

Filosofia moderna *revista de* *e contemporânea*

A *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea* é uma publicação semestral do Departamento de Filosofia (FIL) e do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade de Brasília (UnB)

The *Journal of Modern and Contemporary Philosophy* is a semiannual publication of the Department of Philosophy and the Graduate Program in Philosophy of the University of Brasília (UnB)

Brasília, número 1, volume 5, 1º semestre de 2017

ISSN 2317-9570 (publicação eletrônica)

<http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/index>



Equipe Editorial**Editor:**

Alexandre Hahn
(hahn.alexandre@gmail.com)

Editores Associados:

Priscila Rossinetti Rufinoni
Márcio Gimenes de Paula
Rodrigo Freire

Editores de Seção:

Alan Renê Antezana
Erick Calheiros de Lima
Herivelto Pereira de Souza
Isabella Holanda

João Renato Amorim Feitosa

Editores de Texto:

Agnaldo Cuoco Portugal
Alex Sandro Calheiros de Moura
Breno Ricardo Guimarães Santos
Cláudio Araújo Reis
Eros Carvalho
Marcos Aurélio Fernandes
Maria Cecília Pedreira de Almeida
Phillipe Lacour

Conselho Científico

Adriana Veríssimo Serrão (Universidade de Lisboa, Portugal)
Alessandro Pinzani (UFSC, Brasil)
Alvaro Luiz Montenegro Valls (UNISINOS, Brasil)

César Augusto Battisti (UNIOESTE, Brasil)
Daniel Omar Perez (UNICAMP, Brasil)
Elisabete M. J. de Sousa (Universidade de Lisboa, Portugal)

João Vergílio Gallerani Cuter (USP, Brasil)
Joãosinho Beckenkamp (UFMG, Brasil)
Jon Stewart (Universidade de Copenhagen, Dinamarca)
Maria das Graças de Souza (USP, Brasil)
Oswaldo Giacoia Junior (UNICAMP, Brasil)
Zeljko Loparic (UNICAMP, Brasil)

Diagramação

Alan Renê Antezana

Capa

(Colagem sobre as gravuras do livro de Andrea Vesalius, *De humani corporis fabrica*, 1543)
Priscila Rossinetti Rufinoni

Universidade de Brasília

Reitora: Márcia Abrahão Moura

Vice-reitor: Enrique Huelva

Instituto de Ciências Humanas

Diretor: Mário Diniz Araújo Neto

Vice-diretor: Perci Coelho Souza

Departamento de Filosofia

Chefe: Erick Calheiros de Lima

Vice-chefe: Alexandre Costa-Leite

Programa de Pós-graduação em Filosofia

Coordenadora: Maria Cecília Pedreira de Almeida

FICHA CATALOGRÁFICA

R454 Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea / Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-graduação em Filosofia. / Alexandre Hahn, editor. – v. 5. n. 1 (jan./jun. 2017). – Brasília: Universidade de Brasília, 2013-.

Periodicidade semestral

Endereço eletrônico: <http://periodicos.unb.br/index.php/fmc>

Descrição baseada em: v. 5, n. 1 (jan./jun. 2017).

ISSN 2317-9570 (versão online)

1. Filosofia – Periódicos 2. Filosofia Moderna – História 3. Filosofia Contemporânea – História I. Departamento de Filosofia II. Programa de Pós-graduação em Filosofia

CDD - 109

CDU - 19

Contato

Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea
Universidade de Brasília
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
ICC Ala Norte - Bloco B - 1º Andar (B1 624)
Telefone: (61) 3107-6677 / 6680 / 6679
Campus Universitário Darcy Ribeiro
70910-900 – Brasília – Distrito Federal – Brasil
E-mail: hahn.alexandre@gmail.com

Indexação

CiteFactor, CLASE, Diadorim, DOAJ, DRJI, Latindex, Sumários, Periódicos, PhilBrasil, Phipapers, SHERPA/RoMEO

Qualis CAPES – B2

Filosofia moderna *revista de* *e contemporânea*

Editorial

Neste número da *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea* – publicação vinculada ao Departamento de Filosofia e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), temos a satisfação de apresentar ao leitor nove artigos, uma resenha e uma tradução inédita para o português. Todas as contribuições publicadas foram recebidas em fluxo contínuo de submissões, e refletem um intercâmbio livre e variado de ideias entre pesquisadores da área de filosofia.

(1) No artigo “Ciências, experimento e história em Bacon”, Plínio Junqueira Smith, professor adjunto do departamento de filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), se propõe a apresentar a concepção geral da grande restauração do conhecimento pretendida por Bacon, mostrando como o projeto científico se reveste de um significado mais amplo (que inclui aspectos religiosos, políticos e históricos), e examinando os diversos auxílios que Bacon propõe a cada uma das faculdades mentais.

(2) Edgard Vinícius Cacho Zanette, professor efetivo do curso de filosofia da Universidade Estadual de Roraima (UERR), analisa, no seu

artigo “A difração do espírito: A abordagem do conceito ‘corpo’ sem um corpo existente na *Meditação Segunda* de Descartes”, o procedimento adotado por Descartes para justificar a realização de uma investigação acerca do conceito “corpo”, sem que se tenha previamente provado a existência do seu objeto correspondente. (3) Em “O sistema da harmonia preestabelecida no verbete ‘Rorarius’ do *Dictionnaire Historique et Critique*”, Marcelo de Sant’Anna Alves Primo, pós-doutorando em filosofia na Universidade Federal do Sergipe (UFS), pretende discutir a visão de Bayle acerca da hipótese leibniziana da harmonia preestabelecida, destacando o reexame que Leibniz faz das suas hipóteses a partir das críticas do primeiro. (4) No artigo “Fundamentos da lógica extensional em Kant e seu significado para a lógica formal”, Tiago Tranjan, professor adjunto do departamento de filosofia da UNIFESP, tem por objetivo explorar o significado da distinção kantiana entre lógica formal e lógica transcendental, sob um novo e fecundo ponto de vista, bem como esclarecer a noção de extensionalidade, de grande importância para a lógica. (5) José da Cruz Lopes Marques, dou-

torando em filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), tendo em vista o fato de Pascal e Kierkegaard terem sido críticos severos dos sistemas filosóficos que imperavam em seus tempos (cartesianismo e hegelianismo), propõe, em seu artigo “Da Aposta na Existência de Deus à Radicalidade do Salto de fé: Aproximações entre Pascal e Kierkegaard”, aproximar os citados filósofos, a partir dos conceitos de “aposta” e “salto”, procurando mostrar elementos convergentes e divergentes entre esses dois procedimentos. (6) No artigo “Sem Perdão: A lógica do perdão e da culpa, do esquecimento e da lembrança a partir de Freud”, Daniel Omar Perez, professor doutor do departamento de filosofia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), visa apresentar o paradoxo do ato do perdão e sua eventual impossibilidade. Neste sentido, examina o dispositivo freudiano da lembrança e do esquecimento com relação ao perdão e à dor. (7) Carlos Diógenes Cortes Tourinho, professor adjunto da Universidade Federal Fluminense (UFF), defende, no seu artigo “A teoria do conhecimento e sua relação com a metafísica nas Lições de Husserl em Göttingen”, que a compreensão do deslocamento do problema acerca da possibilidade do conhecimento para a aspiração por uma “eidética do conhecimento” passa pelo esclarecimento da dupla tarefa da teoria do conhecimento. Para tanto, pretende mostrar que a teoria do conhecimento, na apreensão intuitiva do ser do fenômeno cognoscitivo, revelaria uma “vocaçã” para a fundamentação da metafísica. (8) Em “O pensamento crítico de Foucault: Crítica da fenomenologia e do estruturalismo em *Les Mots et les Choses*”, Jefferson Martins Cassiano, mestre em filosofia pela Universidade de Brasília (UnB), se propõe a situar a obra *As palavras e as coisas* no pensamento crítico de Foucault, a partir de três eixos de análise (contextual, temático e crítico), com o objetivo de mostrar que ela apresenta um pensamento crítico à medida que qualifica um diagnóstico do presente (o *ethos* filosófico da atualidade). (9) No artigo “‘A escandalosa política grega da Europa’ no debate entre individualistas e comunitaristas”, Henrique Raskin, Professor substituto da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), procura relacionar um recente artigo de Habermas sobre a crise na política europeia com sua consagrada obra *Teoria do agir comunicativo*, inserindo este artigo no debate entre individualistas e comunitaristas, com o fim mostrar que o mesmo é permeado pela teoria social habermasiana que estabelece uma relação entre o mundo da vida e os subsistemas da economia e da política. (10) Claudemir Roque Tossato, professor adjunto da UNIFESP, nos brinda com uma minuciosa resenha sobre o livro “*Espaço e tempo na física contemporânea: uma introdução à teoria da relatividade e da gravitação*” de Moritz Schlick. (11) Por fim, Alexandre Hahn, professor adjunto do departamento de filosofia da UnB, nos apresenta a tradução do ensaio “Sobre a feitura de livros: duas cartas ao senhor

Friedrich Nicolai”, de Immanuel Kant, texto originalmente publicado em 1798, antecedida por uma breve introdução.

Gostaríamos de aproveitar o ensejo para agradecer a todos os autores, por terem honrado a *Revista* com as suas produções, bem como aos membros do corpo editorial, avaliadores, editores e leitores de provas, pela fundamental colaboração na confecção da presente edição.

Os editores

Ciência, experimento e história em Bacon

Bacon on science, experiment and history

Plínio Junqueira Smith*

Resumo: Este artigo visa a apresentar a concepção geral da grande restauração do conhecimento pretendida por Bacon. Para isso, apresentam-se, em primeiro lugar, os vários significados da palavra *instauratio*, mostrando como o projeto científico se reveste de um significado mais amplo, que inclui aspectos religiosos, políticos e históricos, e as seis partes que deveriam compor sua obra inacabada *A grande restauração*. Em seguida, examinam-se sucessivamente os auxílios que Bacon propõe a cada uma das faculdades mentais: para o entendimento, um novo método ou via; para os sentidos, os experimentos; e, para a memória, uma nova história natural.

Palavras chave: ciência; experimento; história natural; método; indução; Bacon.

Abstract: The goal of this paper is to present Bacon's general view of the great restoration of knowledge. First, various meanings of the word *instauratio* are introduced, showing that it has also religious, political, and historical connotations, as well as the six parts that compose his unfinished work *Instauratio Magna* are presented. Next, it successively focuses on what Bacon proposes to aid each of the faculties of the human mind: to the understanding, a new method; to the senses, experiments; and to memory, a new kind of natural history.

Key words: Science; experiment; natural history; method; induction; Bacon.

1.Introdução

Um dos principais objetivos de Francis Bacon era a instauração de uma nova ciência, que substituísse as filosofias e as ciências herdadas dos gregos.¹ Entre estas, o aristotelismo ocupa uma posição de destaque, pois é a filosofia reinante na época de Bacon, cuja concepção

de ciência será questionada por Bacon. Além disso, é também tendo em vista a ciência emergente, na qual Galileu já se destacava, que Bacon buscará referências indispensáveis para teorizar sobre os procedimentos de uma nova ciência.

Pode-se dizer que a ordem do

*Plínio Junqueira Smith é professor da Universidade Federal de São Paulo. E-mail:plinio.smith@gmail.com

¹Eu gostaria de agradecer a Luiz Antonio Alves Eva e a Luciana Zaterka pelas inúmeras sugestões que me ajudaram a elaborar este texto, que deveria ter sido publicado como uma introdução geral ao pensamento de Bacon num livro que conteria a tradução da *Instauratio Magna* (e da *Escala do intelecto*) feita por Luiz Eva e Alessandro Rolim de Moura, e um artigo de Silvia Manzo. Infelizmente, o livro não foi publicado. A tradução foi publicada em Bacon (GR) e o artigo da Silvia saiu na revista *Sképsis* (Manzo 2015).

conhecimento, em Bacon, começa com o experimento, prolonga-se com a história e culmina com a ciência. Cada etapa corresponde a uma faculdade da mente humana: ao experimento correspondem os sentidos; à história corresponde a memória; e à ciência corresponde o entendimento. Essa é a sequência natural da verdadeira indução, como ele a propõe: uma ascensão gradual e constante do experimento até às formas.² Mas veremos, que, na prática, não ocorre um progresso lento e contínuo do conhecimento, como se este se afastasse progressivamente do experimento, dando-lhe permanentemente as costas. O recurso ao experimento é uma constante e algo necessário, do qual o homem de ciência nunca poderá abrir mão.

Para a melhor compreensão da instauração por ele pretendida, é mais adequado começar pela concepção de ciência e, depois, à luz dessa ideia, explicar sua concepção de experimento e de história. Antes, porém, cabe falar da obra de Bacon que deveria apresentar integralmente seu projeto, a *Instauratio Magna*. Assim, a exposição

terá quatro partes: a primeira trata do sentido do termo “*instauratio*” e fornece uma ideia geral do projeto da *Instauratio Magna*; a segunda indica alguns aspectos da noção baconiana de ciência; a terceira mostra as consequências dessa concepção para a noção de experiência; a quarta, finalmente, expõe as consequências para a noção de história.

2. A *Instauratio magna*.

O título que Bacon escolhe para a sua principal obra é *Instauratio Magna*. O que significa essa “grande instauração”? Convém observar que nem sempre Bacon emprega *instauratio*, lançando mão de sinônimos. Por exemplo, no “Plano da obra” (p. 37), Bacon se refere a uma *restauratio* e, já no *Novum Organum* (I, 97), a uma *regeneratio*. Instauração, restauração, regeneração: Bacon parece usar essas três palavras indistintamente, sem atribuir-lhes nenhuma diferença significativa mais importante. Nos três casos, trata-se de indicar um novo caminho para o conhecimento científico do ho-

²É notória a dificuldade na interpretação do termo “forma” em Bacon. Ver, por exemplo, Pérez-Ramos (1999). Alguns viram mais um arcaísmo da linguagem de Bacon que, apesar de concepções modernas, manteve um vocabulário antiquado. O próprio Bacon confessa que ele conserva “os termos antigos, embora às vezes altere seus usos e definições” (PC II, VII, 2, p. 145/353). Outros viram uma antecipação da ideia de lei natural. Para uma interpretação da noção de forma associada à matéria, ver Zaterka (2012). Não é minha intenção entrar nesse debate, bastando-me indicar que a forma é o fim para o qual se dirige a ciência baconiana. Uma exposição sucinta da noção de forma encontra-se em PC II, VII, 5, p. 147-9/355-6.

