, que ele está com vergonha. O avermelhado no rosto torna-se uma idéia imediata percebida pela vista, mas que mediamente, nos trás também a idéia da vergonha. Portanto, para ele, já que não percebemos essa linha alegada pelos matemáticos, mas percebemos a distância, esse fato só pode ser explicado por alguma idéia que é percebida *imediatamente* pela vista, e que nos traz *mediatamente* a idéia da distância.

Essa ‘teoria forjada por matemáticos’, de destarte, aos olhos de Berkeley, parte de um pressuposto que não pode ser experimentado, pois

se não percebemos a linha projetada do ponto, o que se dirá de linhas e ângulos! Ora, o homem não faz nenhum cálculo sobre o tamanho de ângulos para determinar a distância do objeto. Podemos então entender o porquê do bispo afirmar que “cada um é, ele próprio, o melhor juiz do que percebe e do que não percebe”⁴. Para o filósofo, é necessário que eu esteja consciente de tal processo de percepção e de cálculo para que ele possa ser confirmado⁵.

Fica patente que Berkeley não acredita na legitimidade dessa teoria, enquanto tentativa de tratá-la de modo puramente matemático. Para explicar melhor em qual sentido Berkeley pretende rechaçar a óptica geométrica, acreditamos que aqui será necessário um breve desvio até a obra cartesiana.

A luz, para Descartes, é uma entidade fisico-matemática e seus trajetos e efeitos independem do ato da visão. A propagação retilínea dos raios luminosos, seus impactos, desvios sobre meios opacos ou transparentes permitem ao filósofo explicar como a imagem do objeto é vista mecanicamente projetada sobre o fundo do olho⁶. A partir disso, os impactos

⁴ BERKELEY, 2008:25.

⁵ Conseqüentemente, podemos começar a entender a afirmação presente na seção 14 da *N.T. V.*: “A verdade desta asserção ficará ainda mais evidente para qualquer um que considere que essas linhas e ângulos não têm existência real na natureza, sendo apenas uma hipótese que os matemáticos formularam e introduziram em óptica para poder tratar dessa ciência de uma maneira geométrica”. (BERKELEY, G. *Um ensaio para a nova teoria da visão e a teoria da visão confirmada e explicada*, 2008, p. 25)

⁶ No escrito de Descartes, *O mundo, ou Tratado da Luz*, encontramos alguns fundamentos da física cartesiana. Nesse escrito, o autor pretende demonstrar que a matéria possui apenas propriedades matemáticas, como a extensão em três dimensões e as formas que essa extensão pode assumir. Ou seja, todas as qualidades dos objetos que são percebidos através dos sentidos, também chamadas de qualitativas, como os sons e as cores, não têm nenhuma objetividade, não pertencem aos corpos. São estados subjetivos decorrentes do contato dos nossos sentidos com os corpos exteriores. O autor pretende excluir a moral do plano físico, abrindo espaço para uma matematização da física, sem se preocupar com nenhum antropomorfismo. O mundo é representado como uma experiência mental, que é fundado a partir da hipótese da criação de uma matéria indefinidamente extensa, passível de ser dividida em infinitas partes e que foi colocada em movimento por Deus.

retilíneos são propagados pelo nervo óptico até o cérebro, onde é formada uma nova imagem; apenas no cérebro as qualidades irão aparecer no objeto para representar o que lá fora é apenas quantitativo, e essa imagem conserva as relações estruturais do objeto que ela provém. Em outras palavras, a alma sente apenas por estar unida ao cérebro, portanto, a causa da sensação visual é somente o efeito terminal desse processo físico⁷.

Porém, nós não percebemos as imagens subjetivamente, e sim como exteriores a nós. E mais, nessa análise mecânica do processo visual, há coisas que são deixadas de lado, como o fato de que vemos todos os objetos exteriores com cores! Portanto, nesse ponto Descartes necessita recorrer à postulação que as imagens formadas pelo cérebro não são somente o efeito terminal da afecção dos objetos exteriores, mas também signos capazes de excitar mediatamente nosso pensamento: “Nós devemos considerar que há muitas outras coisas que imagens que podem excitar nosso pensamento; como por exemplo, os signos e as palavras que não parecem de modo nenhum às coisas que elas significam”⁸.

⁷ Como é facilmente notado nas primeiras páginas das *Meditações Metafísicas*, Descartes procura um conhecimento que seja firme e seguro, e esse só pode ser obtido pela razão. Ele precisa fundamentar a sua física através da razão, e não mais através dos sentidos. Os sentidos nos enganam, e era a partir da verificação empírica que estava fundamentada toda a física aristotélica que afirmava que os corpos pesados tendiam para seu lugar natural, que era para baixo, e os leves para cima, devido à própria natureza desses corpos. Em outras palavras, a física aristotélica pressupunha certa ontologia, já que dava qualidades aos corpos para explicar seus movimentos. Ao postular apenas a extensão como existente no mundo, Descartes irá explicar os movimentos apenas a partir de relações de velocidade, força e figura.

⁸ DESCARTES. *OUVRES DE DESCARTES*, 1964b, p.112. Portanto, é suficiente para Descartes que através de uma palavra, um som, uma imagem gravada no cérebro seja possível para a alma produzir as propriedades secundárias dos objetos exteriores. E isso será aplicado também para afirmar a possibilidade do espírito de medir a distância real dos objetos exteriores a partir das variadas sensações imediatas que existem no campo visual e a mudança de lugar dos corpos, que produzem novas sensações nos sentidos, possibilitando o cálculo da distância pela mente. A partir disso entendemos o que é a geometria

Temos, com isso, exatamente o alvo de Berkeley: ele quer rechaçar a óptica geométrica por ela ser construída inteiramente em cima desse processo mecanicista. Enquanto Descartes acredita ser possível através desse processo inferir a relação causal entre os objetos visuais e as propriedades espaciais dessas idéias, a partir do efeito – a imagem gravada – o espírito pode chegar a algum dado de sua causa, já que ele é verossímil ao objeto externo, Berkeley não faz distinção entre as qualidades, dizendo não ser possível inferir algo da causa pelo efeito. A ligação entre os dois gêneros distintos de idéias deve ser fundada sobre fundamentos empíricos, pois não há nenhuma conexão necessária entre propriedades espaciais e idéias visuais; aos olhos do bispo, Descartes fundamenta essa relação apenas porque pressupôs certos conteúdos mentais que o espírito não percebe, a saber, linhas e ângulos.

Portanto, um dos papéis fundamentais da *N.T.V.*, tendo-se vista o conjunto da obra de Berkeley, é o de demonstrar uma teoria que possa substituir a óptica geométrica, já que essa última pressupõe uma extensão material para funcionar, que será derrubada nos *Princípios*.⁹

natural de Descartes: uma dedução da mente baseada na convergência do globo ocular, que é deduzida facilmente do exemplo do homem cego que usa dois bastões: “Pois, como nosso cego, tendo os dois bastões AE, CE, do qual suponho que ele ignora a largura, e sabendo somente o intervalo que há entre as duas mãos A e C, e a grandeza dos ângulos ACE, CAE, pode disso, *como por uma geometria natural*, conhecer onde é o ponto E” (DESCARTES. *Op. Cit.*, p.137). Assim, por vias antagônicas, quando Berkeley afirmava que não era possível esse cálculo porque não nos apercebemos dele, Descartes explicava-o através da geometria natural.

⁹ É possível, nesse momento, elucidar também o caráter essencialmente religioso presente na filosofia de Berkeley. Através de seu sistema é restituída a conexão direta entre o sujeito e o objeto. Enquanto em Descartes era necessário recorrer a Deus para poder validar a ligação existente entre idéia e ideado, em Berkeley, ao excluir um dos elos dessa triplíce aliança (idéia-ideado mediado por Deus), o mundo é agora apresentado diretamente por Deus a nós. Por isso a máxima de Berkeley “*esse est percipi au percipieri*”, ou seja, um ser só pode existir se perceber ou for percebido por alguma mente. Disso não se segue, entretanto, que o mundo só exista em nossa mente: “Eu não objeto a existência de qualquer coisa que podemos

Assim sendo, acreditamos poder afirmar que o papel desempenhado pela *Nova Teoria da Visão* seria um dos pilares necessários à tese imaterialista. A partir da recusa da extensão material, todo o processo visual do homem ficaria sem explicação, porquanto toda a teoria causal da óptica geométrica recorre a esse pressuposto, e seria uma falta enorme dentro de um sistema, como todos do período moderno, que pretendem explicar todo o mundo.

Referências

- BERKELEY, G. *THE WORKS OF GEORGE BERKELEY. Volume Two*. New York: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1949.
- BERKELEY, G. *Um Ensaio para uma Nova Teoria da Visão e A Teoria da Visão Confirmada e Explicada*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2008.
- DESCARTES, R. *OEUVRES DE DESCARTES. Volume 3*. Ed Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1964.
- DESCARTES, R. *OEUVRES DE DESCARTES. Volume 6*. Ed Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1964b.
- LUCE, A. *BERKELEY'S IMMATERIALISM*. New York: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1950.
- LUCE, A. *BERKELEY AND MALEBRANCHE*. Oxford: Clarendon Press, 1967.

apreender pelos sentidos ou pela reflexão. Eu não coloco em dúvida que as coisas que vejo com meus olhos e toco com minhas mãos realmente existam. O único que nego é a existência do que os filósofos chamam matéria ou substância corporal.” (BERKELEY, G. *THE WORKS OF GEORGE BERKELEY*, 1949, p. 55.).

A FILOSOFIA COMO APRENDER A VIVER: A “ARTE QUE NOS FAZ LIVRES” DE MONTAIGNE¹

MATHEUS TONANI MARQUES PEREIRA²

Resumo: A presente comunicação tem como objetivo apresentar o início de uma pesquisa sobre o pensamento montaigniano principalmente num aprofundamento do estudo do estatuto da Filosofia e do conhecimento no Ensaio “Da Educação das Crianças” (I, 26). Pretende-se enfatizar também uma crítica do pedantismo típico do século XVI feita pelo autor neste e em vários outros ensaios e que também é alvo de muita bibliografia e discussões dentro dos livros de Montaigne. A discussão perpassa e tenta esmiuçar ainda conceitos como o julgamento, como forma possível de se adquirir conhecimento de teorias e experiências alheias ao sujeito e de se configurar como um indivíduo de ‘cabeça-feita’; e a autonomia, como produto e produção desse julgamento e do próprio conhecimento; sem também ignorar como tais conceitos se relacionariam à filosofia e à sabedoria de vida. Nesta proposta inovadora do filosofar, também é importante focalizar em oposições como *science* e *sagesse*; *sçavant* e *sage*, o ‘falar-bem’ e o ‘viver-bem’, tal como são apresentadas nos Ensaio, e as suas conseqüências pra reflexão de Montaigne. Para objetivo de tal pesquisa, apesar de um foco no vigésimo sexto ensaio do primeiro livro, também serão contemplados outros que dão suporte direto ao tema trabalhado, como “Do Pedantismo” (I, 25) e “Da arte de conversar” (III,8).

Palavras-chave: Julgamento, Autonomia, Filosofia, Pedantismo, Educação.

¹ Trabalho de pesquisa realizado por mim como bolsista junto ao grupo PET-Filosofia UFMG, fomentado por recursos da SESu/MEC.

² Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Introdução

Para se iniciar a discussão sobre a questão da filosofia, da autonomia e da liberdade nos textos analisados³, primeiramente acredito ser necessária uma discussão acerca do conhecimento e do processo de apropriação que o sujeito pode fazer desse, de forma a transformar-se como indivíduo ou não. Isto se deve porque ao longo do texto, Montaigne deixa claro que para nos tornarmos mais autônomos em nosso pensamento, e desenvolvê-lo e trabalhá-lo nas mais complexas ou mesmo nas mais simples reflexões da filosofia, é necessário que cada conhecimento necessariamente nos transforme e nos faça melhor, e não simplesmente esteja estocado em nossa memória, completamente desprendido de nossa alma, nem ela afetar ou modificar. “O proveito de nosso estudo está em com ele nos termos tornado melhores e mais sensatos”⁴.

No entanto, ao depararmos com esse papel central do conhecimento devemos antes de tudo nos perguntar, como parece fomentar o texto montaigniano: “De que forma esse conhecimento, que deve me transformar e me fazer melhor, ampliar a minha alma e a minha capacidade de julgar as coisas, efetivamente o faz?”. Este questionamento é ainda reforçado quando Montaigne faz uma crítica assaz feroz ao conhecimento pedante livresco, comum no século XVI. Considerando que esta forma de repetição tida como um ‘saber’ existe, e em nada transforma ou modifica aquele que a possui, sendo, para Montaigne, completamente inútil, a primeira resposta a este primeiro problema se configura da determinada maneira: é preciso não repetir conhecimentos de outros, desta forma pedante, livresca e sem sentido, mas torná-los *seus*. É somente internalizando de forma verdadeira os conhecimentos de modo a considerá-los efetivamente meus, que posso ter alguma esperança que esse conhecimento me transforme e me torne

³ A saber, os *Ensaíos* I,25 – Do Pedantismo; I, 26 – Da Educação das Crianças; e III,8 – Da Arte da Conversação.

⁴ I, 26, 227.

melhor como pessoa, e efetivamente seja um engrandecimento de minha alma.

Considerando esta linha, surge então, conseqüentemente, um segundo problema, o qual será mais detidamente analisado neste texto: “Como é possível internalizar corretamente um conhecimento, para que ele possa deixar de ser um dizer de outrem, para efetivamente se tornar meu saber?”.

O julgamento como resposta

Atentamos para as opiniões e os saberes dos outros, é preciso fazê-los nossos. [...] Mesmo que pudéssemos ser eruditos [sçavants] com o saber de outrem, pelo menos sábios [sages] só podemos ser com nossa própria sabedoria.⁵

Para uma melhor diferenciação destas duas formas de saber, nasce no texto montaigniano uma seqüência de oposições, iniciada pelos vocábulos franceses ‘sçavant’ e ‘sage’⁶. O *sçavant homme* está para a chamada *science*, e é considerado por assim dizer o ‘homem erudito’. Esse é o homem de ‘cabeça-cheia’, douto de seus conhecimentos que são fundamentalmente enraizados na repetição e na memória. É o homem da ciência, dos conhecimentos teóricos e exteriores, que simplesmente apreende e regurgita os saberes da mesma forma que lhe foram fornecidos, sem que se proponha a transformar nem o conhecedor, nem sequer o próprio conhecimento que parece estar ali apenas ‘de passagem’. Já o *sage*, ou o ‘homem sábio’ ou

⁵ I, 25, 205-206.

⁶ É possível que, no lugar de traduzir os termos propriamente ditos, seja mais válido ressaltar em que instância eles estão inseridos, e a respeito de que tipo de conhecimento eles se referem, já que muitas vezes eles no texto eles aparecem traduzidos de forma diferente e ainda é difícil encontrar uma tradução que contenha as sutilezas de aproximação e divergência entre eles.

‘homem perspicaz’ parece estar para a chamada *sagesse*, onde em oposição à ‘cabeça-cheia’, este possui a cabeça muito bem feita, construída através de conhecimentos verdadeiros adquiridos pela vivência e pelas experiências proporcionadas a ele pela vida, que ele soube aproveitar e se apossar de forma correta dos conhecimentos intrínsecos a elas. Não apenas isso, como também parece saber aplicar os conhecimentos que possui na própria vida, em função de transformá-la e de transformar a si próprio, sendo que até o conhecimento não permanece o mesmo, posto que agora é dele e não de terceiros, e possui a sua forma e a sua vida intrinsecamente atada a ele. *Deve-se*, para o filósofo francês, *antes fazer uma cabeça para depois enchê-la*. Essa doutrina é claramente denotada no texto: “Depois que lhe tiverem dito o que é próprio para fazê-lo mais sábio e melhor, falar-lhe-ão sobre o que é a lógica, a física, a geometria, a retórica; e a ciência que escolher, *tendo já o discernimento formado, ele muito em breve a dominará*” (itálico adicionado)⁷.

Entretanto, o problema parece permanecer. De que forma se tornar antes um *sage* que um *sçavant*, aprendendo as lições necessárias da forma correta e mesmo tomando-as de preceptores e autores antigos? A resposta parece estar numa noção difundida largamente em todos os três ensaios, no qual a nossa análise pesará sobre o vigésimo sexto do primeiro livro: a questão do *juízo*⁸. Esta concepção aparece primeiramente de maneira clara como a forma de apropriação certa de um conhecimento alheio, onde ao submeter preceitos de outrem à capacidade de julgar, discernir e analisar que possuo em minha alma e se mesmo assim eu for capaz de concordar com aquilo que está estabelecido nestes preceitos, eles já são meus, e não daquele que o disse primeiramente. É importante ressaltar que não se trata então, ao querer transformar uma lição que lhe foi dada num

⁷ I, 26, 239

⁸ Muitas vezes utilizarei como sinônimos do termo *juízo*, palavras como *entendimento*, *discernimento*, *crivo* ou *outras*, já que também a fluidez do estilo ensaístico de Montaigne o permite um intercâmbio tais diferentes utilizações tendo, subjacentes a elas, o mesmo sentido.

conhecimento efetivamente seu, de suprimir a própria opinião para poder sustentar mais e mais na memória a de outrem, mas de utilizar sua opinião e o seu crivo para abarcar e englobar completamente aquilo que no outro lhe convém.

A nova proposta para a filosofia

Surge, neste ponto da reflexão, a abertura para se propor uma visão bastante inovadora acerca da filosofia que se distancia em sua essência da filosofia muitas vezes praticada nas Universidades da época. Logo no início de uma de suas reflexões, Montaigne escreve:

*E não há criança das séries médias que não se possa dizer mais sábia do que eu, que não tenho sequer como examiná-la sobre a primeira lição, pelo menos de acordo com ela. E se me forçarem a fazê-lo sou obrigado, muito ineptamente, **a extrair-lhe alguma matéria de cunho geral sobre o qual examino seu discernimento natural**⁹ – lição que lhes é tão desconhecida como para mim a sua.*

Parafraseando a citação, a única coisa que Montaigne poderia fornecer ao processo de avaliação dos alunos das séries médias, é uma avaliação tal que seja possível analisar o “discernimento natural” do aluno, sua capacidade de julgar e analisar as situações e as pessoas, que pode ser resumido naquilo que tentamos anteriormente entender como sendo o seu *juízo*.

É possível perceber que nasce aí aquilo que será estabelecido na “Arte da Conversação” como uma forma de avaliação do seu interlocutor em algum diálogo. Não se deve limitar a análise a se aquilo que o seu colega diz é ou não condizente com as lições que são tradicionalmente tidas como verdade pela filosofia, mas deve-se sim tentar perceber se aqueles preceitos e saberes

⁹I, 26, 218. Negrito adicionado.

que ele tanto professa realizaram alguma mudança em sua alma e o tornaram melhor de alguma forma, sendo assim, legítimos conhecimentos.

Outra colocação interessante acerca de como deve ser encarada a atividade filosófica está na passagem que pode ser nomeada como a ‘metáfora do espectador’¹⁰. Nessa passagem, Montaigne assemelha o filósofo àquele que vai a um jogo simplesmente para “observar como e porque cada coisa acontece”, sendo espectador de todos os outros personagens que ali se encontram, sejam eles atletas, mercadores ou mesmo espectadores. Eles assim o fazem, para que, na análise dos outros, possa então julgar e regular a si mesmo. De acordo com essa metáfora, podemos crer que a forma de análise do interlocutor colocada anteriormente tem como maior objetivo ser útil ao filósofo e à sua vida, e acima de tudo, transformar a alma e ampliar o julgamento. É possivelmente nesse movimento reflexivo que o discernimento e o entendimento se ampliam e se constroem, de forma a se tornarem cada vez melhores, num primeiro momento.

A filosofia moral e a questão da autonomia

Considerando os novos deveres e funções da filosofia propostos pelo autor, é ainda possível uma consideração sobre outros objetivos e papéis da filosofia:

Ele sondará o alcance de cada um: um vaqueiro, um pedreiro, um viandante, é preciso pôr tudo a render, e tomar emprestado de cada um segundo sua mercadoria, pois em administração tudo serve; mesmo a tolice e a fraqueza dos outros lhe será instrução. Ao examinar as características e as maneiras de cada um, ele fará nascer em si anseio pelas boas e desprezo pelas más.¹¹

¹⁰ Passagem I, 26, 237-238.

¹¹ I, 26, 233.

Essa passagem claramente faz uma conexão entre a proposta inovadora sobre o filosofar e uma outra característica importante da filosofia que Montaigne defende que é seu caráter ético e prático. De acordo com o extrato, é filosofando da maneira proposta, ou seja, analisando “o alcance de cada um”, que o aluno chegará a uma clareza maior sobre a sua capacidade de discernimento ético entre o bom e o mau. Sob essa ótica, é a virtude que é o grande objetivo da filosofia, tornando-se uma filosofia claramente moral.

Montaigne, ao discutir sobre a questão dos ensinamentos, mostra mais de uma vez que é preciso antes de tudo ensinar às crianças o bem viver e o bem agir, já que esta é a filosofia mais próxima da vida e que mais a transforma e transforma o indivíduo que a pratica. Bem distanciada da maneira platônica presente no *Fédon* de ver a filosofia como um aprendizado para a morte, a filosofia para Montaigne é um *aprendizado para a vida*, um conhecimento dinâmico, modificado pela vida e pelas ações do sujeito. A filosofia torna-se aprender a morrer, somente enquanto a morte é uma parte da vida, e para se aprender a viver corretamente, uma das etapas seria um aprender a morrer.

A faceta ética dos textos então traz a filosofia, baseada na questão do julgamento do outro, dos costumes e dos conhecimentos, como uma parte importante para a resposta do primeiro problema, aquele que se pergunta de que forma um conhecimento deve e pode transformar uma vida, um sujeito e seu discernimento.

Ainda nessa leitura dos textos montaignianos encontramos uma idéia não explicitamente exposta, mas que decorre de uma leitura bastante atenta de sua reflexão sobre a filosofia e a capacidade de julgar humana: é a noção de autonomia. A noção de ser capaz de julgar, e, portanto, reconstruir um conhecimento alheio, tendo-o então com seu, é uma noção da construção da sua própria autonomia. Tanto mais alguém é capaz de apreender sozinho os conhecimentos que se mostram em seu interior e seu exterior, mais ele é um ser humano autônomo.

Conclusão

A autonomia aparece então como um caminho assim como o julgamento e a filosofia, e assim como eles parecem ter um lado voltado um pouco mais aos conhecimentos e um lado mais prático, apesar de que os dois devem estar profundamente relacionados. Por um lado, o ser humano que se apossa do conhecimento alheio, julgando, em comunhão com ele, o seus próprios conhecimentos e reflexões, se torna cada vez mais livre e capaz de pensar por si próprio e de se apossar de outros conhecimentos que a vida e as grandes mentes lhe apresentam. Mas também, julgando ações e costumes, e construindo-se assim como um sujeito moral e ético, também o indivíduo se mostra mais livre e capaz de decidir e discernir, de acordo com a virtude e a moderação, o bom e o mau, as ações mais corretas e mais sensatas, tudo isso se pautando em si mesmo, e não em preceitos alheios.

Mais do que estradas paralelas, os caminhos da autonomia, da filosofia e do julgamento, acredito eu, estão intrinsecamente relacionados, de forma que somente podem caminhar juntos, posto que se um deles não avançar, os outros também ficam estagnados, e todo o sujeito se mostra incapaz de se construir e crescer como indivíduo. “Pois que a filosofia é a que nos ensina a viver”¹², e como quis defender ao longo deste texto, aprender a viver, nada mais é que se construir, e crescer na alma seu discernimento moral, ético e epistemológico e se tornar cada vez mais livres.

¹² I, 26, 243.