³Manzo (2015) apresenta o projeto da Grande restauração por meio de uma análise de suas imagens.

mem. A *Instauratio Magna* é, antes de tudo, a restauração da ciência (NO I, 38).³

Instauratio é uma palavra rica em significados. Primeiro, é inegável que Bacon atribuiu um sentido religioso preciso a essa palavra. Se ignorarmos essa referência, não entenderemos um aspecto importante de seu projeto filosófico e científico.⁴ É famoso o dito de Bacon, segundo o qual “um conhecimento pequeno ou superficial de filosofia pode inclinar a mente do homem ao ateísmo, mas um avanço subsequente a traz de volta para a religião” (PC I, I, 3, p. 24/267-8). Qual é, então, esse sentido religioso do termo?

A ideia de uma restauração é central, isto é, de algo que foi perdido e que deve ser por nós recuperado. Assim, a *instauratio* é a restauração do conhecimento que o homem tinha no estado prélapsário, antes do pecado original e da Queda, mas que pode ser, ao menos parcialmente, recuperado por uma ciência experimental adequadamente conduzida. “Pois o homem, pela Queda, caiu ao mesmo tempo de seu estado de inocência e de seu domínio sobre a cri-

ação. Ambas as perdas, contudo, podem ser em parte remediadas ainda nesta vida; a primeira, pela religião e fé, a última pelas artes e ciências”.⁵ Por exemplo, Adão e Eva não envelheciam, nem adoeciam no Paraíso. A ciência, portanto, deverá remediar esse efeito da Queda, ao menos em parte, adiando a morte e nos curando de doenças. Esse aspecto do pensamento de Bacon não passou despercebido entre seus comentadores. “Bacon sonhou, às vezes, reverter as consequências do pecado original e restaurar a humanidade por meio do poder da ciência à sua condição primitiva antes da Queda... Essa visão muito otimista da regeneração humana não combinava com a religião de sua época e com sua própria herança calvinista”.⁶ Em suma, por meio de obras humanas, fruto da ciência, os homens poderiam restaurar parcialmente a condição anterior à Queda.⁷

O sentido com que Bacon emprega *instauratio* é, precisamente, o sentido que essa palavra tem na liturgia. A *instauratio* é a retomada de um rito religioso que foi interrompido por um erro. Quando, numa cerimônia, esta é interrom-

⁴Zagorin (1999, p. 49) faz o seguinte comentário: “Há alguns especialistas em Bacon que afirmam que Bacon era secretamente irreligioso, mas escondeu sua descrença. Seus escritos, contudo, não contém pistas ou enunciados para substanciar essa opinião”.

⁵Works IV, 247-8. Ver, a esse respeito, PC I, I, 3, p. 20-5/264-8.

⁶Zagorin (1998), p. 45.

⁷Ver PC I, VI, p. 63-71/295-301.

pida por um erro e deve ser reiniciada do ponto em que parou, então é preciso de uma *instauratio* do rito. Ora, é exatamente com esse sentido que Bacon usa *instauratio*: o pecado original e a Queda interromperam um conhecimento e um domínio que tínhamos sobre a criação e cabe, agora, retomá-los por meio de uma nova proposta operativa de ciência.

Um dos aspectos desse sentido religioso tem uma analogia com as reflexões de Bacon sobre as leis humanas, pois, em ambos os casos, se trata de propor regras para o conhecimento de *leis*. Bacon propôs uma reforma do direito e de como se conhecem as leis dos homens. A esse respeito, seria preciso uma investigação empírica com regras precisas. “A *ciência* da lei comum era uma descoberta progressiva de verdades práticas ocultas e envolvia suposições muito particulares sobre a natureza desse corpo de conhecimento e métodos altamente formais para fazer descobertas a partir dele”.⁸ Assim como, no direito, uma ciência deve investigar para conhecer as leis humanas que regem o mundo humano, assim também, na natureza, uma ciência deve investigar para conhecer as leis divinas que regem o mundo

natural. “As técnicas, bem como a terminologia do processo de Bacon para a descoberta das leis da natureza foram adaptadas dos processos legais ingleses”.⁹ O homem pode se aproximar das leis divinas por meio de seus efeitos, isto é, por uma investigação de sua obra.

A *instauratio* também tem um sentido político. Bacon sabia que, para efetuar essa restauração da ciência, seria preciso de uma reforma política. Mais precisamente, a restauração científica somente faria sentido num contexto político e social mais amplo. Como diz Martin, “a ‘modernidade’ de Bacon repousa na agenda e perspectiva (política) que deu nascimento e significado à nova forma de filosofia natural do Lorde Chanceler”.¹⁰ Primeiro, a ciência não deveria mais ser praticada por homens isolados, mas por homens de ciência que trabalhassem conjuntamente e dotados de uma nova mentalidade. Estes deveriam ser formados e treinados especialmente para a investigação cooperativa da natureza. Nesse sentido, o projeto utópico baconiano de uma sociedade científica é bastante ilustrativo.¹¹

Uma reforma das instituições, em particular das universidades, era indispensável aos olhos de Ba-

⁸Martin (1995), p. 80.

⁹Martin (1995), p. 85. Gaukroger (2001) retoma, com aprovação, essa interpretação de Martin.

¹⁰Martin (1995), p. 79.

¹¹Ver Bacon (NA).

con. Segundo Bacon, as instituições de ensino tinham um caráter, como diríamos hoje, “profissionalizantes”, deixando pouco espaço para as artes e as ciências. Esse seria um erro grosseiro, pois “se alguém pensa que a filosofia e o conhecimento do universal são estudos ociosos, é alguém que não tem em conta que todas as profissões se servem e suprem deles” (PC II, I, 8, p. 105/324). Essa concepção de ensino é não somente prejudicial às ciências, mas também aos governos, que ficam desprovidos de quadros qualificados. Seria preciso, diz Bacon, melhorar o salários dos professores, “pois para o progresso das ciências é necessário que os professores sejam escolhidos entre os homens mais capazes e eficientes” (PC II, I, 9, p. 105/324).¹²

Finalmente, uma concepção tão ampla da nova ciência é muito cara e não poderia ser sustentada sem financiamento. “Em geral, dificilmente se fará avanço importante no desvelamento da natureza se não se designam fundos para gastos de experimentação, quer se trate de experimentos de Vulcano ou de Dédalo, de forno ou máquina, ou de qualquer outra espécie”. (PC II, I, 7, p. 107/324). Ora, no entender de Bacon, caberia ao

Rei financiar a ciência e o conhecimento resultante deveria ser controlado pelo Rei em benefício de todos. O conhecimento produzido pelos homens de ciência não deveria permanecer no âmbito privado. “A novidade da filosofia natural de Bacon reside finalmente na sua insistência em que ela era uma atividade política de ordem elevada e um instrumento potente para promover a ‘modernidade’ que verdadeiramente dominou seus pensamentos e carreira: a construção mais sólida de um estado monárquico centralizado”.¹³

Cabe destacar, finalmente, um sentido histórico da *instauratio* pretendida por Bacon. O aristotelismo, ou a ciência aristotélica, estava com os olhos voltados para o passado e buscava, nos livros antigos, a verdade sobre a natureza. No entanto, era preciso deixar de olhar para o passado e priorizar o futuro, abrindo uma nova possibilidade de conhecimento (NO, pref., parágrafo 4). Assim, a *instauratio* é uma ruptura, um marco na história da humanidade, o advento de uma nova era. Bacon estava consciente de seu lugar na história: a *instauratio* é um projeto histórico, isto é, Bacon pretende intervir na história humana, contribuindo para a determinação de novos rumos. Deve-

¹²Esse é, com efeito, a perspectiva com que Gaukroger (2001) interpreta a obra de Bacon.

¹³Martin (1995), p. 87.

se ver a filosofia de Bacon, menos como uma construção conceitual sofisticada e detalhada, do que como um empreendimento grandioso, que visa a promover uma mudança nos rumos da história civil dos homens.

Antes de analisarmos com mais cuidado as noções de ciência, experimento e história, é interessante dar ao leitor uma visão geral da *Instauratio Magna*. O próprio Bacon julgou que essa apresentação geral era indispensável, pois escreveu a *Distributio opera*, em que resumia o conteúdo de cada uma das seis partes que a *Instauratio* deveria conter. Essa é uma excelente introdução à obra de Bacon e permite delinear os aspectos centrais em torno dos quais toda a sua filosofia é construída.¹⁴

I. A primeira parte da *Instauratio Magna* dedica-se a uma avaliação do estado das ciências e a uma classificação geral das ciências. Um dos pontos fundamentais é mostrar que as ciências estão estagnadas há muito tempo. Esse é um forte indício de que há algo de poder no reino das ciências. Olhar para trás, esperando uma luz sobre a natureza, é um equívoco. É preciso olhar para o futuro e construir uma nova ciência. Uma das finalidades dessa nova ciência, no entender de Bacon, é melhorar a

condição da existência humana e servir para o bem-estar da maioria, não somente conhecer a natureza. Essa parte incorpora, em grande medida, a obra anterior: *O progresso do conhecimento*.

II. A segunda parte pretende fornecer instrumentos para a construção de uma nova ciência. Se a ciência aristotélica pretendia fornecer um *organum* para as ciências, Bacon pretenderá fornecer um *novum organum*: em vez dos silogismos, será preciso proceder de acordo com a verdadeira indução. A mente humana, longe de ser um meio neutro e indiferente aos conteúdos que recebe, vem ao mundo com uma série de tendências, inclinações e preconceitos que obstruem o conhecimento, além de, ao longo de nossas vidas, incorporar outros empecilhos ao conhecimento. Assim, será preciso administrar medidas que auxiliem a mente humana como um todo, fornecendo auxílio aos sentidos, à memória e ao intelecto ou entendimento. Essa é a parte da filosofia de Bacon mais bem desenvolvida e a que causou mais impacto na filosofia.

III. A terceira parte diz respeito à história e é nesta que começa o conhecimento propriamente dito. A nova ciência começa com o experimento e seu relato em histórias

¹⁴Para uma introdução à Grande Instauração, ver Morgado (2008).

rigorosamente compiladas, ou seja, uma investigação exaustiva de todos os dados empíricos que se possam observar e coletar para de fato construir uma história experimental da natureza. Bacon divisa dois tipos de história: uma que é escrita para deleitar, outra que é escrita para servir de base para a ciência. A primeira é inútil para a ciência, somente relatando curiosidades, enquanto a última é a etapa indispensável pela qual deve começar a nova ciência. Desta última, há dois tipos: a história natural e a história civil. Bacon deixou alguns textos escritos nessa direção.

IV. A quarta parte consiste numa aplicação a um caso particular das regras fornecidas no livro II da parte II. Antes de começar a construção da ciência, é preciso ensaiar, por assim dizer, a prática científica. Como um aprendiz, algumas tentativas preliminares devem ser feitas antes de estar maduro para realizar a tarefa exigida pela ciência. É preciso mostrar como se pode passar, por meio das tábuas (de presença, ausência e comparação), aos axiomas e às formas.

V. A quinta parte apresenta alguns resultados positivos antes mesmo de se alcançar a ciência propriamente dita. Trata-se da “primeira colheita” ou “primeira vindima”. Esta fornece os primeiros resultados do trabalho anterior

e tem por finalidade assegurar que o procedimento aplicado traz bons frutos. Sendo o caminho em direção à ciência longo e árduo, poder-se-ia desistir muito antes de se chegar à ciência. Para convencer de que se está no bom caminho, convém colher alguns resultados prévios como forma de incentivo. Mas não se deve pensar que Bacon reduz o interesse dessa parte aos seus aspectos psicológicos. Ao contrário, esses resultados são efetivamente produtos da ciência baconiana, tanto do ponto de vista do conhecimento, como do ponto de vista prático-operacional. Assim, essa parte seria como uma espécie de repouso no árduo caminho da ciência, recolhendo resultados parciais, provisórios e isolados, mas ainda assim suficientemente sólidos e úteis.

VI. A última parte é a construção da ciência propriamente dita. Bacon nada escreveu nessa parte e foi criticado por não ter feito nenhuma contribuição à ciência. Mas a crítica é injusta, já que, segundo a própria concepção de Bacon, a ciência é uma obra coletiva, caríssima e de longa duração. Não caberia a ele, Bacon, realizar a ciência, mas apenas indicar o caminho certo. Assim, há um caráter necessariamente incompleto e inacabado de sua obra. A parte VI só poderia ser elaborada por um grande número de homens de ci-

ência, por muitos investimentos do Rei, ao longo de muito tempo e após muitos experimentos. Tanto é assim que a verdade é vista por Bacon, não mais como “a filha da autoridade”, mas como “a filha do tempo”. Portanto, nessa proposta filosófica Bacon ressalta o caráter provisório e hipotético da ciência, seu caráter progressivo, que será, sem sombra de dúvida, trilhado por muitos seguidores, por exemplo, da Royal Society, como Hooke, Boyle, Locke e Newton.¹⁵

3. A ideia de ciência.

Bacon elabora sua concepção de ciência a partir de uma oposição à maneira aristotélica de fazer ciência, que era então dominante.¹⁶ Segundo Bacon, “as ciências que possuímos nos foram legadas principalmente pelos gregos” (NO I, 71).¹⁷ Bacon tem em vista não toda a ciência grega, já que admirava os atomistas, como Demócrito, mas sobretudo a ciência aristotélica reinante em sua época. É, portanto, a partir dessa oposição que se deve delinear a concepção baconiana de ciência. Três, pelo menos, são os pontos em que a proposta baconiana de uma nova ciência se opõe à

ciência aristotélica: 1) com relação ao fim com que se pratica a ciência; 2) com relação à natureza e à ordem das demonstrações; 3) com relação ao ponto de partida da ciência. Examinemos cada um deles com cuidado.

Qual o fim da ciência? Com que intenção se pratica a ciência? A ciência grega, no entender de Bacon, tem como finalidade precípua a invenção (1) de argumentos, (2) de coisas conformes aos princípios e (3) de razões prováveis (*Distributio*, p. 77). Nenhum desses parece constituir-se, de fato, num fim da ciência. Devemos examinar esses pontos com atenção, pois “o maior erro de todos é confundir ou situar indevidamente o fim último ou extremo do conhecimento” (PC I, V, 11, p. 61/294).