Referências

- BIRCHAL, Telma. *O Eu nos Ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- MONTAIGNE, Michel de. “XXV – Do Pedantismo”. In: *Ensaaios, Livro I*. Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MONTAIGNE, Michel de. “XXVI – Da Educação da Crianças”. In: *Ensaaios, Livro I*. Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MONTAIGNE, Michel de. “VIII – Da Arte de Conversar”. In: *Ensaaios, Livro III*. Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- TOURNON, André. *Montaigne*. Trad. de Edson Querubini. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

AMOR-PRÓPRIO E AMOR MORAL NO DISCURSO SOBRE A DESIGUALDADE DE ROUSSEAU

PAULO FERREIRA JUNIOR¹

Resumo: O hipotético estado natural, pressuposto por Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade*, revela um homem solitário, feliz e indiferente ao bem e ao mal, pois estes são valores construídos num contexto social. Unido à natureza, o selvagem conhece não pela vã inteligência, mas pela sensibilidade; o pilar da piedade. Além de si mesmo, por ventura, conhecerá outro sexo pelo “amor físico”, mas unicamente como uma necessidade natural e nada mais. Todavia, com o “encadeamento de prodígios” e o “o progresso das coisas”, ocorre “o contato com o outro” e se desenvolve “a sociedade e seus males”. A razão falível faz o homem sentir-se o mais digno de todos os animais, não somente enquanto espécie, mas enquanto indivíduo, dando mais importância de si em detrimento do “outro”. O “amor de si” se transforma, *depois que o homem se sociabiliza*, em “amor-próprio”. Com isso, atormentado pelas vaidades cultivadas na sociedade, com sentimentos artificiais de individualismo e com “engenho feminino”, cria-se ao mesmo tempo o “amor moral”. Em suma, o *Discurso* pode propiciar uma reflexão interessante sobre a relação entre o amor-próprio e o amor moral, considerando a sociabilidade como mediadora de tal relação. As concepções de amor e suas implicações éticas, nesse contexto, revelam um instigante caminho para a antropologia de Rousseau.

Palavras-chave: Ética, Rousseau, Concepções de Amor.

¹ Graduando em Filosofia da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília. E-mail: ferreirapaulojunior@yahoo.com.br. Orientador: Profº. Dr. Ricardo Monteagudo

Às ordens da conservação

O primeiro sentimento é o amor. E o primeiro amor do homem foi ele mesmo; o "amar a si mesmo". O amor de si é um sentimento natural que dirige o homem a auto-conservação. Faz o homem se sentir vivo, existente e a se preocupar, a lutar por si em obediência a "doce voz" da natureza.

Um amante simples, o selvagem parece precisar apenas de duas coisas: do amado, ou seja, precisa de si mesmo; e da natureza, que torna possível ele lutar para si mesmo. Sendo assim, imaginá-lo solitário e independente é fácil, pois justamente aquilo que lhe falta é ele mesmo.

Falar do amor de si, o sentimento proveniente de sensações puras do desejo de viver, implica em sensibilidade. Ora, o selvagem sente o mundo, o conhece tão somente pelo corpo, pela sensibilidade. Então, quando se depara com outro ser sensível em estado de sofrimento, pelo amor à vida que tem, transporta-se à condição do outro que sofre e se sensibiliza. Logo, é a comiseração combinada ao amor de si que faz o selvagem obedecer à natureza. Em outras palavras, a piedade que naturalmente modera o amor de si para a conservação mútua de toda espécie.

Interessante movimento na análise de Rousseau, pois conservação e comiseração (o amor e a piedade) combinadas encerram os problemas do direito natural antigo e moderno, pois, faz do homem, ser sensível, alcançar o seu bem com o menor mal possível para os outros seres sensíveis. Ou seja, pela sensibilidade, comum e natural tanto em homens e animais, os princípios adquirem uma amplitude de lei natural. Daí decorre sua crítica aos juristas que imiscuíam – diz Rousseau – a sociabilidade em suas reflexões acerca do direito natural.

A doce voz da natureza, no que compete à conservação da espécie, excita no coração selvagem outro sentimento. Trata-se de uma paixão ardente que faz o outro sexo imperativo. Esse impulso natural, assim como a amor de si e a piedade natural, também concorre para o bem-estar do homem. Então o homem, dirigido por esse sentimento, tragado por essa afecção, se entrega em sua plenitude. Como concorre ao bem-estar, é mais

um prazer sensual, com a sensibilidade como receptáculo, do que um furor funesto, “histérico” e abstrato (próprio do homem civil).

E, embora uma vez satisfeita a necessidade e extinto o desejo, o amor físico, no homem, nunca é periódico. Nesse sentido, é uma paixão constante na espécie humana que em seu estado natural é uma firmeza de ânimo; um fator invariável; que insinua na alma um sentimento simples, sincero, terno e doce. Já no estado civil é mais problemático, pois pode ser modificado; (re) elaborado pelo homem. Sumamente, é o equilíbrio exigido pela natureza: viver, procriar, morrer e matar quando assim lhe cabe, sem excessos e sem vaidades.

Esse, paradoxal, amante e independente é, embora selvagem, um homem distinto; pois goza de algumas particularidades que corroboram para sua condição singular na natureza. Por isso, não obstante feliz, bom e independente, esse selvagem é livre e perfectível; ou seja, se aperfeiçoa a todo o momento, observando, aprendendo, imitando, em suma, “um homem inventivo”. Ora, se Saint-Preux tivesse de fazer um juízo estético desse selvagem: caminhante ereto, forte, robusto, independente, de índole pacífica, livre e perfectível; sendo legitimamente distinto dos demais animais, mas ao mesmo tempo em equilíbrio com todos, fica fácil julgá-lo belo e bom, e de assemelhá-lo a uma divindade.

A desventurada estátua de Glauco

Todavia, malgrado seu, constata-se ulteriormente que essas duas últimas características, ser livre e perfectível, “essa dádiva; o ‘presente de grego’ (a arte de Hefesto e ‘mecenismo’ de Palas Atena)”: *fez com que de nossa felicidade nascessem os meios que pareciam dever cumular nossas misérias*².

² ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, 1973, p. 238.

Trata-se do “encadeamento de prodígios”. Esse animal “eclético”, que aprende a indústria da natureza e dos outros animais, ironicamente, condenou-se a trocar uma verdadeira felicidade por uma paz imaginária: a sociedade.

Aquela divindade: o selvagem, feliz, bom e independente, assim como a estátua de Glauco, também se modificará. A diferença entre Glauco da Mitologia e o homem natural de Rousseau é que o primeiro ascendeu à condição de divindade, já o segundo, que se assemelhava a uma divindade, decaiu na condição de homem civil; mas, sobretudo, ambos se modificaram drasticamente. A metáfora ciosamente utilizada, além de apontar à problemática acerca das questões humanas e o caráter negativo das sociedades civis, revela também a difícil, infeliz e, sobretudo, irônica condição humana. Pela liberdade, o homem pode fazer um joguete com as leis naturais, com a perfectibilidade, aprimora-se a razão, conseqüentemente, desse arranjo, inicia-se um descompasso entre o selvagem e a natureza distanciando o bom e o natural do homem.

O homem, graças as suas particularidades e as dificuldades de sobrevivência, desenvolve sistematicamente a razão, o entendimento e a linguagem. Rousseau é bem incisivo e exaustivamente nos adverte que o processo pelo qual um selvagem passa para o estado de sociedade leva a um conjunto de fatores, detalhes e milhares de anos, que ultrapassa nosso objetivo nesse momento apontar minuciosamente cada movimento desse processo. Mas, grosso modo, há um momento em que o selvagem passa a se conservar não somente pelo instinto, mas também por uma espécie de “prudência maquinal”, ou seja, pela aprendizagem o homem adquiriu o hábito de pensar; de ponderar; de refletir antes para reunir as condições mais favoráveis à segurança; à auto-conservação.

O amor-próprio

Dessa reflexão, até então uma vantagem sobre os demais animais; se fosse escalonado; se fosse hierarquizado, a espécie humana adquire certa superioridade:

[...] Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo.³

Contudo, há um movimento errôneo da razão, fazendo a fonte do amor-próprio ser a comparação; é a razão que falha ao confundir uma justa distinção enquanto espécie com uma ilegítima distinção enquanto indivíduo. Portanto, é a partir de circunstâncias criadas pelo homem; criadas por sua liberdade; sua perfectibilidade, e seguindo a razão que o homem dirige um sentimento sobre si mesmo; um sentimento artificial: o orgulho; ou seja, sente-se o mais digno de todos e, assim, passa a querer mais para si em detrimento do outro:

O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra. Uma vez isso entendido, afirmo que, no nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe, pois cada homem em especial olhando-se a si mesmo como único espectador que o observa, como único ser no universo que toma interesse por si, como o juiz de seu próprio mérito, torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em comparações que ele não tem capacidade para fazer, possa germinar em sua alma.⁴

³ *Idem, Ibidem*, p. 266-267.

⁴ *Idem, Ibidem*, nota (o), p. 313.

Ora, o amor-próprio implica na “consciência intelectual” de si. O avanço da razão proporciona um conhecimento, uma abstração que ultrapassa a sensibilidade, ponto fundamental dos princípios naturais. Dessa dicotomia, razão/sensibilidade, desdobra-se que o homem se reconhece e quer se apropriar de si (o amor-próprio) para exigir a própria tutela, independentemente da natureza, mas suscetível ao egoísmo, ao excesso e as vaidades. Se antes era bom ser forte dada às condições naturais, a inventividade dispensa a atividade física e o homem já não é tão robusto assim.

Apropriando-se de si e objetivando o mundo, o homem passa a agir mais condizente às conveniências particulares e interesseiras do que pelos princípios naturais. A natureza, como na sugestão espartana de Rousseau, é indiferente às contingências humanas e faz sempre os fracos perecerem. O homem, modificada a constituição⁵, torna-se mais inteligente, porém mais fraco. Por conseqüência, cada vez mais, uma vida solitária e independente não é a mais adequada ao selvagem. A força se impõe e retira o selvagem da solidão. Por causa das mudanças aqui apresentadas por Rousseau, o homem já não é capaz de uma interatividade fiel com a natureza. Dada a evolução do entendimento; da razão, sobretudo, em sua falibilidade; dado esse descompasso entre o homem e a natureza, é ele forçado pelas circunstâncias que ele mesmo criou a viver com o outro. Portanto, é pela sociabilidade que o selvagem transforma o amor de si em amor-próprio; que se lhe inspira a honra; o sentimento de dignidade que, ao seu turno, implica em consciência do próprio valor, “a estima publica”, a consideração. A razão engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica. Acrescentar-se-á ao “encadeamento de prodígios”; ao processo de sociabilidade esse novo fator e se terá uma nova mudança; uma nova revolução.

⁵Trata-se da constituição física e metafísica do hipotético homem natural.

O amor moral

Tudo começa a mudar de aspecto. Até então errando nos bosques, os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente e por fim formam, em cada região, uma nação particular, uma de costumes e caracteres, não por regulamentos e leis, mas, sim, pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima. Uma vizinhança permanente não pode deixar de, afinal, engendrar algumas ligações entre as famílias. Jovens de sexo diferente habitam cabanas vizinhas; o comércio passageiro, exigido pela natureza⁶, logo induz a outro, não menos agradável e mais permanente, pela freqüentação mútua. Acostuma-se a considerar vários objetos e a fazer comparações; insensivelmente, adquirem-se idéias de mérito e beleza, que produzem sentimentos de preferência. À força de se verem, não podem mais deixar de se verem. Insinua-se na alma um sentimento terno e doce, e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso; com o amor surge o ciúme, a discórdia triunfa e a mais doce das paixões recebe sacrifícios de sangue humano.⁷

O que é colocado aqui é a maneira que o amor físico, aquela sensação pura e prazerosa de outrora, fica “à mercê” das transformações culturais. Em outras palavras, enquanto o selvagem era conduzido pela doce voz da natureza no amor físico, a partir do amor-próprio e da sociabilidade, o homem civil dirige um sentimento; determina um desejo e o fixa exclusivamente num objeto. Portanto, o amor moral, assim como o amor-próprio, também é um sentimento artificial que implica noções de mérito; implica comparações.

Mas retomemos a passagem anterior: *À força de se verem, não podem mais deixar de novamente se verem*. Portanto, o amor moral não é um sentimento natural, mas sim um efeito da força das circunstâncias criadas pelos próprios homens. O amor físico, simples e majestoso, sincero e prazeroso, conduzido tão somente pela sensibilidade, transforma-se, uma

⁶ O constante amor físico. (nota minha).