Primeiro, haveria uma excessiva valorização dos argumentos, como se o essencial na atividade científica fosse criar novos argumentos a fim de refutar as teorias rivais. A esse respeito, a intenção da ciência grega seria somente vencer o adversário, como se a ciência fosse um campo de batalha e os homens de ciência lutassem pela vitória por meio de argumentos. Basta que

¹⁵Para as relações de Bacon com a Royal Society, ver Zaterka (2004).

¹⁶Nessa crítica ao aristotelismo, Bacon apropriou-se de maneira original do legado do ceticismo antigo e renascentista. A esse respeito, ver Eva (2008, 2011), Smith (2012) e Manzo (2017). O desenvolvimento da Teoria dos Ídolos pode ser visto em Rossi (2006, p. 145-206).

¹⁷No que se segue, usarei de maneira imprecisa a expressão “ciência grega”, às vezes me limitando à ciência aristotélica, às vezes à filosofia grega de um modo mais geral.

o adversário seja batido para que o homem de ciência considere ter logrado êxito. Reduzir o adversário ao silêncio, fazê-lo abandonar a teoria dele e convertê-lo à sua teoria, eis o que pretende um filósofo formado com o espírito da ciência grega. Não surpreende, assim, que a ciência antiga tenha algumas características que lhe são peculiares, como a discussão e polêmica. Ora, essas características essenciais da ciência grega são, aos olhos de Bacon, inimigas da busca da verdade (NO I, 20, 71). Sofistas e filósofos se organizaram em torno de seitas, com tom professoral, valorizando as disputas (NO I, 76). O que importava era triunfar na discussão. Uma vez destruídas as seitas adversárias, a autoridade passaria ao primeiro plano, já que a verdade estaria dada de uma vez por todas: os discípulos somente perpetuariam as doutrinas do mestre; o aristotelismo, em particular, se propagou dessa maneira através dos tempos (NO I, 77). A ciência seria, assim, uma realização individual, na qual um filósofo constrói de uma vez por todas um conjunto articulado de doutrinas sobre as coisas. Como as doutrinas se constroem sobre argumentos, a observação da natureza seria casual e secundária, com poucos experimentos sendo realizados e sem geração de frutos (NO I, 73). Esse eterno conflito das seitas, o res-

peito à autoridade do mestre, a ausência de experimentos e observação levariam, inapelavelmente, à estagnação (NO I, 74).

Essa atitude se manteve na escolástica. “Sem dúvida alguma, assim como muitas substâncias são por natureza sólidas, apodrecem e se corrompem em vermes, do mesmo modo o conhecimento bom e correto tem a propriedade de apodrecer e dissolver-se em incontáveis questões sutis, ociosas, insanas e, por assim dizer, vermiculares, que têm de fato uma certa animação, mas nenhuma correção nem bondade. Esse tipo de saber degenerado prevaleceu sobretudo entre os escolásticos”, que estariam encerrados nuns poucos autores, “principalmente Aristóteles, seu ditador” (PC I, IV, 5, p. 49/285). A sutileza dos escolásticos dizia respeito não somente ao assunto, mas especialmente ao método de tratar o conhecimento. O método empregado pelos escolásticos em suas infindáveis discussões era o de “sobre cada posição ou asserção particular compor objeções, e a essas objeções, soluções; soluções que em sua maior parte não eram contestações, mas distinções” (PC I, IV, 5, p. 50/286). Esse procedimento de traçar tantas distinções quantas fossem necessárias, entretanto, somente conduzia a uma discussão cada vez mais detalhada e inútil, sem jamais che-

gar a qualquer conclusão. “E tal é seu método, que não se apóia tanto na evidência provada mediante argumentações, autoridades, similitudes, exemplos, como em contestações e soluções particulares para cada escrúpulo, cavilação e objeção, engendrando quase sempre uma dificuldade nova assim que se resolve outra” (PC I, IV, 5, p. 51/286). As disputas filosóficas perdiam-se, assim, em labirintos que não levavam a lugar nenhum.

Segundo, a ciência aristotélica começaria somente quando estivessemos de posse de alguns princípios primeiros e, a partir deles, poderíamos deduzir coisas por meio do silogismo (mais adiante voltaremos a esse ponto). Assim, o estabelecimento de certas proposições que se seguiriam de maneira necessária seria um dos objetivos desse tipo de ciência. Não se deve construir a ciência a partir de supostos princípios primeiros, extraíndo suas consequências, simplesmente porque esses princípios não são dados, nem são evidentes. Por isso, no entender de Bacon, devemos buscar os próprios princípios após longa e laboriosa investigação das coisas, partindo da experiência. De outro lado, a ideia de extrair dedutivamente coisas conformes aos princípios parece indicar que a coerência é um valor fundamental na elaboração de uma ci-

ência. Para Bacon, a ciência certamente deve ser coerente, mas talvez a sobrevalorização da coerência possa ser um obstáculo ao progresso da ciência.

Terceiro, uma ciência propriamente dita não se contenta com argumentos meramente prováveis, mas busca estabelecer um conhecimento certo que nos indique como fazer coisas e controlar a natureza. Num contexto em que seitas rivais disputam a verdade por meio de argumentos e invocando o suposto conhecimento do fundador da seita, Bacon entende que esses argumentos não podem pretender nada além da verossimilhança. “Bem entendido, seu uso [do conhecimento que foi recolhido em outro tempo] não se limita a fornecer argumentos para disputar verossimilmente com outros, mas auxilia também nosso juízo para que nós mesmos cheguemos a conclusões corretas” (PC II, XIII, 9, p. 194/391). Ora, Bacon denuncia esse conformismo, que restringe a ciência à mera probabilidade, quando a ciência deveria almejar a certeza.

A ciência baconiana propõe-se fins muito diferentes: invenção das artes (e não de argumentos), dos próprios princípios (e não das coisas a partir dos princípios) e de obras (e não de razões prováveis). A finalidade prática da ciência é posta em relevo. Se a ciência pro-

move o conhecimento, é porque Bacon não mais distingue entre conhecer e dominar a natureza. É famoso o aforismo: “Ciência e poder do homem coincidem, pois a ignorância da causa priva-nos do efeito. Não se triunfa sobre a natureza senão lhe obedecendo e o que na especulação vale como causa vale como regra na operação” (NO I, 3). A consequência imediata desses novos fins atribuídos à ciência é que, longe de pretender vencer os demais filósofos e homens de ciência, Bacon pretende vencer a natureza, isto é, pretende que a ciência seja capaz de operar sobre ela. Não se pode exagerar o caráter prático do conhecimento baconiano.¹⁸

Por isso, Bacon propõe um retorno às coisas mesmas, não ao discurso de autoridades sobre as coisas (NO I, 85). É preciso entender como as coisas estão articuladas no mundo, quais são as suas relações causais, para que se possam inventar um conhecimento certo e operar adequadamente sobre a natureza. Os demais filósofos e homens de ciência passam a ser vistos como colaboradores num mesmo empreendimento, e não como adversários teóricos. Assim, esses novos fins da ciência levam à concepção de um trabalho cooperativo e sistemático, que é produzido por todos conjuntamente. O

conhecimento não pertence a este ou àquele filósofo, mas é de todos. O conhecimento científico adquire, assim, um caráter público, não estando restrito a pessoas em seu âmbito privado. Como vimos, esse conhecimento deve ser realizado de maneira institucional e financiado pelo Rei. Finalmente, Bacon entende que o progresso deve ser uma das marcas da nova ciência. A cooperação mútua dos homens de ciência, organizados em instituições adequadas para esses fins e apoiadas pelo Rei, deve promover o avanço do conhecimento científico e, portanto, do domínio sobre a natureza. O exemplo da Royal Society, uma sociedade de cientistas, de cunho empirista e que reconheciam em Bacon o seu patrono, é bastante ilustrativo.

Passemos ao segundo ponto. Qual a diferença na natureza e na ordem das demonstrações? Tratem-se de cada parte dessa diferença em separado. No que diz respeito à natureza das demonstrações, a ciência aristotélica recorre predominantemente ao silogismo, enquanto a ciência baconiana apóia-se na indução. Veremos adiante o que Bacon entende exatamente por indução.

Aristóteles propôs o silogismo como um instrumento para o conhecimento. Fornecer ao entendi-

¹⁸Para o caráter técnico e operativo da ciência, ver Oliveira (2010).

mento nas suas inferências regrar lógicas, identificando as formas lógicas válidas e distinguindo-as dos sofismas, seria o principal auxílio para a construção da ciência. Mas, no entender de Bacon, o silogismo é um remédio para o entendimento que chega tarde demais. O silogismo preserva a verdade das premissas, mas se as premissas não forem verdadeiras, o silogismo não é somente inútil, mas mesmo nocivo. “A lógica, tal como é hoje usada, mais vale para consolidar e perpetuar erros, fundados em noções vulgares, que para a indagação da verdade, de sorte que é mais danosa que útil” (NO I, 12). Ao menos dois são os problemas de recorrer somente à lógica e ao silogismo para auxiliar o intelecto.

Primeiro, uma vez que já se supôs (equivocadamente) que certos princípios gerais são verdadeiros e certas noções gerais correspondem às coisas, não adianta inferir validamente as conclusões. Se as premissas não são seguras, se não sabemos com certeza se os princípios gerais são verdadeiros, se os termos com que construímos nossos raciocínios são imprecisos, de que adianta que a forma lógica da inferência seja válida? O silogismo pressupõe princípios gerais, em vez de nos ajudar a descobri-los, e pode ser adequado para obter o assentimento do adversário, mas não o é para o conhecimento e do-

mínio da natureza. “A lógica não se propõe inventar Ciências ou Axiomas das Ciências” (PC II, XIII, 2, p. 185/384). De fato, operando com axiomas ou princípios separados da natureza, o silogismo está longe de apreender as coisas reais. “O silogismo não é empregado para o descobrimento dos princípios das ciências; é baldada a sua aplicação a axiomas intermediários, pois se encontra muito distante das dificuldades da natureza. Assim é que envolve o nosso assentimento, não as coisas” (NO I, 13). Na ciência aristotélica, bem como em boa parte da ciência grega, a mente humana não tem vínculos com a natureza, ficando enredada em seu próprio discurso. Esse é, talvez, o principal defeito dessa concepção de ciência; a ciência baconiana visa, sobretudo, ligar a mente e o discurso humano à natureza e às coisas reais.

Além disso, o silogismo pressupõe também as noções gerais pelas quais classificamos a natureza e, longe de propor uma classificação rica, diversificada e sofisticada, o filósofo que emprega o silogismo passa rapidamente por essa difícil, necessária e meticulosa tarefa. “O silogismo consta de proposições, as proposições de palavras, as palavras são o signo das noções. Pelo que, se as próprias noções (que constituem a base dos fatos) são confusas e temerariamente

abstraídas das coisas, nada que delas depende pode pretender solidez” (NO I, 14; cf. PC II, XIII, 4, p. 190/388). Também os termos que compõem as proposições, as quais servem de premissas, devem ser adequados à natureza. No entanto, o estudo da lógica não diz respeito a como esses termos devem ser alcançados, visto que a lógica trata apenas dos aspectos formais, abstraindo de todo conteúdo.

Bacon levanta, ainda, outro problema de recorrer somente ao silogismo. Se almejamos o progresso da ciência, o silogismo não pode ser um bom instrumento, já que ele não nos faz avançar no conhecimento. O silogismo, na verdade, não inventa nada, nem conduz a axiomas e princípios. A conclusão de um silogismo não traz nenhuma novidade em relação às premissas, mas somente explicita o que nelas está implícito ou, como diz Bacon, recorda o que já sabíamos. “A invenção de discursos e argumentos não é propriamente invenção, pois inventar é descobrir o que não se sabe, não recuperar ou invocar o sabido” (PC II, XIII, 6, p. 192/389). Assim, o recurso do silogismo não traz, para o nosso conhecimento, “nenhum acréscimo ou ampliação” (PC II, XIII, 6, p. 192/389).

Finalmente, segundo Bacon, o procedimento é estéril: não produz obras, está distanciado da prática e é incompetente para a parte ativa

das ciências (*Distributio*, p. 78). Se o fim da ciência não é vencer o adversário, arrancando-lhe o assentimento por meio de um argumento supostamente decisivo, mas antes vencer a natureza numa atividade cooperativa, então o recurso à lógica não permite realizar o fim da ciência. É preciso auxiliar o intelecto de outra maneira para que se possa construir uma ciência segura e em contato com a natureza.

A ciência baconiana propõe uma via indutiva como o caminho mais adequado à produção do conhecimento científico. A via da dialética, apoiada no silogismo, conduz a um beco sem saída, como acabamos de ver. “Aqui está por que a única esperança radica na verdadeira indução” (NO I, 14). Logo abaixo, teremos a oportunidade de examinar com cuidado a natureza da demonstração indutiva. Portanto, a natureza da demonstração da nova ciência é a (verdadeira) indução, e não o silogismo.

Antes, porém, de nos dedicarmos à indução baconiana, cabe dizer algumas palavras sobre a ordem das demonstrações (cf. *Distributio*, p. 78). Segundo Bacon, “só há e só pode haver duas vias para a descoberta da verdade. Uma, que consiste no saltar-se das sensações e das coisas particulares aos axiomas mais gerais e, a seguir, descobrirem-se os axiomas intermediários a partir desses princí-

pios e de sua inamovível verdade. Esta é a que ora se segue. A outra, que recolhe os axiomas dos dados dos sentidos e particulares, ascendendo contínua e gradualmente até alcançar, em último lugar, os princípios de máxima generalidade. Este é o verdadeiro caminho, porém ainda não instaurado” (NO I, 19). Assim, a ciência aristotélica parte dos sentidos, alcança rapidamente os princípios gerais e as noções gerais e deduz, desses princípios, os axiomas intermediários.

Essa ordem, no entender de Bacon, deve ser modificada. Embora também parta dos sentidos,¹⁹ a ciência baconiana progressivamente inventa os axiomas intermediários para, finalmente, alcançar os princípios e as noções gerais. Percebe-se, portanto, que um dos principais problemas da via antiga é a abstração grosseira das noções gerais e a formulação precipitada de princípios gerais. Numa palavra, a indução é um procedimento indispensável, do qual nem mesmo os defensores do uso do silogismo podem livrar-se. No entanto, ao darem excessiva atenção às regras da dedução, acabaram por ignorar quase completamente a indução, que, então, conceberam de forma extremamente simplificada.