⁷ *Idem, Ibidem*, p. 269.

vez que o homem pode se abster dela, em amor moral, um amor dependente dos costumes da sociedade. A alma humana, modificada na sociedade, diante a constância do amor de si e do amor físico modifica sua forma de afecção. O amor-próprio e o amor-moral, dependendo da elaboração, da forma de se afetar, podem ambos atenuar o mal da civilidade ou agravá-lo, torná-lo suscetível a um amor histérico: o amor das sociedades civis; o furor impetuoso que causa o ciúme e a discórdia, que faz da ofensa, da intenção de agressão à dignidade abstrata, um mal maior que a própria agressão. Em suma, há uma interessante relação entre o amor-próprio e o amor moral, considerando a sociabilidade como mediadora de tal relação.

Referências

ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1973.

_____. *Júlia ou A Nova Heloísa*. São Paulo-Campinas: HUCITEC – Editora da Unicamp, 1994.

A QUESTÃO DO RECONHECIMENTO ÉTICO DO OUTRO NA DOCTRINA DA VIRTUDE DE KANT

PEDRO MERLUSSI¹

Resumo: Kant (1724-1804) é acusado por muitos, em sua ética, de ser um filósofo formalista. Tal acusação segue-se, de maneira geral, pelo fato do pensador alemão rejeitar a origem da moralidade na ordem empírica. Ademais, Kant concebe o indivíduo moral como consciente de sua liberdade sem que uma relação empírica ao outro seja necessária para esta consciência, o que aumenta ainda mais a acusação de “formalismo kantiano”. Entretanto, o filósofo alemão afirma que a presença de uma pessoa necessitada enseja uma inclinação imediata para o cumprimento do dever moral. Ora, ainda que Kant formule o conceito de moralidade sem partir da ordem da experiência e considere o dever na forma de um mandamento incondicionado, pelo fato de o sujeito moral possuir impulsos naturais e, desse modo, sua vontade não ser imediatamente coincidente à lei, o filósofo procura dotar sua concepção de ética de algum elemento intersubjetivo, isto é, do dever de respeito ao próximo. Deste modo, além de uma pessoa carente de socorros ensejar uma inclinação imediata para o cumprimento do dever moral, o sujeito deve por obrigação ajudá-la e, além disso, conservar o respeito dela por si mesma, o que pode vir a contrabalancear a freqüente acusação de “formalismo kantiano” em sua ética.

Palavras-chave: Autonomia, dever moral, respeito, reconhecimento, Kant.

Dever moral e autonomia

O reconhecimento ético do outro, ou respeito (*Achtung*), traz dentro de si o imperativo categórico e constitui, portanto, o princípio supremo de

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP – CNPq. Orientador: Prof. Douglas Garcia Alves Jr.

toda moral. Significa tratar o ser humano sempre como fim em si mesmo e jamais como um meio. Escolher à humanidade, ao invés de agir por interesse próprio. Levar em conta os interesses e direitos do outro, ao invés de ser egoísta. Ainda que o conceito de reconhecimento possua inquestionável importância na filosofia prática de Kant, ele não constitui sua pedra angular. De fato, o princípio de reconhecimento, com diz Axel Honneth, sempre aparecera por detrás de outras definições entre os autores clássicos e sua mudança ocorrera somente nas duas últimas décadas, sobretudo nos debates sobre feminismo e multiculturalismo². No entanto, ao contrário do conceito contemporâneo, a questão do reconhecimento, em Kant, possui contornos mais precisos na filosofia moral; na medida em que traz o núcleo do imperativo de tratar a pessoa humana somente como fim em si mesma. Segundo Howard Caygill, “*Achtung* pode ser traduzido como respeito por pessoas como fins em si”³. Mas este respeito é antes uma reverência à lei moral e “é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori* e de cuja necessidade podemos ter perspicácia”⁴. Ou seja, devemos respeitar o próximo não por simpatia ou interesse a ele, mas porque a lei moral assim nos ordena. Do que se trata essa lei moral?

Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) Kant propôs buscar e estabelecer o princípio supremo da moralidade, que é apresentado pelo imperativo categórico. Este imperativo anuncia-se do seguinte modo: “Age unicamente de acordo com a máxima que faça com que possas querer, ao mesmo tempo, que ela se torne uma lei universal”⁵. A ideia fundamental, como escreve Henry Allison, é a seguinte: “na deliberação relativa à ação não devemos apenas examinar a prudência dessa ação, a fim de saber se ela é um meio apropriado para a obtenção de um fim desejado, mas devemos, igualmente, determinar se ela é intrinsecamente justa ou correta”⁶. Ora, o

² HONNETH, A. *Reconhecimento*, 2007, p.47.

³ CAYGILL, H., 2000, p. 281.

⁴ KANT, I, *Crítica da Razão Pura*, 1788, p.130.

⁵ KANT, I, *Fundamentação das Metafísica dos Costumes*, 1785, p. 421.

⁶ ALISSON, H. *Autonomia*, 2007, p.134.

imperativo categórico fornece o critério para a orientação de nossas ações. Se uma ação é inerentemente justa, então sua máxima deve se submeter, sem contradições, à prova de universalização expressa pelo imperativo categórico. Máximas são proposições fundamentais subjetivas do agir⁷. Segue uma máxima, por exemplo, quem vive segundo o propósito de ajudar apenas seus familiares em situações de necessidade, de ser solícito ou indiferente nas situações de carência de uma pessoa. São diversas de sujeito a sujeito e, portanto, subjetivas.

O resultado da tese de Kant é que não devemos saber apenas que tal ação é um meio apropriado para a obtenção de um fim desejado; não devemos somente examinar a prudência desta ação. Por isso respeitar ou reconhecer o outro, desde Kant, significa agir sem recompensa ou castigo possíveis. Agir em nome de certa concepção de bem, e não em função do olhar alheio ou de uma coerção externa.

Portanto, ações consideradas morais são apenas aquelas deliberadas em vista do próprio dever moral. Entretanto, a tese proposta por Kant nos remete ao problema de justificação da motivação moral, pois não é tão evidente que a mera conformidade da máxima com o imperativo forneça, por si só, uma razão de agir. Assim, através da autonomia da vontade, Kant procurou explicar que as considerações morais podem motivar um princípio de execução. Através do imperativo categórico, Kant fornece “o conceito e o padrão de medida supremo de todo agir moral”⁸. Através da autonomia da vontade, procura estabelecer o fundamento último para o sujeito poder agir de acordo com o conceito e o padrão de medida. Autonomia significa a capacidade de legislar mediante leis próprias. O sentido do conceito empregado por Kant remete a Rousseau em *Contrato Social* (I 8), no entanto, é interiorizado e transformado no princípio fundamental de toda a ética. Agir moralmente só é possível na medida em que nossas ações não são determinadas por outra coisa além de nós mesmos.

⁷ KANT, I., 1787, p.840.

⁸ HÖFFE, 2005, p. 216.

A autonomia cumpre a função de explicar como as considerações morais podem nos motivar a agir por dever, pois todas as ações fundadas sobre o imperativo categórico só são possíveis mediante a autonomia da vontade. De fato, pois do contrário, se nossa vontade fosse condicionada por algum interesse exterior, nenhum imperativo categórico seria possível. Antes disso, qualquer teoria ética fundada sobre a heteronomia reduziria inevitavelmente o imperativo categórico a imperativos hipotéticos ou pragmáticos e, portanto, a moralidade não seria possível. Mesmo a concepção comum de felicidade seria uma forma de heteronomia. Se supormos um interesse prévio (a felicidade no caso), observamos que sua existência “é necessária para que se possa ter uma razão de obedecer a um mandamento moral. Ora, isto significa que tais mandamentos assumem necessariamente a forma: *faze A se desejas B*”⁹. E esta é a forma que não corresponde ao imperativo categórico. Exigências morais que se reduzem a considerações de prudência equivale, segundo Kant, a negar a moralidade.

No entanto, Kant não propõe uma interioridade da pura consciência moral pessoal, pois o dever moral é também compreendido pelo filósofo como um mandamento de respeito à dignidade do outro como ser humano. Destarte, o filósofo de Königsberg procura dotar sua concepção de ética de um elemento conteudístico, compreendendo a moral como um mandamento de respeito e ajuda ao próximo. Como diz Kant:

*Reconhecer-nos-emos como obrigados a ajudar um pobre; mas, dado que este favor implica também uma dependência de seu bem estar com respeito à minha generosidade, o que sem dúvida o humilha, é um dever evitar sua humilhação, adotando uma conduta presente a qual esta ação benéfica fosse ou como uma simples obrigação ou como um pequeno obséquio, para manter seu respeito por si mesmo*¹⁰.

⁹ ALISSON, H, *Op.Cit*, p.135.

¹⁰ KANT, I., 1797, p.448-449.

Como podemos observar, não há em Kant apenas uma reflexão sobre princípios morais incondicionados, mas sim a necessidade destes em fornecer uma base *a priori* às leis morais descritas na *Metafísica dos Costumes*. Cumpre-nos, agora, investigar a relação entre o dever moral puramente racional e a relação dos deveres de virtude para com o outro, a partir do quadro conceitual de sua *Doutrina da virtude*.

A doutrina da virtude

Destarte, o termo ética caracterizava na antiguidade a teoria dos costumes, chamada também, segundo Kant, de teoria dos deveres. Contudo, o filósofo alemão reservou a denominação ética à doutrina dos deveres que não se enquadram em leis externas, assim, Kant pensou ser apropriado chamar isso em alemão de *Tugendlehre* (doutrina da virtude). O filósofo alemão salienta o fato de o próprio conceito de dever consistir em um constrangimento da livre escolha através da lei, podendo ser um constrangimento externo, ou mesmo um autoconstrangimento. É uma coação, isto é, uma obrigação moral incumbida pelo próprio sujeito agente. Este dever tem sentido apenas para seres racionais finitos cuja vontade não é de antemão necessariamente boa, em que há, ao lado de um aparelho racional, impulsos concorrentes das inclinações naturais. Onde o sujeito, suficientemente não sagrado, depende de fundamentos determinantes sensíveis. Para Kant, o constrangimento que o conceito de dever encerra só pode ser autoconstrangimento, pois somente assim uma coação (mesmo que seja externa) é passível de ser unida à liberdade de escolha do sujeito. Neste caso, Kant caracteriza o conceito de dever como ético, pois é um dever dado pelo próprio sujeito agente.

Há sem dúvidas obstáculos antagônicos pelos quais prejudicam o ser humano ao cumprimento do dever moral, entretanto, ele precisava avaliar que é capaz de resisti-los e, assim, subjugar-los pela razão imediatamente, no momento em que pensa no dever, considerando, como diz o próprio

Kant “que pode fazer o que a lei lhe diz incondicionalmente que ele deve fazer”¹¹. Deste modo, Kant define a faculdade de resistir às vicissitudes e inclinações sensíveis que se opõe ao dever, isto é, que opõe à disposição moral em nós, como *virtude*. “Assim, a parte da doutrina geral dos deveres que resulta em liberdade interior, e não exterior, sob as leis é uma *doutrina da virtude*”¹². Além disso, Kant também define a ética como o sistema dos fins da pura razão prática. De fato, um fim é um objeto de livre escolha, cuja representação determina o sujeito para uma ação. Kant argumenta que um sujeito não pode ser constrangido por outros a ter um fim, uma vez que a coerção para possuí-los é contraditória. Em outras palavras, o fim pode ser dado apenas pelo próprio sujeito, pois não é possível um ato de liberdade não-livre, uma vez que o conceito de fim envolve a livre escolha. Já a ideia de estabelecer um fim que seja também um dever é plenamente possível, pois neste caso não há contradição alguma, além de ser, sem dúvida, compatível com a liberdade.

Esta relação entre o fim e o dever é pensada de dois modos, a saber, (1) começando pelo fim e investigando a máxima das ações em conformidade com o dever ou, por outro lado, (2) começando com a máxima das ações em conformidade com o dever e investigando o fim que é também um dever. Kant reconhece que a *doutrina do direito* assume o primeiro modo (1). Como diz o filósofo:

*Deixa-se ao arbítrio de cada um decidir que fim quer propor-se para sua ação. Mas a máxima da mesma está determinada a priori: a máxima segundo a qual a liberdade do agente pode coexistir com a liberdade de qualquer outro, seguindo uma lei universal.*¹³

Não obstante, a ética adota o modo oposto. O filósofo alemão salienta a impossibilidade da ética em começar pelos fins que um ser humano possa

¹¹ *Idem, ibidem*, p.380.

¹² *Idem, ibidem*.

¹³ *Idem, ibidem*, p.384.

estabelecer para si mesmo e, de acordo com eles, prescrever as máximas que a ele cumpre adotar, qual seja, seu próprio dever. De fato, Kant argumenta que, seguindo este raciocínio, seríamos obrigados a adotar máximas com base em fundamentos empíricos. Um fim envolve a representação que o sujeito tem de um objeto de livre escolha, sendo possível assim somente através da experiência. Em todo caso, o dever categórico tem sua raiz exclusivamente na razão pura. Portanto, como diz Kant, “o conceito de dever conduzirá a fins e as máximas, relacionadas com os fins que nós mesmos devemos nos propor, têm que fundamentar-se atendendo a princípios morais”.¹⁴

Mas quais são os fins que também são deveres? Kant responde que são a própria perfeição de cada um e a felicidade dos outros. No primeiro caso, perfeição é entendida pelo filósofo como um conceito pertencente à teleologia, o qual significa a harmonia das propriedades de uma coisa como um fim. Kant escreve que esta perfeição tem que ser colocada naquilo que pode resultar dos atos do sujeito, “não em meros dons pelos quais o homem tem que agradecer à natureza, porque do contrário, não seria um dever”¹⁵. Neste viés intersubjetivo, a ação do sujeito interfere na do outro, portanto, é mister o cultivo das predisposições naturais, de modo que a ação do sujeito não prejudique a de seu semelhante. Ora, já no segundo caso, quando se trata do sujeito fomentar a felicidade como um fim que é também um dever, é forçoso que seja a felicidade de outros seres humanos. Kant mostra que a adversidade, o sofrimento e a carência constituem grandes tentações para a violação do dever. Ao passo que prosperidade, vigor, saúde e o bem-estar em geral, impedem a influência daqueles. Com efeito, não se trata da felicidade do outro, mas da preservação de sua integridade moral, a qual constitui seu fim e, também, seu dever.

Outro ponto importante é lembrarmos que a faculdade de se autoconstranger de acordo com princípios morais é também denominada

¹⁴ *Idem, ibidem*, p.382.

¹⁵ *Idem, ibidem*, p.386-387.

por Kant de virtude. Contudo, há uma distinção a fazer entre o que é virtuoso fazer e um *dever de virtude*. Kant mostra que *aquilo pelo qual é virtuoso fazer* pode tocar somente ao que é formal nas máximas, mas um *dever de virtude* tem a ver com sua matéria, ou seja, com um fim que é concebido também como um dever. Citando o próprio filósofo:

*A virtude, entendida como a conformidade da vontade a todo dever, fundada em uma firme disposição, é apenas, como qualquer coisa formal, una e mesma. Mas atendendo ao fim das ações que é também um dever fazer seu fim (o que é material), pode haver diversas virtudes e, uma vez que a obrigação à máxima de um tal fim é denominada dever de virtude, há portanto muitos deveres de virtude.*¹⁶

Aqui, vemos articular um viés não tão formalista na ação moral. E Kant delinea os *deveres de virtude* com relação aos outros estabelecendo a divisão da seguinte maneira: por cuja prestação o sujeito submete também os outros à obrigação, e por cuja observância não resulta em obrigação da parte dos outros. O amor e o respeito são os sentimentos que acompanham a realização desses deveres. Kant acredita que podem ser considerados separadamente (cada um por si), como também podem existir separadamente, isto é, pode-se amar um semelhante ainda que ele mereça apenas pouco respeito, e pode-se manifestar o respeito necessário a todo ser humano, independentemente do fato de ele dificilmente ser considerado digno de amor.

¹⁶ *Idem, ibidem*, p.395.

Referências

- Allison, Henry. "Autonomia". In: *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007. p.134-141.
- Honneth, Axel. "Reconhecimento". In: *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007. p.473-478.
- Kant, Immanuel, *Crítica da razão prática*, São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- _____. *KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN*, FRANKFUT, Suhrkamp, 1974.
- _____. *LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES*, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1994.
- Macleod, A Murray. "KANT ON MORAL FEELING". In: *Kant-Studien* 64, Heft 3, p. 283-314, 1973.
- Mohr, Georg. "Personne, personnalité et liberté dans la 'Critique de la Raison Pratique'". In: *REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE*, vol. 42, n. 166, p. 289-319, 1988.

A PERCEPÇÃO CONSCIENTE SEGUNDO BERGSON

SOLANGE BITTERBIER¹

Resumo: Para Bergson, o corpo é uma imagem que interage com as demais, o universo é, por sua vez, um conjunto de imagens. Entretanto, a imagem-corpo tem um “privilégio” porque ela é um centro de indeterminação, ou seja, a resposta do corpo a um estímulo não é determinada previamente, o que não ocorre com as demais imagens situadas ao meu redor, imagens que tem “suas ações” determinadas por leis invariáveis que não lhes permitem outra possibilidade de agir. Essa condição especial do corpo em relação às demais imagens ocorre, entre outros fatores, por ele ser capaz de conhecer-se através de afecções. Segundo Bergson, as afecções estão presentes quando recebemos estímulos e executamos movimentos, como uma espécie de convite a agir ou de nada fazer. A afecção está intrinsecamente ligada à percepção que, por sua vez, é voltada à ação. Em torno do corpo existe uma zona de indeterminação, é necessário “perceber” a que distância o conjunto de imagens ao redor encontra-se para se saber a intensidade da ação do corpo sobre elas, ou seja, a percepção faz com que o corpo tenha a noção *a priori* de suas relações com as imagens exteriores. A percepção atua como um “medidor” da indeterminação da ação que será tomada, o corpo decide sobre qual fonte de estímulo irá agir e como o fará de acordo com as vantagens que pode ter. A partir do momento que estas observações são feitas e constata-se a possibilidade de hesitação e conseqüente escolha – indeterminação das ações – temos a percepção consciente.

Palavras-chave: percepção, consciência.

O presente texto tem por objetivo mostrar os argumentos apresentados por Bergson no capítulo I de seu livro *Matéria e Memória*, intitulado “*Da seleção das imagens para a representação*” – o papel do corpo, que nos

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná.

permitem apontar um “surgimento” da consciência a partir da indeterminação das ações. O que pretendemos não é fazer propriamente uma dedução, pois, nos dizeres do próprio autor, “deduzir a consciência seria um procedimento bastante ousado”², mas apenas mostrar as “condições essenciais’ que exigem o surgimento da consciência sem *narrar* propriamente esse nascimento”³, ou seja, pretendemos fazer uma análise da percepção consciente tendo como base uma “percepção pura” – sem nenhuma influência da memória.

Em *Matéria e Memória*, Bergson faz uma crítica tanto ao realismo quanto ao idealismo na medida em que ambos possuem teses igualmente excessivas quanto à concepção de matéria, que seriam, em sua opinião, os primeiros empecilhos para que se possa determinar precisamente a relação entre matéria e espírito.

Bergson faz uma crítica às hipóteses idealistas e realistas sobre a matéria porque ambas não dão conta das dificuldades engendradas em suas teses. Buscando superar essas dificuldades, o filósofo propõe uma purificação da percepção e isso consiste em isolá-la de seu elemento subjetivo: apenas nos situarmos na presença de um campo de imagens. Mas o que são essas imagens?

É exatamente pela caracterização de imagem que Bergson pretende fugir aos equívocos tanto do realismo quanto do idealismo. Por imagem, o filósofo entende “uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa.”⁴. A imagem não é apenas uma coisa, à qual o sujeito não tem acesso em si, tampouco somente uma representação à maneira de uma “visão mental”, “trata-se de uma realidade a uma só vez exterior ao sujeito que observa mas compartilhada por ele, penetrada por

² BERGSON, H. *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito, 1999, p. 32.

³ PRADO Jr, B. *Presença e campo transcendental*, 1988, p.139.

⁴ BERGSON, H. *Op. Cit*, p.02.

ele de alguma maneira”⁵. Essa concepção diferenciada do termo imagem que permite a Bergson fugir dos problemas tradicionais e dar início a sua teoria da percepção, mais precisamente da percepção consciente, a qual trataremos neste artigo.

Inicialmente, com vistas a sua análise da percepção, Bergson sugere que nos abstenhamos de todo preconceito oriundo de qualquer teoria metafísica ou psicofisiológica acerca da percepção da matéria e busquemos uma neutralidade própria ao senso-comum. Para iniciar a sua análise, Bergson propõe que coloquemo-nos na simples presença de imagens, “imagens percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando os fecho”⁶.

Esse colocar-se na presença de imagens tem como objetivo suspender, inicialmente, as teses sobre a natureza dos objetos numa estratégia para suspender, também, qualquer tese sobre a natureza do sujeito, chegando, assim, à formulação de um campo neutro, chamado por Bergson de um campo de imagens, que pode ser interpretado como um “campo transcendental ‘pré-subjetivo’”⁷. Pré-subjetivo porque não temos ainda aqui um sujeito completamente separado do objeto – não temos um sujeito “consciente de ser sujeito”. Em outras palavras, “o sistema de imagens corresponde à idéia de um espetáculo sem espectador; mais exatamente, é o lugar em que, o espetáculo tornando-se possível, criam-se as condições de possibilidade de um espectador em geral”⁸. Sendo assim, o campo de imagens, do qual parte Bergson em sua análise da percepção, é um campo de possibilidades, anterior tanto à constituição do sujeito (consciência como intencionalidade), quanto do objeto propriamente dito, aquele recorte do campo de imagens que se dá a esse sujeito.

Feitas estas considerações acerca do campo de imagens, voltemos à teoria da percepção. Ao partir dessa concepção de campo de imagens,

⁵ PINTO, DM. *Consciência e corpo como matéria*, 2000, p.31-32.

⁶ BERGSON, H. *Op, cit*, p. 11.

⁷ PRADO Jr, B. *Op, cit*, p.134.

⁸ *Idem, ibidem*, p.146.

percebe-se que “há uma [imagem] que prevalece entre as demais na medida em que a conexão não apenas de fora, mediante percepções, mas também de dentro, mediante afecções: é o meu corpo”⁹. As afecções seriam o que me diferencia das outras imagens exteriores, que por sua vez estão submetidas a leis invariáveis – leis da natureza. Seriam um “convite a agir, ao mesmo tempo com a autorização de esperar ou mesmo de nada fazer”¹⁰. A partir daí, nasce a possibilidade de hesitação perante algum estímulo e a conseqüente capacidade de produzir o novo¹¹, o que não ocorre com as demais imagens que não possuem esse “privilégio” próprio ao sujeito e permanecem em ações automáticas.

Assim, o indivíduo capaz de escolher entre as ações possíveis foge ao automatismo e isso o caracteriza como um centro de ação: como um centro de indeterminação, em outras palavras:

As duas configurações possíveis entre as imagens – uma onde todas as imagens agem e reagem umas sobre as outras automaticamente e segundo leis constantes, e outra onde uma imagem em particular se torna uma espécie de centro, pois é capaz de receber e realizar ações que escapam a esse automatismo – trazem consigo a “gênese” da consciência, que se percebe autora das ações oriundas de uma “decisão” ao ultrapassarem o esquema reflexo.¹²

Dada essa indeterminação das ações, não vamos nos ater à teoria das afecções. Basta-nos atentar que a afecção precisa ter como base a ação possível da imagem-corpo com relação às demais imagens, do contrário, não haveria hesitação e nem escolha, essa ação possível nos dá a percepção.

A indeterminação das ações será tanto maior quanto maior for o desenvolvimento do sistema nervoso, pois assim ele poderá responder das

⁹ *Idem, ibidem*, p. 11.

¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 12.

¹¹ A novidade se produz na medida em que as ações já não são previstas como a ação de algo submetido a leis físicas por exemplo.