Segundo Bacon, os antigos foram muito claros sobre seus procedimentos (NO I, 125). Sua concepção era basicamente dedutivista, apoiada no silogismo e derivada de Aristóteles (NO I, 96). Dispondo de conclusões e princípios gerais, que consideravam verdades eternas e bem estabelecidas, os antigos acreditavam poder deduzir verdades menores por meio de proposições intermediárias. Como o silogismo depende de noções e princípios gerais, é preciso abstrair rapidamente essas noções e princípios para que o silogismo possa ocorrer (NO I, 14, 19, 25, 125). Assim, essa indução ordinária consiste num processo de abstração das noções e princípios, para que se possam alcançar, por meio de silogismos, axiomas e proposições inferiores. É preciso examinar com cuidado essa etapa que parte dos sentidos e vai em direção às noções e princípios gerais.

Não se pode diminuir, portanto, a importância que tem, na filosofia de Bacon, a discussão sobre a forma da indução. “Mas, de longe, o assunto mais importante que promovo diz respeito à própria forma de indução e ao juízo que resulta dela” (NO, Plano, p. 31-33). É preciso distinguir entre duas formas de indução: “Para constituir

¹⁹Veremos, a seguir, que mesmo o ponto de partida da ciência baconiana é profundamente diferente do ponto de partida da ciência grega.

nossos axiomas, precisamos pensar uma forma de indução diferente da usada até aqui...” (NO I, 105).

Quais são as características da indução pressuposta por essa ciência legada pelos antigos? Embora simples, os dialéticos tinham uma concepção precisa da indução, que seria como uma espécie de enumeração a partir da qual se faz uma generalização (*Distributio*, p. 78). Várias passagens, de conteúdo semelhante, indicam essas características. Vejamos essas passagens: “Com efeito, a forma discutida pelos dialéticos procede por simples enumeração” (NO I, 17; cf. NO I, 105). Ora, Bacon atribui aos antigos a forma mais elementar de indução: uma simples generalização a partir dos casos observados. Assim, a indução levaria em conta somente os casos positivos de uma correlação observada entre eventos. Um exemplo seria: de alguns cisnes são brancos, infere-se que todos os cisnes são brancos. A função da indução por simples enumeração é fundamentar e descobrir os primeiros princípios (NO I, 19, 105). Como vimos, não se poderia propor um silogismo, qualquer que fosse, sem dispor de noções gerais e de princípios universais. Assim, a indução deveria fornecer ao filósofo a matéria com a qual formularia seus silogismos e deduções.

Essa concepção da indução é,

para Bacon, francamente insatisfatória: trata-se de “uma coisa pueril insegura em suas conclusões, vulnerável a um caso contraditório, ocupando-se somente do costumeiro e incapaz de obter resultados” (NO I, 17). Mais adiante, Bacon repete essas críticas. “Com efeito, a indução, procedendo por simples enumeração é um assunto pueril, suas conclusões não são seguras, está aberta à instância contraditória e geralmente baseia seu veredicto em menos fatos do que o necessário e, entre esses, somente aqueles que são mais acessíveis” (NO I, 105). A conclusão não é segura, pois a experiência certamente não sustenta a conclusão; está aberta à instância contraditória, porque basta encontrar um cisne não-branco para que se torne falsa; baseia sua conclusão em menos fatos do que o necessário, não porque seria preciso observar infinitos cisnes brancos para chegar a essa conclusão, mas porque se limita a um único tipo de correlação, sem ampliar a base indutiva; finalmente, limita-se aos fatos mais acessíveis, porque diz respeito somente a qualidades observáveis aos sentidos. “Pois concluir *de uma enumeração de particulares sem instância contraditória* não é conclusão, mas conjectura, porque quem pode assegurar (em muitas matérias), baseando-se naqueles particulares que aparecem de

um lado, que não haja outros do lado contrário que não aparecem?” (PC II, XIII, 3, p. 189/387).

Esse procedimento indutivo é resultado de uma atitude natural da mente humana. Bacon afirma que a indução por simples enumeração é um dos quatro erros a que a mente humana está sujeita (NO I, 69). É, com efeito, um método falacioso antecipar o novo a partir do velho que já se conhece (NO I, 109). Ora, é precisamente isso que faz a indução por enumeração: ao observarem-se muitos cisnes brancos, espera-se que, no futuro, somente se encontrarão cisnes brancos. Como nota Bacon na doutrina dos Ídolos da Tribo,²⁰ “o intelecto humano é propenso a supor que há mais ordem e igualdade nas coisas do que realmente existe” (NO I, 45). Essa indução precipitada, que rapidamente chega a princípios universais e primeiros, é mais fruto de um intelecto distanciado das coisas do que de um conhecimento objetivo de como as coisas são. Mas, uma vez que se formulou uma regra universal, a mente humana não quer abandoná-la. Embora seja fácil encontrar casos contrários, o filósofo que cede às inclinações naturais da mente humana

não cederá às evidências e descartará o contra-exemplo. O intelecto humano tende a desconsiderar casos contrários, uma vez que já aceitou algo como correto (NO I, 46). Ora, ver mais ordem do que existe e rejeitar aquilo que nega a ordem imaginada pelo intelecto parece corresponder precisamente à indução por enumeração.

Assim, é preciso inventar a verdadeira indução, que seja diferente da indução por enumeração e cuja finalidade é fundamentar noções e primeiros princípios. Bacon propôs o que se convencionou chamar de indução eliminativa (por oposição à indução por enumeração). “Mas a *Indução* a ser empregada na descoberta e demonstração das ciências e artes deve separar uma natureza por adequadas rejeições e exclusões e, então, depois de considerar suficientes negativas, tirar conclusões das afirmativas, o que é uma coisa jamais feita até aqui” (NO I, 105). Nessa concepção baconiana da indução, há um progresso lento, que parte do experimento, passando pelos axiomas menos gerais, depois pelos intermediários, até que finalmente se possam alcançar as formas das naturezas simples das coi-

²⁰A Teoria dos Ídolos, exposta no primeiro livro do *Novum organum*, aforismos 38-70, é uma das partes mais conhecidas da filosofia de Bacon. Aproxima-se, com frequência, essa doutrina da crítica cartesiana aos preconceitos contida na primeira de suas *Meditações*. Bacon identifica quatro fontes que estariam na base de nossos erros, impedindo o conhecimento. Os Ídolos da Tribo seriam um desses quatro tipos de erros a que todos estamos inevitavelmente sujeitos.

sas. “Essa indução deve, além disso, ser usada não somente para descobrir os axiomas, mas também para fixar nossas noções” (NO I, 105).

Bacon concebeu três tábuas para que a indução possa ser adequada. A primeira é a de instâncias positivas, isto é, “sobre uma natureza dada deve-se em primeiro lugar fazer uma citação perante o intelecto de todas as instâncias conhecidas que concordam com uma natureza, mesmo que se encontrem em matérias dessemelhantes” (NO II, 11). A essa tábua, Bacon deu o nome de tábua de essência e de presença. Em seguida, “deve-se fazer uma citação perante o intelecto das instâncias privadas da natureza dada, uma vez que a forma, como já foi dito, deve estar ausente quando está ausente a natureza, bem como estar presente quando a natureza está presente” (NO II, 12). Essa tábua de ausência permite excluir da indução certas correlações que não ocorrem na natureza, mas que poderiam ser sugeridas pela primeira tábua. A terceira tábua é a de graus ou comparação e serve para confirmar a correlação encontrada em graus intermediários. “É necessário fazer-se citações perante o intelecto das instâncias cuja natureza, quando investigada, está presente em mais ou em menos, seja depois

de ter feito a comparação do aumento e diminuição em um mesmo objeto, seja depois de ter feito uma comparação em objetos diversos” (NO II, 13).

A indução eliminativa, contudo, não termina enquanto não se fizer uma afirmação positiva. Após encontrar inúmeras correlações na tábua positiva, eliminar diversas falsas correlações e confirmar algumas na tábua de graus, resta ainda propor, após esse longo e exaustivo processo, a forma procurada. Todo esse processo de exclusão e eliminação não visa senão à descoberta da forma. Como foram excluídas todas as instâncias contrárias, como se examinou uma enorme diversidade de casos, procedendo a minuciosas investigações, avançando lentamente e ampliando ao máximo a base empírica, Bacon crê que a conclusão dessa indução não sofre dos defeitos da indução por enumeração: a afirmação sobre a forma seria, assim, segura e não estaria aberta a contra-exemplos.²¹

Chegamos, agora, ao terceiro ponto de divergência entre a concepção que os antigos tinham de ciência e a proposta baconiana de uma nova ciência. Qual deve ser o ponto de partida da ciência? Para Bacon, na ciência aristotélica, a dialética (ou lógica comum) toma emprestados os princípios das ci-

²¹Zagorin (1999), p. 99; Malherbe (1999), p. 91-2.

ências particulares; haveria um grande respeito pelas noções primeiras da mente; e apoiar-se-ia nas informações imediatas dos sentidos. Mas a nova ciência a ser instaurada deve ter um ponto de partida diferente. Na ciência baconiana, a lógica deve impor-se às ciências particulares com autoridade superior aos princípios de cada uma das ciências particulares. Por um lado, não se deve confiar no entendimento, já que este não é como um espelho neutro e indiferente, mas está cheio de “ídolos” que deformam as imagens das coisas, ou seja, de preconceitos e tendências nocivas ao conhecimento, de forma que é preciso reformá-lo para que possa produzir uma verdadeira ciência das coisas. Por outro lado, também não se deve confiar nas informações dos sentidos, visto que esses podem nos enganar. É preciso, pois, auxiliar os sentidos. Como veremos a seguir, o principal auxílio que se pode dar aos sentidos é o experimento.

4. A ideia de experimento.

Bacon traça uma distinção fundamental para que possamos entender o ponto de partida da ciência. De um lado, temos a experiência (*experientia*) e, de outro, o experimento (*experimentum*). Mas “experiência” pode ter um sentido mais amplo, abrangendo tanto a

experientia como o *experimentum*. Nesse sentido amplo, a experiência é o ponto de partida de toda e qualquer ciência e recebe, por parte de Bacon, uma conotação positiva. Convém, entretanto, distinguir cuidadosamente a experiência, no sentido mais estrito, que não é uma base segura para a construção do saber, e o experimento, de onde toda ciência deve partir. Pode-se dizer que o experimento é um tipo de experiência extremamente importante na concepção baconiana de ciência. “De longe, a melhor demonstração é a experiência, enquanto se associa ao experimento real”, mas “a experiência comum é uma má espécie de demonstração” (NO I, 70). Assim, temos a experiência comum e a boa experiência, que é o experimento.

A experiência comum é o ponto de partida da ciência grega (*Distributio*, p. 79) e consiste numa mera observação, algo que se pode constatar a olho nu ou com os sentidos desarmados. Os sentidos desarmados, no entanto, não servem para julgar as próprias coisas e a fragilidade dos sentidos é o principal defeito dos Ídolos da tribo (NO I, 50). Um exemplo óbvio são os corpos celestes, que estão muito longe para que o olho possa apreendê-los adequadamente. Para Bacon, essa fragilidade se manifesta de duas maneiras. De um lado, os sentidos distraem a mente, pois só pensa-

mos em alguma coisa quando esta é perceptível e as coisas invisíveis não captam nossa atenção e, de outro, a percepção sensível simples não deve servir de ponto de partida para a ciência porque somente revela algumas poucas qualidades mais superficiais das coisas e não a sua realidade interna. Os sentidos apenas nos mostram as coisas na medida em que têm relação conosco, de forma que, se julgarmos com base na observação comum, nossa mente continuará divorciada do mundo, sem ser capaz de conhecer sua estrutura interna, e restrita ao que é meramente subjetivo.

A esse respeito, é indispensável retomar a teoria da matéria desenvolvida por Bacon.²² Haveria dois tipos de matéria, a mais grosseira e visível, que são os corpos ordinários, e a mais sutil e invisível, composta por partículas diminutas que escapam aos nossos sentidos. A experiência comum, portanto, somente nos oferece algumas virtudes ou características mais superficiais das coisas e não nos faz penetrar na sua natureza, nem avançar em direção às formas ou sequer aos axiomas intermediários, somente apresentando as coisas como estas aparecem para nós, e não a matéria em seu íntimo ou em suas partes internas, invisíveis e sutis. Como corrigir essas duas fragilidades dos

sentidos? A ciência grega pouco ou nada avançou nessa direção.

Um auxílio seria fornecer instrumentos aos sentidos, como telescópios e microscópios. Esse recurso, embora amplie a capacidade dos sentidos e, por isso, seja muito útil, corrigindo a primeira fragilidade, é claramente insuficiente para corrigir a segunda fragilidade dos sentidos. Enquanto as informações sobre as coisas forem as informações sensíveis, sempre estaremos presos às qualidades aparentes das coisas ou ao mundo empírico, nunca nos aproximaremos da natureza das coisas ou de sua realidade interna, isto é, de suas formas ou de suas leis e operações causais. Por isso, conclui Bacon, “instrumentos para ampliar e aguçar os sentidos não valem muito” (*Distributio*, p. 79-80). Afinal, mais importante é penetrar na natureza das coisas do que somente observar mais qualidades aparentes, como a de corpos distantes ou muito pequenos. Os sentidos, então, precisam de um auxílio mais poderoso que meros instrumentos, como as lentes.

O segundo e mais eficaz auxílio aos sentidos são “experimentos aptos e adequados”, uma vez que estes nos permitem avançar em direção ao conhecimento dos processos invisíveis e da natureza

²²Para a relação de Bacon com o atomismo, ver Manzo (2006, 2008) e Zaterka (2012).

das coisas. Os experimentos permitem obter informações que os sentidos, mesmo ajudado por lentes, não obteriam. Os instrumentos apenas melhoram um pouco a qualidade da informação fornecida pelos sentidos e ampliam as coisas percebidas, mas, de resto, são pouco úteis, fornecendo somente informações sobre suas aparências. Experimentos, ao atormentar a natureza para que esta se manifeste e responda às nossas perguntas, permitem obter informações objetivas sobre as coisas. Numa frase lapidar, Bacon enuncia o papel que os experimentos devem desempenhar na construção do saber: “os sentidos julgam somente o experimento, enquanto o experimento julga a coisa” (NO I, 50; cf. NO, Plano da obra, p. 35).

Naturalmente, os dois auxílios podem ser empregados concomitantemente na tentativa de responder a uma pergunta científica. Bacon, para examinar se há calor nos raios da Lua (NO II, 36), concebe um estratagema que envolve os dois auxílios acima mencionados: o recurso a um instrumento para ampliar os sentidos e, sobretudo, um experimento que permita extrair uma informação que não fosse o curso comum da natureza alterado, jamais a obteríamos. A questão é descobrir to-

das as coisas que têm calor. Sabemos, pelos sentidos, que os raios solares são quentes. O que dizer dos raios lunares? Os sentidos não indicam que há neles calor. Mas não se podem julgar as coisas pelo modo como as percebemos pelos sentidos. É preciso, portanto, bolear um experimento que nos permita averiguar se os raios lunares têm ou não calor. Assim como a convergência dos raios solares aumenta seu calor e permite até queimar uma folha seca, é possível fazer convergir os raios lunares, por meio de uma lente, de modo a ampliar seu calor e, assim, constatar-mos se têm ou não calor.²³

É certo que a ciência grega recorreu, às vezes, ao experimento. No entanto, o recurso ao experimento era ocasional, nunca sistemático. Assim, na ciência grega, pode-se falar, além da observação, de um experimento casual, mas nunca de uma reflexão e sistematização em que o experimento constitui uma parte essencial. “Resta a mera experiência, que é chamada acidente, se acontece por si mesma, mas experimento, se é deliberadamente buscada” (NO I, 82). Assim, outra diferença crucial entre a mera experiência e o experimento é que a primeira é casual, ao passo que o segundo é deliberado. Também dentro dos experimentos, deve-se

²³Há um conjunto de “instâncias” que visam ao auxílio dos sentidos: as instâncias da lâmpada (XVI-XX: 38-42).

distinguir entre um experimento acidental, como o dos alquimistas ou de William Gilbert, e um experimento intencional, como o que Bacon propõe. O primeiro ocorre como que por acaso, de maneira isolada, sem levar a outros experimentos, nem a teorias causais explicativas. No melhor dos casos, há apenas uma variação de experimentos já conhecidos, uma vez que a indução por enumeração pede a repetição ou a mera variação do experimento. Os experimentos de que a nova ciência necessita são efetivamente protocolos, ou seja, experimentos gerados numa certa ordem e regra, de acordo com o que indagamos.²⁴ Não basta que os experimentos sejam deliberados, mas é preciso que sejam frutos de um método e articulados num sistema de investigação da natureza mais amplo (cf. NO I, 73).

A respeito da noção de *experimentum* em Bacon, é crucial notar a dependência do experimento em relação às teorias.²⁵ Conforme a ciência progride, os experimentos dependerão cada vez mais dos axiomas intermediários propostos. Não se deve, contudo, pensar a

constituição da ciência de modo contínuo e ascendente, como se partíssemos de uma coleta ampla e diversificada de informações sobre as coisas e, depois, usando as tábuas de presença, ausência e comparação, começássemos a induzir os axiomas em direção às formas sem jamais voltar às informações empíricas. Há, certamente, muitas passagens que sugerem essa interpretação da constituição da ciência baconiana: “uma ordem adequadamente estabelecida leva por uma estrada direta por meio da floresta da experiência para o campo aberto dos axiomas” (NO I, 82). Outra passagem parece confirmar essa ideia de um progresso lento, mas contínuo, da experiência para as formas: “Devemos esperar coisas melhores das ciências somente quando subirmos a escada adequada por passos sucessivos, ininterruptos ou não-quebrados, de axiomas particulares para axiomas menores, então a intermediários, cada vez mais altos do que o último até que finalmente chegamos ao mais geral” (NO I, 104). Essas passagens atestam somente a ideia de um progresso científico, não a

²⁴Bacon enfatizou muito mais o papel do experimento na nova ciência do que o papel que as matemáticas nela desempenharam. No entanto, Bacon admitiu a “matemática mista”, isto é, a que “tem por objeto certos axiomas ou partes da filosofia natural e considera a Quantidade determinada auxiliar e incidente a eles, pois muitas partes da natureza não podem ser desveladas com sutileza suficiente, nem expostas com clareza suficiente, nem acomodadas ao uso com facilidade, se não for com o auxílio e intervenção da matemática” (PC II, VIII, 2, p. 155/360). Embora ainda visse um uso restrito da matemática mista a algumas ciências, Bacon reconheceu que “quanto à matemática mista, só posso fazer esta previsão, que forçosamente existirão mais tipos dela à medida que a natureza for sendo mais desvelada” (PC II, VIII, 2, p. 155/360). Eis uma previsão certa!

²⁵Garber (2001) sustenta, com razão, que a experiência e o experimento, em Bacon, são carregados de teoria.

de que, nesse progresso, os experimentos são deixados para trás e constituem somente a base inicial para a formulação de teorias.

A relação entre experiência (como experimento) e axioma (ou teoria) é certamente mais complexa do que parece.²⁶ Para percebermos essa complexidade, cabe lembrar a famosa ideia de Bacon segundo a qual devemos interrogar a natureza e, por meio de “tormentos”, extorquir-lhe respostas. Não se pode exagerar a importância dessa ideia, já que “na faculdade de saber interrogar está metade do conhecimento” (PC II, XIII, 9, p. 194/391). Entender como experimentos são inventados a partir de uma certa preocupação teórica é entender como, para Bacon, interrogamos a natureza. Vejamos isso mais de perto.

Numa passagem que reconhece que uma teoria pode impedir um experimento ou atrapalhá-lo, Bacon também diz que uma teoria pode promovê-lo. “O trabalho árduo dos químicos produziu alguma coisa, mas como que por acidente e fortuitamente, ou por alguma variação de seus experimentos e não por alguma arte ou teoria; pois a teoria que eles produziram mais atrapalha os experimentos do que os promove” (NO I, 73).

Assim, a direção não é unívoca: do experimento para os axiomas, mas também pode se dar o contrário: dado um axioma, podemos conceber um novo experimento. Essa ideia já havia sido aventada anteriormente. “Toda filosofia natural verdadeira e frutífera tem uma escala ou escada dupla, ascendente e descendente, ascendendo dos experimentos à invenção das causas, e descendendo das causas à invenção de novos experimentos” (PC II, VII, 1, p. 143/351-2).

Bacon pensava que os axiomas propostos geravam novos experimentos, os quais jamais seriam concebidos sem esses axiomas. Após referir-se ao tipo de experiência, que é acidental, diz Bacon: “A verdadeira ordem da experiência é outra: primeiro, acende uma luz e, então, usa-a para encontrar o caminho, começando com a experiência ordenada e digerida, e não desordenada e confusa, e, daí, inferindo axiomas e, de axiomas estabelecidos, operando de novo para baixo em direção a novos experimentos” (NO I, 82). Ora, essa passagem deixa bastante claro que a experiência é “ordenada e digerida”, não casual; mais do que isso, quando a experiência é ordenada e digerida, permitindo a inferência de axiomas, então novos expe-

²⁶Essa é a interpretação, por exemplo, de Gaukroger (2001), p. 145-6. Ver também Martin (1995), p. 84-5, Zagorin (1999), p. 98-103, e Malherbe e Pousser (2004), p. 43-5.

rimentos são realizados, de forma que não há somente uma linha ascendente, que parte da experiência em direção às formas, passando pelos axiomas intermediários, mas que, uma vez alcançados alguns axiomas, novos experimentos são realizados, isto é, força-se a natureza a revelar novos aspectos antes desconhecidos por meio de uma violência ao seu curso comum e espontâneo. Assim, a cada nível superior de abstração correspondem novos experimentos para que se possa prosseguir na busca das formas.

De fato, Bacon reconhece que haveria como que uma rua de mão dupla entre as coisas particulares e os axiomas: “devemos esperar muito menos disso [experiência letuada] do que da nova luz dos axiomas inferidos de particulares por uma rota e fórmula fixa, axiomas que por sua vez apontarão e especificarão novos particulares, pois essa rota não está traçada no plano, mas sobe e desce – subindo primeiro até os axiomas e, então, descendo para as obras” (NO I 103). Embora fale somente de “obras”, é certo que, para Bacon, resultar em obras é uma confirmação dos axiomas propostos. Parte importante desse movimento de subir e descer é que uma primeira indução deve ser ampliada para novos casos, ampliando a base empírica, e não permanecer restrita aos casos observa-

dos de que foi induzida. Assim, um axioma deve ser fértil e iluminar casos imprevistos; em seguida, esse axioma deve ser testado. “Ao formarmos axiomas por essa forma de indução, devemos testar e ver se o axioma assim formado é apropriado e feito à medida dos particulares de que é derivado ou se é mais amplo e extenso. Ora, se é mais amplo e extenso, devemos ver se essa amplidão e extensão são confirmadas, como por uma espécie de garantia, pela especificação de novos particulares” (NO I, 106).

Bacon deixa claro que sua rota e plano “não me levam a extrair obras de obras, ou experimentos de experimentos (como fazem os empiristas), mas extrair (como fazem os legítimos intérpretes da natureza) de obras e experimentos causas e axiomas, e, por sua vez, de causas e axiomas novas obras e experimentos” (NO I, 117). Ora, novos experimentos são, segundo sua rota, resultado de causas e axiomas. Na verdade, um experimento pode conduzir a outros experimentos, mesmo sem a passagem pelas causas e axiomas. “E, em segundo lugar, que não apenas sejam validados os experimentos que tenham uma utilidade imediata e presente, mas principalmente os que encerram consequências mais amplas para a invenção de outros experimentos” (PC II, VIII, 4, p. 158/363). Portanto, o método in-

utivo de Bacon não é sempre somente ascendente, mas, para continuar subindo, é preciso constantemente voltar ao nível da experiência e realizar novos experimentos, para continuar a formular axiomas de graus cada vez mais altos de abstração.²⁷

Bacon empregou metáforas, que se tornaram famosas, para caracterizar a posição empirista, a dogmática e a sua própria posição. Os empiristas, como formigas, recolhem experimentos e os usam; os dogmáticos ou racionalistas, como aranhas, tecem teias a partir de sua própria barriga; mas as abelhas seguem um caminho intermediário: coletando material das flores, produzem o mel. Os experimentos, nesta última concepção, a de Bacon, devem ser modificados e elaborados pelo intelecto. Poder-se-ia ver, nessa metáfora, a ideia de que a elaboração da teoria seria uma segunda etapa, posterior ao experimento. Mas essa parece ser uma leitura equivocada da metáfora, pois não há exterioridade entre experimento e intelecto, já que Bacon se refere a “uma aliança

mais estreita e pura (ainda não realizada) dessas duas faculdades (a experimental e a racional)” (NO I, 95). Assim, talvez se possa ver, na famosa metáfora da abelha de Bacon, não somente a continuidade dos experimentos e da teoria, mas também uma interação constante entre experimento e teoria.²⁸

Finalmente, Bacon fecha seu livro I do *Novum Organum* ressaltando precisamente o caráter dinâmico, por assim dizer, de sua proposta.²⁹ Bacon tem plena consciência de que sua instauração da ciência depende de muitos homens, de muito dinheiro e de muito tempo. Ele não tem nenhuma teoria pronta a propor. Mas mesmo a verdadeira indução, que deve nos levar a essas teorias sobre a natureza das coisas, pode ser reformulada ao longo da instauração das ciências: “é minha convicção que a arte da descoberta crescerá conforme o número de coisas descobertas crescer” (NO I, 130). Assim, a própria via proposta por Bacon para a nova ciência poderá ser corrigida e melhorada com o progresso da ciência. O método cien-

²⁷Zagorin (1999, p. 102): “A indução eliminativa descrita no *Novum Organum* envolvia a interrogação contínua da natureza e a busca de respostas às questões colocadas. Em cada etapa, o filósofo natural está consciente do que quer saber e tenta inventar maneiras de obter esse conhecimento. A investigação nunca é não-dirigida. As questões colocadas para a natureza levantam questões adicionais. Algumas das questões são como hipóteses que sugerem experimentos, que são a razão para muitos experimentos que Bacon propôs em seu tratado. Algumas das respostas se tornam axiomas. Esses, por sua vez, agem como teorias que apontam para outras linhas de investigação e também levam a experimentos”.

²⁸Porque Bacon critica simultaneamente empiristas e racionalistas e incorpora elementos de ambas as vertentes numa proposta original, é difícil, se não impossível classificá-lo seja como empirista, seja como racionalista.

²⁹Cf. Malherbe e Pousseur (2004), p. 44.

tífico não é fixo, mas progride conforme a própria ciência progride.

Ora, essa interação entre a parte experimental e a parte teórica da ciência não se faz sem a mediação da história natural e terá implicações importantes para a própria concepção de como esta última deve ser constituída. Veremos, a seguir, que a ideia de ciência levará à proposta de uma nova concepção de história natural. Sem a referência à instauração de uma nova ciência, não haveria por que articular um novo conceito de história natural. Uma questão chave para a elaboração dessa concepção de história natural é: como a experiência e o experimento poderão ser transformados em matéria ou assunto para a ciência?

5. A ideia de história

Assim como a concepção de ciência nos levou a considerar a concepção de experiência como experimento, porque todo conhecimento parte da experiência (a verdadeira indução exige uma concepção diferente da experiência como experimento deliberado e metódico, e não como observação casual ou errática), assim também a concepção de experiência deve nos levar à de história, porque o fundamento da experiência não foi

suficientemente pensado pelos filósofos. “Agora, os fundamentos da experiência (uma vez que se deve, em qualquer caso, chegar a isso) ou são inexistentes ou extremamente fracos, nem alguém até agora pensou e colheu uma floresta de particulares e materiais do número, tipo ou confiabilidade de alguma maneira suficiente para informar o intelecto” (NO I, 98). Assim, pensar a história, em particular a história natural, é pensar os fundamentos da experiência, é pensar como a experiência pode servir de matéria para o intelecto e, portanto, construir uma história experimental da natureza. Cabe, agora, mostrar como a nova ciência de Bacon se faz acompanhar de uma nova ideia de história natural.

Não há dúvidas de que Bacon propõe o que, a seus olhos, seria uma nova história. “Mas nossa história (como nossa lógica) difere da atual de várias maneiras: em seu fim ou função, em sua própria grandeza (*mass*), em sua sutileza e também na sua seleção e organização para os procedimentos que vêm depois dela.” (NO, Plano da obra, p. 39-41) Quatro diferenças, portanto, separam a história natural de Bacon de outras histórias naturais: finalidade, grandeza, sutileza e seleção. Examinemos cada uma delas separadamente.³⁰

³⁰Para uma avaliação geral dos diversos tipos de história, ver PC II, I-III, p. 112-31/329-42.