¹² PINTO, D.M. *Espaço, percepção e inteligência*, 1994, p. 79.

mais variadas formas aos estímulos. O cérebro é “encarregado” de devolver movimentos recebidos em reações. Mas para isso ocorrer é preciso que ele “conheça” as vantagens que possa ter das imagens ao redor, “é preciso que essas imagens desenhem de alguma forma, sobre a face que elas viram para meu corpo, o partido que meu corpo possa tirar delas”¹³. No horizonte das ações possíveis é preciso que se tenha noção da distância entre o corpo e a ação possível, conforme a distância é maior ou menor a percepção e, conseqüentemente, maior ou menor a possibilidade de ação. É através desta constatação que chegamos à definição bergsoniana de percepção: “chamo de matéria ao conjunto dessas imagens, e percepção da matéria a essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo”.¹⁴

Deste modo, Bergson

(...) discriminou dois conjuntos ou sistemas de imagens, o primeiro sendo o campo de imagens em ações e reações contínuas e indefinidamente repetidas, a matéria; (...) o segundo, um outro sistema em que se destaca uma certa imagem, o corpo-próprio (o ser vivo) como centro de ação e, por isso mesmo, as imagens próximas ou circundantes, que se destacam ou são recortadas a maneira de uma sombra ou um reflexo pelo desenho das ações possíveis de meu corpo sobre elas, a percepção da matéria”¹⁵.

Esse recorte da percepção é a representação da matéria. Nesse sentido, nossa representação nada mais é do que a imagem tomada isoladamente, destacando-se das demais. Nas palavras de Bergson:

O que é preciso para obter essa conversão [a passagem da imagem para a sua representação] não é iluminar o objeto, mas ao contrário obscurecer certos lados dele, diminuí-lo da maior parte de si mesmo,

¹³ BERGSON, H. *Op.Cit*, p.12.

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 13.

¹⁵ PINTO, D.M. *Consciência e corpo como matéria*, 2000, p. 40.

de modo que o resíduo, em vez de permanecer inserido no ambiente como uma *coisa*, destaque-se como um *quadro*¹⁶.

Tendo a noção do que é a representação para Bergson, podemos compreender melhor sua crítica à hipótese neurofisiológica de que o cérebro seria capaz de produzir representações. Para isso, conduz o leitor à experiência de imaginar a seguinte situação: ao seccionar-se os nervos aferentes do sistema cérebro espinhal, o que deixaria de existir seria somente a percepção, as demais imagens, ou seja, o mundo exterior (material) continuaria o mesmo. Bergson mostra, através deste exemplo, que a percepção acaba porque ela é função dos movimentos moleculares que ocorrem nos nervos, de certa forma, depende da matéria. É ela que transmite ao corpo suas “ações virtuais ou possíveis”¹⁷. Há uma relação de influência mútua entre o corpo e as imagens exteriores. As imagens exteriores transmitem movimento ao corpo e ele restitui o movimento a elas. Nas palavras do próprio autor: “Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é, portanto, um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação”¹⁸. Podemos afirmar, então, a impossibilidade do corpo, sendo ele uma imagem – ainda que privilegiada perante os demais – de “fabricar” representações.

Bergson considera que a idéia equivocada de que a percepção possa traduzir ou “traçar” os estímulos moleculares da substância cortical vem do fato de que alguns, sejam materialistas ou dualistas, acreditam que o sistema nervoso e seus movimentos poderiam ser tomados isoladamente, assim a percepção serviria para complementar essas atividades cerebrais e dependeria diretamente dos movimentos moleculares existentes no sistema nervoso. Esta afirmação já pode ser refutada, segundo Bergson, pelo simples fato de que o sistema nervoso depende do organismo como um todo. Portanto, as percepções são modificadas pelos movimentos moleculares

¹⁶ BERGSON, H. *Op. Cit.*, p. 33-34.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 16.

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 19.

que por sua vez também são modificados pelo mundo material. Ela poderia traduzi-los visto que é também modificada pelos mesmos.

Apesar das profundas diferenças entre os realistas e os idealistas quanto à percepção da matéria, existe algo em comum aos dois, pois para eles “a percepção tem um interesse inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro”¹⁹. Já podemos perceber este equívoco pela análise do sistema nervoso de um animal, por mais simples que ele se apresente. Um animal primitivo reage a uma “excitação exterior”²⁰, sem que haja a necessidade de possuir um sistema nervoso desenvolvido. O animal vertebrado que o possui, por sua vez, muitas vezes diante de um estímulo, age por causa de uma ação reflexa do sistema medular, não que o cérebro seja dispensável, mas ele serve como “espécie de central telefônica; seu papel é ‘efetuar a comunicação’, ou fazê-la aguardar”²¹. Para conduzir e selecionar o movimento, não é preciso um conhecimento prévio sobre aquele estímulo repentino que levou o corpo a reagir. Sendo assim, a idéia de que a percepção seria um conhecimento puro não faz sentido, ela não é uma interioridade do sujeito, mas sim é orientada para a ação, o que pode ser confirmado através de uma simples análise do sistema nervoso.

Desta forma, acreditamos ter percorrido os pontos principais da análise bergsoniana da percepção, mostrando que se há indeterminação e há escolha das ações, há uma percepção consciente. Entretanto, é importante ressaltar que “nascida num campo [transcendental de imagens] anterior à cisão sujeito-objeto, a consciência não carece de cisão para nascer, nem nasce para resolvê-la”²². O campo transcendental nos permite revelar o caráter não intencional da consciência: Bergson não parte de um sujeito “consciente de si” que distingue os objetos, os descreve e é capaz de fazer relações entre eles e o corpo, até porque isso implicaria na atuação da memória e, como foi visto, o filósofo parte de uma percepção pura – isenta de qualquer

¹⁹ *Idem, ibidem*, p.24.

²⁰ *Idem, ibidem*, p.25.

²¹ *Idem, ibidem*, p.26.

²² CHAUI, M. *Apresentação*, 1988 p. 20.

subjetivismo –, ou seja, faz um retorno a uma “consciência mínima” exatamente para fugir do dualismo sujeito-objeto.

Referencias

- BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. – 2ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção tópicos).
- PRADO JR., B. *Presença e Campo Transcendental*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.
- PINTO, D. M. *Espaço, Percepção e Inteligência: Bergson e a formação da consciência empírica humana*. Tese de mestrado. São Paulo, 1994.
- PINTO, D. M. *Consciência e corpo como memória: Subjetividade, atenção e vida à luz da filosofia da duração*. Tese de doutorado. São Paulo, 2000.
- CHAUÍ, M. “Apresentação”. In: *Presença e Campo Transcendental*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

O CORPO EM MERLEAU-PONTY: PERCEPÇÃO, SIGNIFICADO E SUA IPSEIDADE INTERSUBJETIVA¹

UÍLSON JÚNIOR FRANCISCO FERNANDES²

Resumo: Neste artigo, pretendemos adentrar a uma questão que norteia as obras de Merleau-Ponty: a noção de corpo. Dentro desta perspectiva, nos propomos analisar as condições da formação de uma “subjetividade do sujeito” a que se desvincula a uma representação cientificista e se insere diretamente no campo do vivido. Nesse sentido, o corpo se torna elo unificador de uma ipseidade que não encontra seu fundamento na interioridade ou mesmo nas leis físicas isoladas, mas ao contrário se aproxima de uma estrutura. No decorrer deste percurso, vislumbraremos que o termo subjetividade se afasta do pensamento pontyano, dado que, a subjetividade tal como a concebemos em nossa significação habitual se vincula a um interior que emana da consciência reflexiva do sujeito, herança cartesiana de nossa distinção clássica entre sujeito conhecedor e objeto conhecido entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Nessa arqueologia da significação corpórea, tomaremos como base as primeiras obras de Ponty: Projeto de Trabalho sobre a Natureza da Percepção de 1933, a Natureza da Percepção de 1934 e “A *Estrutura do comportamento*” de 1942.

Palavras-chave: corpo, consciência, significado, percepção, Merleau-Ponty.

¹ Esse texto faz parte da pesquisa PIBIC/CNPq/UFU: O vivido intersubjetivo: perspectivas morais em Merleau-Ponty orientado pelo Prof. Simeão Donizetti Sass; além de se inserir no projeto de iniciação científica sob orientação do professor Alcino Bonella financiada pelo FAPEMIG com o título: A subjetividade mental encarnada: o valor da vida nas perspectivas fenomenológicas e analíticas do comportamento.

² Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia.

*Teu canto para mim foi música e redenção,
Para tudo e todos a recíproca atração de Alma e Corpo.
Doce intermediário entre nós e a minha maneira predileta de pecar.
Descartes tomando banho-maria, penso logo minto,
na cidade futura, industrial e inútil³*

Não há percepção sem significado. Esse simples enunciado nos parece muito simplista a primeira vista, entretanto, ele nos é propício para iniciarmos uma reflexão a cerca do corpo em Merleau-Ponty.

Assumir que o significado é desencadeado pela percepção, numa perspectiva onde a sensação é vista em contraposição ao intelecto, nos conduz a doutrina kantiana da representação e das formas *a priori* do ânimo de tempo e espaço, onde esta sensação (*Empfindung*) seria uma mera representação sensível, uma modificação da minha sensibilidade que é *re-presentada* internamente no ânimo.

O paradigma de uma representação subjetiva, como dizia Descartes das pequenas imagens que volteiam no ar, acaba por negligenciar nossa relação com o mundo e com as coisas, colocando o corpo numa oposição contínua a alma, determinando a uma total oposição entre os conceitos e dando a extensão um estatuto negativo de substância como corpo (no caso cartesiano) ou mesmo numa retomada leibniziana defendida por Kant e exposta por Howard Caygill⁴ deste como uma “força essencial anterior a sua extensão”.

A armação, ou em termos, a estrutura que nos permite atribuir um significado em nossa iminente existência como seres no mundo (o *Lebenswelt* husserliano) não está em “potência” numa estância superior esperando para ser acionado por um estímulo ou por uma percepção consciente de uma representação fantasmagórica de como as coisas são em sua matéria bruta⁵.

³ PIVA, Roberto, 2005: 23-24.

⁴ CAYGIL, H, *Dicionário Kant*, 2000, p.78.

⁵ Nos referimos ao termo utilizado por Kant na introdução, e no prefácio da segunda

Merleau-Ponty já nos apontava essa necessidade de um “novo estudo da percepção” em seu “Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção” de 1933, ao afirmar logo no início: “Parece-me que no estado presente da neurologia da psicologia experimental (particularmente da psicopatologia) e da filosofia seria útil retomar o problema da percepção do corpo próprio”. Entretanto, é na *Estrutura do Comportamento* de 1942 que esse projeto começa a ser efetivado: “Em outros termos, assim que tomamos como objeto de análise a *consciência incipiente*, percebemos que é impossível aplicar-lhe a célebre distinção da forma a priori e do conteúdo empírico” (P. 266).

O termo *consciência incipiente* retrata a concepção Pontyana de um sentido formal, de uma consciência que está sempre por se fazer no contato na relação com o mundo, de uma estrutura que atesta sua total desvinculação das antigas noções de forma cristalizadas pela filosofia. As doutrinas contemporâneas, ao se fundamentarem sobre a definição de um sujeito que está no mundo, acabam por negligenciar uma descrição dessa correlação do homem com o mundo e com as coisas esbarrando sempre num empecilho inesperado: qual é o lugar da consciência?⁶

Nesse sentido Merleau-Ponty, assume uma postura inovadora, a noção de consciência assume uma nova perspectiva, distinta das noções canônicas ensinadas pela filosofia, ou mesmo das leis da neurofisiologia que tornam o organismo uma máquina analisável.

O sentido de correlação começa a ser elaborado e a consciência enquanto “tecido contínuo de relações” aparece como uma apropriação crítica do conceito de comportamento desenvolvido pelos behavioristas. O comportamento tem como ponto primordial em seu uso por Merleau-Ponty evitar as velhas antinomias dogmáticas que em última estância,

edição da “Crítica da razão pura”: **a matéria bruta das impressões sensíveis** (KANT, 1974: 22).

⁶ Essa idéia é trabalhada na introdução a *Estrutura do Comportamento* de Alphonse de Waelhens na edição em questão; Cf. Bibliografia.

colocam o corpo a serviço de uma alma, a ação determinada por uma consciência, o reflexo como mera resposta mecânica, como nos afirma Ponty⁷ “A passagem pelo behaviorismo nos permite pelo menos introduzir a consciência não como realidade psíquica ou como causa, mas como estrutura. Devemos enfim interrogar-nos sobre o sentido e o modo de existência dessas estruturas”.