Primeira, a finalidade ou função com que se escreve uma história, que deixa de ser vista como uma coleção de fatos e passa a ser a matéria prima para o intelecto por ser uma investigação exaustiva de todos os dados empíricos que possam ser observados e coletados. As histórias naturais têm comumente por finalidade agradar ao exibir a variedade das coisas. Assim, essas histórias apresentam novidades para satisfazer a curiosidade. A razão de ser das histórias naturais comuns encerra-se em si mesma (NO I, 98). Além disso, essa história natural não colhe frutos maduros, mas apressa-se em relatar as novidades. A história natural de Bacon, ao contrário, tem por finalidade fornecer informações para o intelecto. Por isso, deverá esperar o amadurecimento das experiências, já que não é qualquer experiência que deverá ser relatada. É preciso que, na época certa da colheita, os frutos sejam adequadamente descritos, caso contrário, não cumprirá com sua função ou finalidade. O intelecto deve ser informado apenas daquilo que é seguro.

A segunda diferença diz respeito à sua grandeza, pois a história natural de Bacon pretende ser maior do que as histórias naturais de dois

pontos de vista. De um lado, por incluir, ao lado das observações do curso natural dos acontecimentos naturais, relatos de experimentos que forcem a natureza a manifestar-se numa ou noutra direção. De outro lado, por uma diversidade de assuntos que normalmente são ignorados. Vejamos, com mais cuidado, cada um desses pontos de vista.

As histórias naturais costumam relatar somente os acontecimentos espontâneos, isto é, aqueles que ocorrem naturalmente, sem a intervenção do homem. São histórias de uma “natureza livre e não-constrangida”, isto é, “quando a natureza segue seu próprio caminho e faz seu trabalho”. Bacon inclui, em sua história natural, outro tipo de acontecimentos: aqueles que são extraídos à força da natureza, quando esta é “espremida e moldada”. Portanto, na história natural devem entrar os experimentos, como os das artes mecânicas. Essa parte da história natural, que relata experimentos que torturam a natureza, é ainda mais importante do que a que relata acontecimentos espontâneos. Como vimos, a mera observação não penetra nos segredos da natureza, mas somente nos fornece as aparências externas, enquanto os experimentos revelam

³¹Zagorin (1999, p. 104) distingue três estados ou manifestações da natureza: livre, fora do curso ordinário, manipulada pelo homem.

melhor o interior da natureza.³¹

Além disso, as histórias naturais costumam ser somente histórias de corpos, mas Bacon pensa que é preciso ampliar e diversificar as histórias naturais, incluindo, por exemplo, as histórias das “virtudes” que são cardinais para a natureza, como denso, raro, quente, frio, consistente, fluido, pesado e leve. Não se trata de somente enriquecer um mesmo tipo de história natural, como se faltassem alguns tópicos nas histórias naturais comuns. Bacon entende que cada uma dessas “virtudes” merece uma história natural à parte, isto é, que é preciso dedicar uma história natural para cada uma. Assim, é a própria concepção de história natural do corpo que é substituída por uma multiplicidade de histórias naturais muito mais ricas e com foco diversificado.

A sutileza constitui a terceira diferença. Bacon entende que os experimentos que sua história natural deve relatar são muito diferentes dos experimentos relatados pela história natural usual. Nesta, lê-se somente aquilo que se encontrou ao acaso, portanto algo que não se procurava sistematicamente. Ora, a história natural baconiana relata experimentos que são deliberadamente buscados. “E esses dois tipos de história diferem em muitos aspectos, mas acima de tudo nesse: que a

primeira admite a variedade de espécies naturais, mas não os experimentos das artes mecânicas” (NO I, 98). Assim, pode-se constatar algo que, não fosse essa intenção de investigar uma causa específica, jamais seria encontrado. Como essas coisas que se buscam deliberadamente não são úteis em si, nem óbvias, elas passam despercebidas. Por isso, jamais serão relatadas numa história natural escrita nos moldes usuais. Mas, numa história natural que incorpora experimentos deliberados, força-se a natureza a manifestar-se de maneira pouco usual, revelando outros efeitos e permitindo avançar no descobrimento das causas. “Os segredos da natureza traem-se a si mesmos mais por meio dos tormentos da arte do que faz em seu curso usual” (NO I, 98). Assim, por incluir experimentos pensados e planejados, a história natural baconiana será muito mais sutil, isto é, revelará aspectos da natureza que, de outro modo, seriam ignorados. Nem todos os experimentos, contudo, serão relatados. Com efeito, os experimentos frutíferos não têm a finalidade de indicar as causas dos processos naturais; esta é a finalidade dos experimentos luminosos. Portanto, somente estes últimos serão incluídos numa história natural, cuja finalidade é informar o intelecto (NO I, 121).

A quarta e última diferença está

relacionada com a seleção e organização dos relatos para os procedimentos posteriores. Não é qualquer relato que deve ser incluído numa história natural com finalidade científica. Relatar um experimento com essa finalidade exige uma atitude crítica. Numa história natural que visa a agradar, qualquer relato de algo milagroso, fabuloso ou fruto de uma superstição pode ser incluído. Mas esses relatos causam mais danos à natureza do que a ajudam a entender a natureza. Se a história natural é a primeira etapa da nova ciência, não se pode enchê-la com superstições e relatos crédulos. É preciso, portanto, selecionar o material que integrará a história natural. Bacon aceita não somente o que ele mesmo viu, mas também os testemunhos de pares confiáveis ou, pelo menos, testemunhos não confiáveis, mas que foram examinados severamente, sem nenhuma intenção de acentuar o caráter milagroso. No primeiro caso, é preciso incluir, no relato, como o experimento foi realizado, de modo que todos possam examinar por si mesmos se há erros, se as provas são confiáveis e exatas. No segundo caso (mas também no primeiro), é preciso incluir observações críticas sobre o que se relata, de modo que os experimentos possam ser úteis para a filosofia e para o trabalho do entendimento.³²

Referências bibliográficas

- BACON, Francis. (*Distributio*) “Distribution de l’oeuvre” in Bacon, F. (NO).
- BACON, Francis. (NA) *Nova Atlântida e A grande instauração*, tradução, introdução e notas de Miguel Morgado, Lisboa: Edições 70, 2008.
- BACON, Francis. (NO) *Novum Organum*, tradução e notas de Malherbe, M. e Poussier, J.-M., Paris: PUF, 2004. (Tradução brasileira: Ed. Abril, col. Os Pensadores, 2ª. Edição, 1979, tradução: José Aluysio Reis de Andrade).
- BACON, Francis. (PC) *Da proficiência e o avanço do conhecimento divino e humano*, São Paulo: Madras, 2006, tradução: Júlia Vidili (a segunda referência para página é da edição dessa obra de Bacon feita por Spedding, Ellis e Heath, *Works*, London: Longman, 1870).

³²Instâncias que auxiliam a memória: (VI a X) (27-31): auxílio à memória e história natural.

- BACON, Francis. (GR) *A grande restauração: Textos introdutórios e A escada do entendimento*, organização, tradução e notas de Alessandro Rolim de Moura e Luiz A. A. Eva, Curitiba: Segesta, 2015.
- BACON, Francis. *Works IV*, ed. James Spedding, Robert Leslie Ellis, and Douglas Heath, London: Longman, 1870.
- EVA, Luiz A. A. (2008) "Francis Bacon: ceticismo e doutrina dos ídolos" in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, 18/1: 47-84.
- EVA, Luiz A. A. (2011) "Bacon's 'Doctrine of the Idols' and skepticism" in Machuca, D. (ed.) *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, Dordrecht: Springer.
- GARBER, Daniel. (2001) "Experiment, Community, and the Constitution of Nature in the Seventeenth Century" in *Descartes Embodied*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GAUKROGER, Stephen. (2001) *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MALHERBE, Michel. (1999) "Bacon's method of science" in Peltonen (1999).
- MALHERBE, Michel. e Pousser, J.-M. (2004) "Introduction" in Bacon (NO).
- MANZO, Silvia. (2006) *Entre el atomismo y la alquimia: La teoría de la material de Francis Bacon*, Buenos Aires: Biblos.
- MANZO, Silvia. (2008) "Francis Bacon y el atomismo: una nueva evaluación", *Scientiae Studia*, 6/4: 461-495.
- MANZO, Silvia. (2015) "Uma nova ciência para um novo mundo. O projeto da grande restauração por meio de suas imagens", in *Sképsis* 12: 121-145.
- MANZO, Silvia. (2017) "Reading Scepticism Historically. Scepticism, Acatalepsia and the Fall of Adam in Francis Bacon" in Charles, Sébastien; Smith, Plínio J. (eds.) *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*, Dordrecht: Springer.
- MARTIN, Julian. (1995) "Francis Bacon, Authority, and the Moderns" in Sorell, T. (ed.) *The Rise of Modern Philosophy: The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Oxford: Clarendon.
- MORGADO, Miguel. (2008) "Introdução" in Bacon, F. (NA).
- OLIVEIRA, Bernardo J. (2010) *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*, Belo Horizonte: Editora UFMG.
- PELTONEN, Markku. (ed.) (1999) *The Cambridge Companion to Bacon*,

- Cambridge: Cambridge University Press.
- PÉREZ-RAMOS, Antonio. (1999) “Bacon’s forms and the maker’s knowledge tradition” em Peltonen (1999).
- ROSSI, Paolo. (2006) *Francis Bacon: Da magia à ciência*. Curitiba: UFPR.
- SMITH, Plínio J. (2012) “Por que Bacon pensa que o ataque cético ao dogmatismo é insuficiente?”, *Revista Latinoamericana de Filosofia* 38: 31-63 (republicado em: Smith, Plínio J. *O método cético de oposição na filosofia moderna*, São Paulo: Alameda Editorial, 2016).
- ZAGORIN, Perez. (1999) *Francis Bacon*, Princeton: Princeton University Press.
- ZATERKA, Luciana. (2004) *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*, São Paulo: FAPESP/Humanitas.
- ZATERKA, Luciana. (2012) “A teoria da matéria de Francis Bacon e Robert Boyle: forma, textura e atividade”, *Scientiae Studia*, 10/4: 681-709.

A Difração do Espírito

A abordagem do conceito "corpo" sem um corpo existente na *Meditação Segunda* de Descartes

Diffraction of the Spirit

The approach to the concept of body without an existent body in the *Second Meditation* by Descartes

Edgard Vinícius Cacho Zanette*

Resumo: Nossa proposta neste artigo é expor a maneira como Descartes desenvolve, na *Meditação Segunda*, uma investigação sobre o conceito “corpo” sem haver provado que haja um corpo existente. Ocorre, segundo entendemos, um movimento interessante de aproximação e oposição entre a verdade do ego cogitans como puro pensamento em relação à contínua intromissão das ideias sensíveis, as quais são fundamentais na inspeção do espírito. A estratégia investigativa proposta se pauta na abordagem da aparição do sensível (§ 10), com complementos explicativos, para então tratarmos o exame do pedaço de cera, o qual remete em questionar sobre o critério da percepção de uma coisa como coisa.

Palavras chave: Descartes. Cogito. Metafísica.

Abstract: Our purpose in this article is to expose the way Descartes develops in the *Second Meditation* an investigation of the concept of "body" without having proved that there is an existing body. It occurs, we understand, an interesting movement of the truth of the ego cogitans as pure thought towards and opposite the continuous encroachment of sensible ideas, which are fundamental in the inspection of the spirit. The proposed research strategy is guided to address the appearance of the sensitive (§ 10) with explanatory additions, to then treat the examination of the piece of wax, which puts to question the criterion of the perception of a thing as thing.

Key words: Descartes. Cogito. Metaphysics.

A irresistível aparição do sensível no §10 da “Segunda meditação”

Na “Segunda meditação”, é com grande labor que decorre uma complementaridade entre o uso da

*O autor é doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Professor efetivo do Curso de Filosofia da UERR.

atenção e a percepção. Isso porque a concomitância entre a atenção e a percepção, ambas, evidentemente, intelectuais, permite, pois, o apresentar do representar no ato conhecedor do *ego cogitans*. Assim, o *ego* (eu) examina os objetos escolhidos segundo um dado momento específico e em conformidade com suas intenções metódicas. No caso, ao ter consciência do objeto de pensamento, neste momento o objeto é fixado como representação, como um “algo” a ser percebido intelectualmente. O problema é que a força de inteligir do espírito pode muitas vezes descentralizar o foco ou afrouxá-lo, de tal forma que o *ego* nem sempre direciona sua percepção intelectual com a devida atenção a um único e mesmo objeto. Ora, se em um momento o sujeito toma consciência de um objeto e em outro momento poderá ter consciência de outro, então deve haver um mecanismo interno da consciência que permita a escolha adequada de um em detrimento de outro.

Embora a descoberta da *res cogitans* remeta ao conhecimento de si mesmo como puro pensamento, o pensar é organizado e acontece temporalmente, de forma que é

com enorme dificuldade que se desencadeia o esforço próprio do espírito em manter sua atenção. Isso porque há uma infinidade de pensamentos que podem ser acessíveis na interioridade da consciência, pois a alma pensa sempre. A ordenação desses objetos percebidos está posta, como é evidente, no tempo ou na duração, e supõe que a memória seja uma faculdade confiável para que uma evidência passada seja validada na atualidade, o que não é o caso até o § 10 da “Segunda meditação”. Isso acontece porque, somente mais tarde, após a garantia da benevolência divina e a consequente superação da hipótese do grande enganador, é que podemos confiar definitivamente na memória e resgatar a validade das intuições que foram apreendidas tempos atrás. Percebe-se que a contínua intromissão das ideias sensíveis constitui como que um polo oposto que se manifesta no interior do espírito. Se esse confronto está no âmago da consciência, por que então, no §10 da “Segunda meditação”, mais vale intencionalmente afrouxar a atenção e voltar-se para as ideias sensíveis do que rechaçá-las?

É necessário justificar essa gui-

nada do §10 da “Segunda meditação” para a abordagem da crença acerca das coisas corpóreas. A nova jornada ao exame do sensível, que, de certo modo, poderia sugerir algum rompimento com o fio condutor proposto pelo exame do *cogito*, considera uma história da existência humana pré-meditativa. A experiência do sensível não foi, de nenhuma maneira, extraída ou abandonada completa ou definitivamente, na própria descoberta e enunciação do *cogito*. No entanto, a indubitabilidade do *ego* revelou-se uma exceção à dúvida que rompeu, por um lado, com essa compreensão de mundo pré-meditativa. Por outro lado, o sensível, agora absorvido pela interioridade do *ego*, continua presente em toda sua vivacidade, reivindicando seu espaço e emergindo em vários momentos da “Segunda meditação”. Esse saber, desde sempre aí, ou presente, confronta a verdade do *cogito* e como que o desafia, aparecendo à consciência como um tipo de pensamento muito nítido e vivaz. Essa espontaneidade do sensível, marca do pensar irrefletido, ou melhor, natural, manifesta uma oposição na qual o *ego* necessariamente esbarra.