A falha de uma “filosofia das faculdades” de fundo idealista, que se embasa em representações, parece ressoar também na psicologia e mais especificadamente na Gestalt, que além de se esquecer que o comportamento induzido do laboratório é totalmente distinto do mundo da vida, se embasa homogeneamente em estruturas físicas, que mais uma vez culminam num realismo que em nada contribui para uma “dissolução” das concepções dualistas: “A teoria das imagens verbais, assim como a filosofia das faculdades, era ao mesmo tempo realista, já que analisava os atos em fragmentos reais, e abstrata, já que os isolava de seus contextos”⁸

Nesse sentido Ponty se afasta das concepções da Gestalttheorie que culminam num psicologismo realista, difundidas pelo cartesianismo que visa uma separação substancial entre corpo e a alma, e mesmo da concepção kantiana de faculdades a priori no ânimo e inicia a partir dessa nova perspectiva aberta pela escola alemã uma noção de uma *consciência encarnada*.

A organização ou a estruturação da consciência é explicada por fenômenos fisiológicos centrais (...) cuja existência é, aliás, muito contestada. Fora da Gestaltpsychologie afirmou-se que o problema do conhecimento colocar-se-ia para esta escola nos temos em que se colocou para Kant (...). É em direção a uma solução muito diferente que, cremos, é preciso nos orientar⁹.

⁷ MERLEAU-PONTY, M. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*, 1990, p.4.

⁸ MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*, 2006, p.96.

⁹ MERLEAU-PONTY, M. *Natureza da percepção*, 1934, p.32.

A ruptura com o paradigma filosófico do interior e do exterior, da razão como contraposição dos sentidos é elaborada por Ponty sistematicamente pela relação entre consciência e natureza, distante de um arranjo homogêneo, mas dialético: “Descrevendo o indivíduo físico ou orgânico e aquilo que os cerca, fomos levados a admitir que suas relações não eram mecânicas, mas dialéticas”¹⁰.

Sendo que ao mesmo tempo em que uma crítica aterradora a teoria clássica do circuito-reflexo elaborada por Pavlov (que ao isolar a percepção de sua intenção significativa esbarra nos fatos do mundo da vida desfigurando o organismo e colocando-o como um “piano” encerrado num processo mecânico de estímulo-resposta) começa a elaborar uma noção de estrutura como dado originário de significação para o orgânico em sentido amplo, ou em outros termos, há uma indissociação entre sentido e percepção originária (ou vivida, ou irrefletida como preferirmos), como bem nos afirma Furlan (2001) a noção de estrutura estabelece um sentido entre a adaptação e a resposta, o que vai de encontro à afirmação de Ponty¹¹: “A tomada de consciência nada acrescenta às estruturas físicas, é somente o índice de estruturas físicas particularmente complexas. Essas estruturas, e não a consciência, devemos dizer, é que são indispensáveis para a definição de homem”.

O sistema de estímulos-respostas presos a associação e a uma espécie de mecanização do organismo, só passam a ter sentido numa atribuição de significado que se ancora irrevogavelmente no fundo correlacional a qual estamos inseridos¹² “Não são apenas valores espaciais e cromáticos que o sistema nervoso distribui, mas também valores simbólicos.” como nos afirma Ponty¹³ se apropriando de Kurt Goldstein: “As relações desencadeadas por um estímulo dependem da significação que este tem para o organismo

¹⁰ MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*, 2006, p.96.

¹¹ *Idem, ibidem*, p. 212.

¹² *Idem, ibidem*, p.140.

¹³ *Idem, ibidem*, p. 230.

considerado não como conjunto de forças que tendem ao repouso pelas vias mais curtas, mas como um ser capaz de certos tipos de ação”.

Meus poros me abrem a um mundo que é inevitável, e é pela ação que quando compreendida como movimento dialético, como afirma Ponty¹⁴ “as relações do indivíduo orgânico com seu meio são verdadeiramente relações dialéticas”, nos propicia a compreensão da importância desta correlação, do sentido da percepção vivida e do significado que emana desta consciência em situação, como participante simultânea desta dialética : “A consciência é mais uma rede de intenções significativas, por vezes claras para elas mesmas, por vezes, ao contrário, mais vividas que conhecidas. Essa concepção permitirá associa-la à ação, ampliando nossa idéia de ação”¹⁵.

Mais uma vez o significado se associa a percepção, e a evidência irrecusável de um sentido que envolve o outro e as coisas nos atestam a condição quase necessária de abandonarmos a idéia de uma consciência pura, emanada de um sujeito racional no sentido não extenso da alma do intelecto ou da própria psique humana como propriedade primordial do homem, fruto da introspecção no sentido cartesiano: “Justamente, se pensarmos em termos de estrutura, dizer que formas físicas dão conta em última estância do comportamento humano equivale a dizer que existem sozinhas”¹⁶.

A percepção enquanto apreensão de uma existência efetiva no mundo me oferece pelo conhecimento perspectivo, não uma deformação do ser, mas um conhecimento que se inscreve numa unidade fundamento da totalidade, e é nessa significação total que compreendemos o sentido dialético da percepção vivida: “A percepção é um movimento da dialética viva de um sujeito concreto, participa de sua estrutura total e, correlativamente, tem como objeto primitivo não o sólido não organizado mas as ações de outros sujeitos humanos”¹⁷, o que ainda fica mais claro quando o autor se refere a

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 232.

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 270.

¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 211.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 258.

totalidade no sentido de simultaneidade funcional dessa armação de estruturas quando complementa a citação acima com a seguinte nota: “Na realidade, é justamente essa distinção entre a estrutura e os conteúdos, entre a origem psicológica e a origem transcendental, que está em questão”¹⁸.

Aqui nos fica claro que a concepção de corpo, já presente em certa medida na Estrutura do Comportamento, não pode ser definida diretamente como mero invólucro físico dotado de uma subjetividade, dado que, a noção de estrutura como já vimos, amplia a significação que a relação entre o eu e os outros e, mesmo as coisas, convergem não em uma interioridade, mas pelo contrário como um campo de forças centrífugas, ou seja, minha subjetividade só aparece no contato irrecusável que a percepção vivida, irrefletida, me insere nesse estofado comum do mundo: Dizer que tenho um corpo é simplesmente uma outra maneira de dizer que meu conhecimento é uma dialética individual na qual aparecem objetos intersubjetivos que esses objetos, quando lhe são dados no modo de existência atual [...]”¹⁹.

É justamente aqui que a subjetividade se desvincula de sua significação habitual e o termo hecceidade utilizado por Ponty manifesta a exata precisão do fundamento de minha apreensão enquanto sujeito, dado que colocar a subjetividade no interior da forma física do homem é retornar ao dualismo, é desconsiderar como nos afirma Ponty²⁰. toda amplitude que as noções de estrutura e de simbólico podem oferecer: “O percebido não é um efeito do funcionamento cerebral, é seu significado”, e desta forma encarar o conhecimento por perfis como deformação e não como possibilidade de adentrar aos “entrelaçamentos de significados” que minha ipseidade intersubjetiva, redundantemente necessária, me propicia participar.

Mas essa essência alógica dos seres percebidos pode ser claramente designada: diremos, por exemplo, que faz parte da idéia dos seres

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 258 (nota 82).

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 330.

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 335.

percebidos e do corpo oferecer-se através de perfis, dos quais não disponho como disponho de uma idéia. Reduzida a seu sentido positivo, a conexão da alma com o corpo nada mais significa do que a hecceidade do conhecimento por perfis, ela parece ser um prodígio apenas se, por um preconceito dogmático, afirmamos que todas as entidades de que temos experiência deveriam no ser dadas “integralmente”, como os significados pretendem sê-lo.²¹

É nesse sentido, que podemos tomar a noção de uma ipseidade intersubjetiva como redundante, dado que, é pela construção de meu conhecimento de perfis que fundamentalmente me insiro num mundo, que em primeira estância não me é apresentado como reflexão mas ao contrário como contato, como aderência ao fato percebido em sua brutalidade, deixando com que Merleau-Ponty adentre a idéia de uma filosofia transcendental num sentido distinto do kantiano:

O problema das relações entre a alma e o corpo se transforma em vez de desaparecer: ele será afora o problema das relações entre a consciência como fluxo de acontecimentos individuais, de estruturas concretas e resistentes, e a consciência como tecido de significados ideais. A idéia de uma filosofia transcendental, ou seja, a da consciência como constituindo o universo diante dela e apreendendo os próprios objetos numa experiência externa indubitável, nos parece uma aquisição definitiva como primeira fase da reflexão.²²

Fica-nos nessa primeira reflexão, a importância da esfera pré-reflexiva pontyana enquanto solo originário de relação dos seres, tendo pela estrutura, e pela dialética uma fundamentação que coloca o ser bruto pontyano como movimento, como ação constitutiva inserida no mundo da vida. Falta-nos ainda, delimitar o alcance que essa fundamentação terá nas obras do filósofo.

²¹ *Idem, ibidem*, p. 331-332.

²² *Idem, ibidem*, p.332.

Referências

- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*, tradução de Álvaro Cabral, Revisão técnica Valério Rodhen. Rio de Janeiro. Zahar Editora: 2000.
- FURLAN, Reinaldo, *A noção de Consciência na Estrutura do Comportamento*, recebido em 17/07/2000 aceito em 01/02/2001 disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642001000100002; versão modificada de tese de Doutorado, Introdução a Filosofia de Merleau-Ponty Contrapontos com Freud e Wittgenstein, Campinas, UNICAMP 1998.
- MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do Comportamento: precedido de uma filosofia da Ambiguidade de Alphonse de Waelhens*. Trad. De Márcia Valéria Martinez de Aguiar São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *O Primado da Percepção e suas Conseqüências Filosóficas*; precedido por Projeto de trabalho sobre a Natureza da Percepção de 1933 e Natureza da percepção de 1934 Trad. De Constança Marcondes César. Campinas: Editora Papirus, 1990.
- PIVA, Roberto. *Um estrangeiro na Legião*, Obras Reunidas I Volume. Org. Alcir Pércora. São Paulo: Editora Globo, 2005
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*. Seleção de Marilena Chauí e Trad. de Valério Rohden. Coleção os Pensadores XXV. São Paulo:Abril Cultural, 1974.

DOS TIPOS FUNDAMENTAIS DE DÍVIDA (*SCHULD*) PARA UMA GENEALOGIA DA MORAL

VINÍCIUS AMARAL GALVÃO DE FRANÇA ANDRADE¹

Resumo: Este trabalho pretende investigar, na obra *Para a Genealogia da Moral* de Friedrich Nietzsche, a relevância filosófica da polissemia do termo *Schuld* (que, em alemão, pode significar tanto “dívida” quanto “culpa”) e, assim, tentar entender como pôde haver na história do homem um processo de reinterpretação das categorias jurídicas de débito e crédito, atribuindo à dívida um estatuto moral, o que teria possibilitado o surgimento da má consciência (*schlechtes Gewissen*). Segundo a interpretação do autor do presente texto, há quatro figuras da dívida, nomeadamente, (i) entre comunidades, (ii) entre comunidade e indivíduo (iii) entre comunidade e ancestrais e (iv) a dívida moral.

Palavras-chave: Dívida/Culpa (*Schuld*), Má Consciência (*schlechtes Gewissen*), obrigação (*Pflicht*), Moral (*Moral*), Religião (*Religion*).

Há, em Nietzsche, quatro figuras da dívida, a saber, (i) entre comunidades, (ii) entre comunidade e indivíduo (iii) entre comunidade e ancestrais e (iv) a dívida moral.

(i) A primeira figura da dívida apresenta-se segundo a forma de dívida entre comunidades de estirpe (*Geschlechtgenossenschaft*), de onde surge a

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

primeira noção de justiça, entendida como equilíbrio de forças, justiça como *equivalência*.

Antes do surgimento da figura do indivíduo tal como a concebemos hoje em dia, i.e., “destacado” da sociedade, a identidade pessoal era determinada pela pertença ao grupo, e não havia segurança em se viver fora de uma comunidade². Por isso, é razoável que se considere que as primeiras relações de troca tenham se dado entre comunidades. Dessa forma, também foi entre elas que pôde haver valorações em relação a vantagens e desvantagens numa troca. Com o aperfeiçoamento dessas valorações, uma comunidade pôde atestar sua posição em relação a outras em termos de poder. Portanto, a capacidade de “pesar”, calcular a equivalência entre coisas, se transpõe da troca de mercadorias para o campo das relações políticas. No caso de uma guerra, esta pode ser vista como gerada por uma dívida não paga (entendida como “culpa”), a partir do que se poderia “castigar” uma comunidade rival por isso.