Como podemos claramente ob-

servar, a noção de aparecimento ou de presença de um objeto é um dos temas principais da crítica cartesiana ao sensualismo, e esta prosseguirá a partir das crenças nas coisas corpóreas no §10. Enquanto *ego*, se estou centrado em realizar uma inspeção do espírito, isto é, de minha própria alma, por que então sou propenso a crer que as coisas corpóreas sejam conhecidas mais distintamente do que toda outra coisa? Sigamos discutindo a questão, a partir das palavras do filósofo:

Mas não me posso impedir de crer que as coisas corpóreas, cujas imagens se formam pelo meu pensamento, e que se apresentam aos sentidos, sejam mais distintamente conhecidas do que essa não sei que parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação [...] Mas vejo bem o que seja: meu espírito apraz-se em extraviar-se e não pode ainda conter-se nos justos limites da verdade. Soltemos-lhe pois, ainda uma vez, as rédeas a fim de que, vindo, em seguida, a libertar-se delas suave e oportunamente, possamos mais facilmente dominá-lo e conduzi-lo.

(AT, IX-1, p. 23; Obras escolhidas, 2010, p. 146 – *grifo nosso*)²

Antes da crítica metafísica, as coisas sensíveis ou corporais eram consideradas como verdadeiras, ou dadas, independentemente da relação do sujeito percipiente e do objeto percebido. Os chamados prejuízos da infância, ou hábitos da vida comum, eram relacionados ao ato cotidiano de atribuir existência concreta para objetos que, talvez, não sejam existentes tal como eram considerados. Segundo Descartes, é imprescindível fazer um teste crítico que examine o sujeito que apreende esse mundo, a relação desse sujeito com as coisas ditas exteriores e, por fim, a realidade própria dos objetos a serem percebidos. Isso porque os três elementos dessa relação eram confundidos uns pelos outros. Reflitamos, porém, sobre o que, então, se exige para determinar o sentido da relação. Tanto o sujeito quanto o objeto

eram suscetíveis de confusão, isso já sabemos. No entanto, o que particularmente caracteriza essa confusão que prende nossa visão de mundo a preconceitos tão infiltrados em nossos hábitos?

Para dar luz a essa questão, podemos voltar-nos para o fim da primeira parte dos *Princípios*, onde Descartes apresenta o que seriam as quatro principais causas de nossos erros. Em suma, a primeira e principal é apresentada pelo filósofo no artigo I, LXXI³, e refere-se aos preconceitos da infância. A segunda, artigo I, LXXII⁴, é que não conseguimos esquecer esses preconceitos; a terceira, artigo I, LXIII⁵, é que “nos fatigamos quando prestamos atenção aos objetos que não estão presentes aos sentidos; e que estamos, assim, acostumados a julgá-los não a partir da percepção presente, mas a partir da opinião preconcebida”, e a quarta causa, artigo I, LXXIV⁶, consiste em que “ligamos os nossos pensamentos a pa-

²As citações das obras de Descartes serão padronizadas da seguinte forma: Nas edições em língua original, latim ou francês, não mencionaremos o nome do autor. Edição “AT” - Adam e Tannery - em primeiro lugar as letras “AT”, seguido do número do volume e das páginas correspondentes. Edição “O. L.” - Gallimard, *Oeuvres et Lettres*, de André Bridoux - em primeiro lugar as letras “O. L.”, seguido do ano e das páginas correspondentes. Quando utilizadas referências de edições traduzidas, nestas colocaremos o nome do autor, para diferenciar das edições precedentes. Todas estas edições estão nas *Referências Bibliográficas*.

³ AT, IX-2, p. 58-59; *Princípios*, I, LXXI, 2007, p. 55.

⁴ AT, IX-2, p. 59-60; *Princípios*, 2007, p. 55-56.

⁵ AT, IX-2, p. 60; *Princípios*, 2007, p. 56.

⁶ AT, IX-2, p. 60-61; *Princípios*, 2007, p. 56-57.

lavras que não os exprimem com exatidão”. Essas quatro fontes de erros são vistas a partir da analogia exposta na primeira.

A infância significaria o processo de instauração do domínio das opiniões sensualistas mal fundadas. A vida de um homem seria a reificação desses prejuízos, sem haver um critério válido ou suficiente para que os hábitos da infância fossem superados. Atribuíamos existência real e concreta a realidades que, talvez, sejam fictícias. Em verdade, fomos acostumados desde sempre a “tocar as coisas exteriores”, e, a partir desse contato, a considerar que aí está a fonte de todos os nossos conhecimentos. Não extirpamos as opiniões irrefletidas ou mal assentadas porque em nossos primeiros anos de vida a estreita ligação entre o espírito e o corpo era exercida por um domínio completo do corpo. A alma, em vez de ser a protagonista das ações perceptivas do pensar, estava viada em obedecer às informações confusas e obscuras que lhe apareciam. Sendo assim, ela não se preocupava em interpretar ou investigar se tais opiniões eram alheias

ou estranhas, mas as assimilava como suas ou como impostas pela própria natureza. É nesse sentido que o filósofo afirma ser necessário que “liberemos a alma do embrião da servidão de seu corpo para a tornar imediatamente capaz de tudo conceber”⁷. Na verdade, dizendo metaforicamente, não havia alma, porque a experiência psicológica era de a alma e o corpo encontrarem-se mesclados e fundidos sem que houvesse o reconhecimento de suas respectivas naturezas. O pior da situação é que a alma, ao não se reconhecer, operava de forma a confundir-se com as operações e as informações do corpo. Nessa situação, o espírito:

[...] só considerava outros objetos na medida em que eram úteis ao corpo, em que estava imerso, julgava que havia mais ou menos realidade em cada objeto conforme as impressões que causavam no corpo e lhe parecessem mais ou menos fortes. Daí emergiu a crença de que havia mais substância ou corpo nas pedras e nos metais do que no ar ou na água, porque o espírito percebia

⁷ AT, III, p. 424; *Carta a Hyperaspistes*, Agosto de 1641.

neles mais dureza e peso. [...] E como as estrelas não a faziam sentir mais luz do que a chama que brota de uma tocha, supúnhamos que cada estrela não era maior do que a chama de uma tocha. Novamente, como o espírito ainda não observava que a terra girava em torno do seu eixo, e que sua superfície era curva como a de um globo, estava por isso mais disposto a julgar que a terra era imóvel e que sua superfície era plana. E nosso espírito foi imbuído desde nossa infância de mil outros preconceitos do mesmo tipo que em nossa juventude esquecemos que os aceitamos sem suficiente exame, e os admitimos como dotados da mais alta verdade e clareza, como se os tivéssemos conhecido por meio dos sentidos, ou que foram implantados em nós pela natureza. (AT, IX-2, p. 58-59; Princípios, I, LXXI, 2007, p. 55)

É, pois, nesse contexto, que a visão sensualista, ou “verdade do senso comum”, pôde manter-se inabalável, ameaçando o exame da metafísica. Retratando os limites da ciência e da filosofia de sua época, a passagem citada

acima mostra que o sensualismo pré-crítico, baseado no domínio do corpo, além de manter um indiscernível desarranjo substancial, também se mistura e se vale de todos os âmbitos aos quais ele consegue acesso, seja na ciência natural, na astronomia, na metafísica, na ética etc.

Essa “infância” é ampliada e abarcaria, como uma referência, a própria confusão filosófico-científica, a qual seria incapaz de distinguir e separar, segundo a ordem do conhecer, o sujeito percipiente dos prejuízos sensualistas.

Fazer frente a esse sensualismo pré-crítico não equivale, contudo, a realizar uma desqualificação das coisas sensíveis. Se o *ego* como que esbarra continuamente na força de certa inclinação a tratar as coisas sensíveis como verdadeiras, essa oposição não pode ser derrubada simplesmente ao atribuir de uma opacidade aos sentidos como que antagônica à transparência da consciência-de-si. É necessário ultrapassar o modo vulgar de tratar o sensível, como também é fundamental não fazer a crítica ao sensível como se fosse uma região ontológica inferior. Com outras palavras, cabe realizar a crítica meta-

física substituindo de maneira sistemática uma oposição que ganhou longa tradição entre “reino do sensível” e “reino do inteligível”.

Essa prova crítica, que retoma a suspensão do juízo da “Primeira meditação” e descobre a existência de um ente que escapa à dúvida metafísica, jamais incidiria numa negação completa e final da veracidade dos dados sensíveis. Ao contrário, a investigação traz à tona a profunda exigência por estabelecer as bases desse âmbito do conhecimento em seu nível mais elementar. Em certo sentido, o sensível sempre esteve presente, mesmo que a aquisição da experiência sensível estivesse ligada a um modo irrefletido ou espontâneo de julgar os objetos que aparecem deste ou daquele modo na experiência cotidiana. Uma prova da permanência do sensível é sua manifestação no autoexame que o *ego* realiza.

Se, por um lado, a obscuridade e a confusão são marcas dos limites dos julgamentos de identidade que fazemos acerca dos objetos sensíveis⁸, por outro, as coisas corpó-

reas como que se impõem ao eu pensante, de forma que esse aparecer é um dado irrecusável. O aparecer do sensível, evidentemente, jamais foi questionado pelo filósofo. No entanto, há uma “parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação”. Ora, essa presença dos objetos sensíveis, ao mesmo tempo, parece confundir-se com o que sou enquanto eu pensante, pois os primeiros são como modos do meu pensar e estão de fato em mim. Mas o que, efetivamente, faz com que essa parte que parece não se apresentar à imaginação e que reconheci ser impossível separá-la do que sou, na medida em que penso que sou, ilustra a consciência imediata do *ego* que é distinta da consciência das coisas sensíveis?

Com vistas a responder essa questão, é fundamental que o *ego cogitans* identifique e explicita a base da confusão instaurada entre os objetos ditos sensíveis, a transparência da consciência-de-si, bem como em que o âmbito da consciência se distingue da faculdade

⁸ “Mas, a fim de podermos distinguir o que é claro em nossas sensações daquilo que é obscuro, devemos observar com muita cautela que possuímos um conhecimento claro e distinto da dor, da cor e outras coisas dessa sorte quando as consideramos simplesmente como sensações ou pensamentos; mas, quando as julgamos como certas coisas que subsistem fora de nosso espírito, somos plenamente incapazes de formar qualquer concepção delas” (AT, IX-2, p. 60-61; *Princípios*, I, LXVIII, 2007, p. 52-53).

imaginativa que retorna pela força do hábito.

Voltemos, pois, ao que são os dados sensíveis na “Segunda meditação”. Ainda que obscuros e confusos, eles mesmos são, dizendo de modo redundante, “dados”, isto é, os dados sensíveis não enganam, pois simplesmente estão aí e são o que são. Eles indicam ou se referem a elementos de uma suposta realidade que neste momento está suspensa pela hipótese do grande enganador. Lembremos que no início do §4 da “Segunda meditação”, as coisas ditas exteriores eram descritas como ligadas ao corpo e aos sentidos do sujeito meditador, enquanto a abertura para a possibilidade da descoberta do *cogito* faz frente ao âmbito posto em xeque pelo grande enganador.⁹ Mas, agora tratadas como modos do pensar, as ideias sensíveis são dadas e manifestas no interior da consciência, e nisso não há problema algum. Mas há certa opinião sobre elas que deve ser superada pela crítica metafísica. Essa opinião se pauta

por um equívoco do espírito e não dos próprios dados sensíveis. É o espírito que sempre as considerou como signos imediatos que manifestariam de forma indubitável a realidade das coisas tais como elas são, independentemente da natureza daquele que está a percebê-las.

Uma importante lição da “Segunda meditação” é que, em si mesmas, as ideias sensíveis não enganam e, mesmo, ao seu modo são “mais distintas do que qualquer uma daquelas que eu podia simular meditando”¹⁰. Já o entendimento¹¹, ele mesmo opera concebendo as ideias dos objetos percebidos, mas sem afirmá-los ou negá-los. Por sua vez, o erro do juízo pertence à faculdade da vontade e não aos sentidos. Assim sendo, ainda que esteja pouco atento e perceba determinado objeto sem a devida atenção, o entendimento é incapaz de errar se a faculdade da vontade não realizar o ato de assentir (julgar). Não havendo, por um lado, uma ideia clara e distinta do objeto em questão, e, por outro, não re-

⁹ “Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles?” (AT, IX-1, p. 19; *Obras escolhidas*, 2010, p. 142).

¹⁰ AT, IX-1, p. 60; *Obras escolhidas*, 2010, p. 190.

¹¹ Nos *Princípios* I, 32, diz o filósofo que próprio do *entendimento* é o “aperceber”; AT, IX-1, p. 39.

conhecendo o limite da percepção concebida, o erro é próprio do poder de escolher que existe em mim, isto é, de meu livre-arbítrio.¹²

Como o erro não está nas próprias coisas sensíveis, mas a visão pré-crítica errava ao considerar que as coisas corpóreas, ou sensíveis, são em si mesmas portadoras da verdade, nota-se que o propósito de Descartes é mostrar que jamais houve um devido exame da instância primeira, aquela do *ego cogitans*.

Ora, o exame do sujeito pelo sujeito, tratado como essa luz que faz ver, pela qual é manifesta a própria razão humana, nota que há uma força do hábito que lhe instiga a crer que os sentidos são os portadores definitivos da verdade. Como que cindido entre duas forças antagônicas, entre a verdade de si mesmo e a força do hábito, esta oposição é tratada de uma maneira um tanto quanto peculiar, pois o eu pensante cede momentaneamente o passo, mais uma vez, à crença na validade dos sentidos. Isso, no entanto, implica que, em vez de rechaçar os sentidos, há que

permitir que o espírito seja um instrumento da verdade pela qual poderá ser manifesta significativamente, em momento apropriado, a coisa sensível ela mesma. Assim, se o espírito do sujeito meditador “apraz-se em extraviar-se e não pode ainda conter-se nos justos limites da verdade”¹³, como as crenças que estão presas voltam comumente, mais uma vez cabe ao *ego cogitans*, soltar as rédeas para que haja uma investigação dessas opiniões.