A partir da base etnológica de que dispõe Nietzsche, podemos constatar que o primeiro nível do sujeito de direito (credor e devedor) não pode ser reconhecido como um estágio no qual os sujeitos sejam entendidos individualmente, mas sim como comunidades de estirpe, isto é, formações sociais como clãs, tribos, *gens* que possuem suas bases nos laços de sangue. Destarte, quando Nietzsche se refere à relação de direito privado entre devedor e seu credor, compreendemos que há aí um vínculo de *obligatio* que, em seu estágio mais primitivo, é *obligatio* entre comunidades.

Isso possibilita o passo seguinte das relações contratuais oriundo de uma noção de responsabilidade assentada na relação entre a comunidade e seus membros.

² Cf. *GdM*. II, 9. “Vive-se numa comunidade, desfruta-se as vantagens de uma comunidade (e que vantagens! Por vezes as subestimamos atualmente), vive-se protegido, cuidado, em paz e confiança, sem se preocupar com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem *de fora*, o “sem-paz” (*Friedlose*“). Também conferir *GdM*. II, 16.

(ii) A segunda figura da dívida manifesta-se quando um membro de uma comunidade comete uma infração, um “rompimento de contrato” com a comunidade. Nietzsche diz que “o criminoso é um devedor que não só não paga os proveitos e adiantamentos que lhe foram concedidos como inclusive atenta contra seu credor”³. Mas havendo o reconhecimento da dívida, a comunidade exigirá pagamento, castigando o indivíduo de modo que o infrator perde os benefícios antes assegurados, de maneira que fica vulnerável a qualquer tipo de hostilidade que venha a se abater sobre ele. Isso é um tipo de castigo como forma de compensação.

A finalidade, o propósito, o sentido do castigo são fluidos⁴, de modo que, em algum momento da história, pôde surgir, como uma justificativa *sui generis* para a existência do castigo, a produção do arrependimento⁵: “O castigo teria o valor de despertar no culpado um sentimento de culpa, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada ‘má consciência’, ‘remorso’(*Gewissensbiss*)”⁶. Portanto, durante o processo de desenvolvimento do homem em sociedade, ocorreu que o conceito de “culpa” teve como finalidade justificar as punições.

Para Nietzsche, numa relação jurídica de *obligatio*, aquele que sofre uma perda quer compensação, e esta compensação vem em forma de sofrimento causado a outrem. Precisamente nesse tipo de relação fazem-se promessas.

³ *Id. Ibidem*

⁴ Quanto à fluidez da finalidade das coisas, conferir *GdM.* II, 12.

⁵ É importante ressaltar que a produção do arrependimento é apenas uma entre tantas finalidades do castigo

⁶ *GdM.* II, 14. Ou *morsus conscientiae* – “mordida da consciência” em latim. A má consciência é uma conseqüência da moralização da dívida (que é vista mais à frente, quando a dívida é interiorizada pelo indivíduo), o que é intentada nessa fase da dívida, mas que só é alcançada plenamente depois do desenvolvimento da dívida religiosa (em que a dívida ainda é externa ao indivíduo, mas sobre a qual se assenta a moralização da dívida sob a forma de sentimento de culpa, em especial, em relação a Deus).

O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato, empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda “possua”, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida⁷.

Tal contrato garante o castigo, caso não haja o cumprimento da promessa.

A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de satisfação íntima, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente (Machtlosen), a volúpia de ‘faire le mal pour le plaisir de le faire’ (...). A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade⁸.

Temos, pois, o sofrimento como compensação para a dívida, de modo que o *fazer sofrer* torna-se mais gratificante do que a reparação pecuniária.

Notamos, por fim, que a origem desse conceito, a dívida, deu-se na esfera das obrigações legais, mas foi nesse ambiente de crueldade que se efetuou o entrelaçamento entre as idéias “dívida” e “sofrimento”, do que foi possível a origem do conceito de “sentimento de culpa” (*Schuldgefühl*).

O que se nota na história do homem é que o castigo passou a ser *instrumentalizado* desde o momento em que as comunidades começaram a padronizar o que seriam atos condenáveis, permitidos e solicitados. Essa

⁷ *GdM*. II, 5. Esse tipo de garantia empenhada ao credor, bem como a aplicação do castigo, não se aplica exclusivamente à segunda forma da dívida, mas, sendo seminal para a compreensão de como se desenvolve a noção de castigo (em especial, entre a comunidade e seus membros), é lícito que apresentemos aqui de modo a elucidar como este é entendido por Nietzsche nesse tipo de relação obrigacional.

⁸ *GdM*. II, 5.

padronização, chamada de eticidade dos costumes (*Sittlichkeit der Sitte*)⁹, assume também a forma de herança deixada pelos antepassados.

(iii) Na terceira forma, a matriz obrigacional débito-crédito é transposta para o plano das relações entre as comunidades e seus ancestrais. Em consequência disso, há uma dívida em relação àqueles que tornaram possível o desenvolvimento e a força da comunidade atual. Por isso, a dívida para com os antepassados é diretamente proporcional ao poder de uma comunidade (“O medo do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele, cresce na exata medida em que cresce o poder da estirpe”)¹⁰.

No caso de uma comunidade de grande poder, seus antepassados podem ser valorizados até se elevarem ao estatuto de deuses. E, com a tendência histórica de universalização de culturas, línguas, crenças, pelo domínio de uns povos sobre outros, houve também a tendência de universalizar os deuses, o que ocorreu por fusão de culturas e pelo crescimento das mesmas, até o instante em que os deuses tomaram tamanha dimensão que, na medida em que as comunidades se fortaleceram, pelo subjugo, pela dominação de outros povos, a dívida para com os deuses cresceu de forma correspondente, até se transfigurarem em uma única entidade: Deus (o credor de uma dívida impagável)¹¹.

(iv) A dívida religiosa e a moral são figuras diferentes da dívida. Enquanto aquela (em relação aos antepassados) é uma dívida externa ao indivíduo, esta última é entendida a partir da interiorização do sentimento de dever (*schulden*). É dessa interiorização que se origina a má consciência, como fenômeno tipicamente moral.

Isso ocorre com uma espécie de “assimilação” da consciência do credor por parte do devedor, de forma que o devedor passa, não só a se sentir culpado, como também a ter consciência de dever sofrer.

⁹ O termo “*Sittlichkeit der Sitte*” poderá ser traduzido também por “moralidade dos costumes”.

¹⁰ *GdM*. II, 19.

¹¹ Cf. *GdM*. II, 20.

O processo de interiorização do homem possibilita a interiorização da dívida, a qual é responsável pelo afundamento (*Zurückschiebung*) das noções de “culpa” e “dever” na consciência moral, a partir do que se consolida a má consciência. Contudo, sua efetivação atinge a culminância quando há um entrelaçamento da má consciência com a noção de Deus. Com a moralização da dívida religiosa, com seu afundamento na má consciência, as noções de dívida/culpa (*Schuld*) e dever (*Pflicht*) devem (*sollen*) voltar-se para trás, contra o devedor mesmo, se enraizando e aprofundando de modo que, com o reconhecimento da impossibilidade do pagamento da dívida, concebe-se igualmente a impossibilidade da penitência¹².

Somente com o advento do Deus cristão (deus máximo até agora alcançado, que trouxe ao mundo o máximo de sentimento de culpa)¹³, a dívida originada a partir da matriz obrigacional pôde em absoluto revestir-se de uma forma completamente nova, a saber, a forma de dívida moral, o que só foi obtido graças à interiorização da dívida. Isso quer dizer que houve uma ressignificação da dívida pela moralização da relação de *obligatio*.

Aquela dívida para com os ancestrais – que se tornou uma dívida para com Deus – deixou de possuir um caráter jurídico e foi, portanto, ganhando um estatuto moral até o momento em que o homem se viu tão culpado e tão consciente de dever pagar por sua culpa que precisou atribuir novos predicados a um novo credor. Foi então que, de tamanha consciência de culpa, o homem teve de criar um Deus que representasse exatamente o oposto de si¹⁴.

¹² Cf. GdM. II, 21.

¹³ Cf. GdM. II, 20.

¹⁴ Essas valorações criaram o que Nietzsche chamava de moral antinatural. Segue um trecho de *Crepúsculo dos Ídolos* sobre a moral como contradição da vida: “A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. Quando diz que “Deus vê nos corações”, ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como *inimigo da vida*... o santo no qual se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o “Reino de Deus” começa...” (*CdI - Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Ed. Schwarcz LTDA, 2006. Cap. V, § 4).

Assim, o sujeito em débito é visto como mau, e o credor (Deus), injustiçado pelo não pagamento da dívida, é eternamente bom. Por isso, o devedor deve reinterpretar suas qualidades como negativas. Por contraste e oposição, o bom, então, é exatamente o oposto do que há de mau no devedor, isto é, se o devedor é originalmente (i.e., em seu estado bestial) egoísta, imponente, viril, o credor deve ser o altruísta, misericordioso, compassivo¹⁵.

Nessa lógica da culpa, o devedor se sente mais culpado ainda, culpado por seu ser, por possuir os atributos que ele mesmo definiu como “perversos”.

Esse fenômeno adquire tais proporções, diz Nietzsche, por existir no homem um prazer em *fazer sofrer*, mesmo que seja a si próprio (“o prazer que sente o desinteressado, o abnegado, o que se sacrifica: este prazer vem da crueldade. (...) somente a má consciência, somente a vontade de maltratar-se fornece a condição primeira para o valor do não-egoísmo”¹⁶).

Isso decorre, dentre outros motivos, da existência de uma espécie de loucura da vontade. O que se nota é uma forma de vontade de sofrimento introjetada, como se a satisfação íntima do credor (dada a ele quando vê o devedor sofrer) fosse interiorizada pelo próprio sujeito em débito. Ou seja, há aqui uma satisfação pela crueldade, mas trata-se agora de uma crueldade consigo mesmo tomada em seu grau mais elevado. Assim, quando o devedor eleva a culpa ao seu ápice de crueldade para consigo, ele cria a má consciência.

¹⁵ O ápice de sua misericórdia e compaixão é observado no perdão da dívida, quando Deus sacrifica o próprio filho (ou a si próprio) na cruz, para livrar a humanidade do pecado original, o qual coincide com o surgimento da espécie humana. Quer dizer, a própria existência, sendo indigna desde o princípio, identifica-se com um insulto a Deus. Mas apesar do perdão da dívida, o homem, contraditoriamente, se vê ainda mais afogado em dívidas, pois a graça divina (como qualquer graça) reforça no presenteado (quando este não tem poder para retribuir a oferta) sua pequenez e miséria, lembrando-o que a dívida é mesmo impagável (ao menos por esse devedor). A consequência é a consciência de culpa aflorada, ou seja, exatamente o contrário do esperado pelo perdão.

¹⁶ *GdM*. II, 18.

Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a VONTADE do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua VONTADE de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua VONTADE de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de “idéias fixas”, sua VONTADE de erigir um ideal – o do “santo Deus” – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade.¹⁷

O que vemos aqui são o prazer na crueldade e a vontade de culpa (que já é um tipo de crueldade para consigo) engendrando a má consciência, que é a crueldade internalizada, gerada a partir da introjeção de culpa (*Schuld*) e dever (*Pflicht*) na consciência moral (*Gewissen*).

Foi então que o homem, maltratando-se a si mesmo, a partir de uma vontade de autoflagelação, reinterpretou as categorias jurídicas de débito e crédito sob a veste da moralidade.

Referências

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Ed. Schwarcz LTDA (Companhia das Letras), 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Ed. Schwarcz LTDA (Companhia das Letras), 2006.

_____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Ed. Schwarcz LTDA (Companhia das Letras), 2004.

GIACOIA JR., Oswaldo. *Sonhos e Pesadelos da Razão Esclarecida: Nietzsche e a Modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.

¹⁷ *GdM*. II, 22.