Exame do pedaço de cera: qual é o critério da percepção de uma coisa como coisa?

No §11 é escolhida uma crença comum. Mas sua importância é capital, pois ela está entre as que estão mais arraigadas no espírito. É assim que o §10 se volta à força e vivacidade das imagens que vêm ao espírito por meio dos dados sensíveis, e prepara a passagem para o exame do pedaço de cera. Por sua vez, o §11 trata, por um lado, das “coisas mais comuns e que acreditamos compreender mais distinta-

¹² AT, IX, p. 45; *Obras escolhidas*, 2010, p. 172.

¹³ AT, IX-1, p. 21; *Obras escolhidas*, 2010, p. 146.

mente, a saber, os corpos que tocamos e vemos”. No entanto, por outro, não pretende “falar dos corpos em geral, pois essas noções gerais são ordinariamente mais confusas, porém de qualquer corpo em particular”¹⁴.

Ao apresentar um exemplo que coloque em evidência o problema da percepção do múltiplo dos dados sensíveis em uma determinada intuição, ao tratar de qualquer corpo em particular, segundo um fio condutor comum (o exemplo do pedaço de cera), as condições da representação das coisas sensíveis serão ali questionadas em bloco. Isso para que seja colocada em xeque a autonomia do sensível em relação ao sujeito percipiente sob outro ponto de vista que aquele restrito ao saber sensível. Conforme explica o filósofo:

Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza são patentes; é duro, é

frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. (AT, IX-1, p. 23; Obras escolhidas, 2010, p. 147)

As particularidades de um objeto (a cera) são apresentadas. No entanto, ao fim do parágrafo, o filósofo afirma que “todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontram-se neste”¹⁵.

O que surpreende é que, primeiramente, no §11, emerge certa permanência que situa a condição do conhecimento distinto da cera no próprio objeto. Mas, depois, no início do §12, certa desconfiança em relação a essa afirmação é exposta como um segundo momento da investigação da cera. Como bem explica Descartes:

Mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se evanesce, sua cor se modifica: sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele se torna líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá. (AT, IX-1, p. 23; Obras escolhidas, 2010, p. 147)

¹⁴ Cf. AT, IX-1, p. 23; *Obras escolhidas*, 2010, p. 147.

¹⁵ AT, IX-1, p. 23; *Obras escolhidas*, 2010, p. 147 – grifo nosso.

A cera modifica-se, pois, ao ser lançada ao fogo, suas qualidades foram alteradas. Por fim, na sequência, mais uma vez retorna uma remanescência da cera que parece distinta, ou não relacionada, aos objetos sensíveis que constituíam a primeira observação que tivemos da cera. Eis o que diz o filósofo, vejamos:

A mesma [cera] permanece após essa modificação? Cumpre confessar que permanece: e ninguém o pode negar. O que é, pois, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição encontram-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece [...] Mas o que será, falando precisamente, que eu imagino quando a concebo dessa maneira? Consideremos atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável. (AT, IX-1, p. 23; Obras

escolhidas, 2010, p. 147 – grifo nosso)

Caso a cera não permanecesse, instaurar-se-ia um puro vir a ser, visto que os dados recebidos pelos sentidos, suas informações, não explicitam, por si mesmos, que a cera permanece constante em um sentido capital. Mas o que permanece, de toda forma, contrapõe-se a todas as informações ali dadas ou manifestas sensivelmente?

Estar aí, e, logo depois, não estar mais, em relação a determinados objetos ou propriedades sensíveis, é tudo o que percebo sensivelmente na constatação que faço do pedaço de cera após este passar por um suposto processo de modificação. Mas como ocorre a passagem das propriedades sensíveis para este algo de *extenso, flexível e mutável*?

Pelos sentidos, a permanência da cera é confusa e obscura, pois a mudança ali exposta simplesmente indica, em primeiro lugar, presenças, e, depois, ausências daqueles mesmos objetos ou propriedades sensíveis. Dizendo “sensivelmente”, a primeira constatação da presença da cera não me indica a razão da permanência de

“*algo de extenso, flexível e mutável*”. Por fim, uma única presença aparece e permanece, e esta última, por sua vez, pode ou não estar ligada à presença e ausência dos objetos sensíveis anteriormente observados. Nota-se, no caso, que sei que ela permanece; contudo, como sei que esse algo permanece? Ora, se sei que a cera não se esvai e que “*nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável*”, por que o sei? Em relação ao pensamento que emerge como uma conclusão: “sei que algo permanece...”, a não suposição do sujeito do pensar leva à conclusão drástica de que não haveria como ser equacionada ou manifesta a permanência da cera.

O múltiplo dos dados sensíveis, manifestos no caso da cera, não emerge para o *ego* através de um vir a ser constante e disperso de dados ou sinais. Há uma ação perceptiva na qual a cera é percebida e suposta na ordem da duração e do ser. Logo, para serem explicitados significativamente, isto é, pensados ou inteligidos, os dados sensíveis requerem ou exigem a interpretação de um sujeito que os situe em uma dada situação epistêmica. Afastar a imaginação do conhecimento do pedaço de cera, ao

menos quanto à problemática da remanescência da percepção sensível, é o que o filósofo faz ao fim do §12. Eis o que afirma textualmente Descartes:

Ora, que é isto: flexível e mutável? Não é que eu imagino que esta cera sendo redonda será capaz de ser quadrada, e de passar do quadrado para uma figura triangular? Não, certamente, não é por isto que a concebo capaz de receber uma infinidade de semelhantes mudanças, e eu não poderia, contudo, percorrer esta infinidade pela minha imaginação, e, por consequência, esta concepção que eu tenho da cera não se forma pela faculdade de imaginar. (AT, IX-1, p. 23; *Obras escolhidas*, 2010, p. 147)

A subsistência da cera, no momento em que é “despida de suas vestimentas”, indica uma determinada situação-limite. Nesta, a análise de um objeto sensível mostra que de uma conclusão excepcional, a permanência da cera, é extraída outra consideração fundamental que remete à natureza do eu pensante: que a cera é descoberta e intuída somente por uma

percepção do intelecto. Esse é o caso, considerando que o §13 mostra que a inspeção mental é própria do entendimento, como capacidade de conceber¹⁶; e, depois, essa afirmação é reiterada em forma de conclusão no §14, visto que, ao distinguir a cera de suas formas exteriores, “como se a tivesse despido de suas vestimentas [...] não a posso conceber dessa forma sem um espírito humano”¹⁷.

Surpreendentemente, o conceito de corpo está parcialmente presente no exame da cera. Isso porque, embora a existência desse “algo” ainda não tenha sido provada, e, portanto, permaneça desconhecido como “coisa”, esse mesmo “algo” pode sim ser lançado como objeto de um exame hipotético. No caso, abre-se essa possibilidade apenas porque o exame hipotético é considerado pertinente para elucidar ou colaborar na investigação específica do objeto conhecido, no caso, o *ego cogitans*. Note-se que a investigação e suas hipóteses, por sua vez, devem ser justificadas pelo mé-

todo ou pela ordem proposta. Ora, como vimos no §10, o problema é que o exame da natureza do espírito parece sofrer uma resistência, de forma que, através da faculdade da imaginação, o *ego* levanta a hipótese de as coisas corpóreas serem distintas.¹⁸

Diante dessa resistência, o conceito de corpo ali abordado é um complemento fundamental para o aprofundamento do conhecimento do espírito, e não da essência do corpo, visto que na “Segunda meditação” ainda não existem corpos. Esse procedimento metódico, para Descartes, não teria nada de aberrante ou problemático, visto ser validado por uma das bases do método analítico. Nas palavras do filósofo:

Nas Meditações, eu supus algumas coisas que ainda não conhecia, mas não significa que elas nada sejam; sendo o modo de escrever analítico, que sigo, que permite algumas vezes explorar alguns fatos [...] os quais em seguida serão refutados. (AT, VII,

¹⁶ *Sed solius mentis inspectio* – AT, VII, p. 31.

¹⁷ AT, IX-1, p. 25; *Obras escolhidas*, 2010, p. 149.

¹⁸ Mas não me posso impedir de crer que as coisas corpóreas, cujas imagens se formam pelo meu pensamento, e que se apresentam aos sentidos, sejam mais distintamente conhecidas do que essa não sei que parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação (AT, IX-1, p. 23; *Obras escolhidas*, 2010, p. 146).

p. 249)

O exame da cera extrai uma conclusão que é reiteradamente exposta no decorrer da “Segunda meditação”, porém a partir de uma espécie de prova da remanescência de algo que é concebido e interpretado pelo espírito humano, de modo a diferenciar essa concepção das atividades sensitiva (corpórea) e imaginativa¹⁹. Por ora, mesmo que nesse momento das *Meditações* ainda não tenhamos os esclarecimentos da teoria da ideia e da representação da “Terceira meditação”, e os resultados da distinção real e da união substancial da “Sexta meditação”, já se opera, no caso da cera, um critério indicando o caráter preponderante da inteligência em relação aos sentidos e a imaginação. Aqui já está marcado que a natureza da inteligência é a de agir ou operar de modo distinto do que ocorre com as outras faculdades ditas contingentes.

Essa preeminência é validada pelo fato de que não me descobri como uma *res cogitans* pela imagi-

nação ou pelos sentidos, visto que não foi ao contemplar qualquer imagem que tomei consciência do que sou. Nas “Respostas às quintas objeções”, o filósofo explica que “as faculdades de entender e imaginar não só diferem quanto ao mais e ao menos, mas também se distinguem entre si como duas maneiras de agir totalmente diferentes; porque na intelecção o espírito só se serve de si mesmo, ao passo que na imaginação contempla alguma forma corpórea”²⁰. Por outro lado, há complementaridade entre as faculdades dos sentidos e da imaginação em relação à primazia do entendimento, pois convém lembrar o artigo I, 32 dos *Princípios*, no qual o filósofo afirma que “sentir, imaginar, e mesmo conceber as coisas puramente inteligíveis, não são mais do que modos diferentes de aperceber”²¹. No entanto, essa relação sempre remete ao espírito como força significativa, visto que o entendimento é o único capaz de se servir somente dele mesmo e entender, e mesmo na ação imaginativa sempre é indicado algum ob-

¹⁹ “Essa concepção que tenho da cera não se realiza através da minha faculdade de imaginar” (AT, IX-1, p. 24; *Obras escolhidas*, 2010, p. 148).

²⁰ AT, VII, p. 385; *Obras filosóficas*, 1945, p. 323.

²¹ AT, IX-1, p. 39.

jeto ou alguma forma corpórea que remete ao poder de aperceber e significar. O intelecto é quem percebe e quem conhece, e não os sentidos ou a imaginação. Para usar as palavras de Descartes:

Não vejo nenhuma dificuldade em entender que as faculdades de imaginar e de sentir pertencem à alma, visto que estas são espécies de pensamentos; e, contudo, pertencem à alma na medida em que ela está unida ao corpo, uma vez que são modos de pensamentos, sem os quais podemos conceber a alma toda pura. (AT, III, p. 385; “Carta a Gibeuf”, 19-1-1642)

Na “Sexta meditação”, o filósofo é claro ao mostrar que a imaginação não é necessária à natureza ou essência do espírito:

[...] esta virtude de imaginar que existe em mim, na medida em que difere do poder de conceber, não é de modo algum necessária à minha natureza ou à minha essência, isto é, à essência de meu espírito; pois ainda que

não a possuísse de modo algum, está fora de dúvida que eu permanecerá sempre o mesmo que sou atualmente: donde me parece que se pode concluir que ela depende de algo que difere de meu espírito. (AT, IX-1, p. 58; Obras escolhidas, 2010, p. 188)

Descartes não deixa de considerar que o intelecto pode ser auxiliado pela faculdade da imaginação, tal que ambos possam agir conjuntamente. No entanto, isso não limita a ação intelectual a ter necessariamente que recorrer à imaginação para que suas operações possam ser desencadeadas. Ora, também não é o caso de tomarmos a faculdade da imaginação pela dos sentidos, pois ambas também se distinguem. Esta última, por sua vez, manifesta certos dados ou signos que proveem das impressões que as coisas sensíveis lançam aos nossos órgãos de sentidos. Já a imaginação se remete à matemática, ou às figuras da geometria, que, sendo em si mesmas diferentes das coisas ditas exteriores, após a descoberta da *res extensa* na “Sexta me-

²² Como é evidente, as coisas ditas exteriores ainda estão suspensas pela hipótese do grande enganador. No entanto, fazemos essas observações de forma pontual, para melhor explorarmos e compreendermos o caso da cera.

ditação”, são naturezas imutáveis e verdadeiras.²² Embora essas faculdades sejam contingentes, ou melhor, auxiliares, isso não as torna dispensáveis. O que Descartes está querendo dizer é que a capacidade de subsistir, sendo puramente intelectual, pode ser afastada dos sentidos e da imaginação. Não obstante, para viver e pensar, sempre nos valem de todos os instrumentos disponíveis, até porque, se as matemáticas e a geometria são fundamentais à física racional, as coisas ditas exteriores não seriam menos importantes, pois um homem posto no mundo da cotidianidade jamais é um puro espírito, tal como se a alma fosse o piloto e o corpo o seu navio.

Assim sendo, seria desastroso que o filósofo fizesse uma crítica tão radical e definitiva ao ponto de destituir a importância epistemológica e ontológica das duas faculdades auxiliares. De todo modo, na crítica metafísica, aí sim, é por meio da capacidade intelectual de subsistir independentemente de toda e qualquer referência à corporeidade que o *ego* alcançou esse conhecimento de si mesmo como *res cogitans*. Caso nos voltemos para esse ponto específico, por ele com-

preendemos por que em determinados momentos de sua obra o filósofo exalta a independência ou a capacidade de subsistência do espírito. Por conseguinte, enquanto sujeito abstrato, essa essência ou natureza é a de ser uma pura inteligência, tal que os sentidos e a imaginação são contingentes, isso não quer dizer que é possível ou necessário realizar uma exclusão completa e total da imaginação e dos sentidos. Quanto ao ponto, a interpretação gueroultiana é esclarecedora e permanece fiel ao texto cartesiano:

[...] a imaginação e as sensações são percebidas diretamente em meu espírito como pensamentos, enquanto o corpo é exterior ao espírito e me é desconhecido. Imaginação e sentidos devem, portanto, relacionar-se à alma na medida em que não podem ser compreendidos sem ela. Eles não podem, pois, ser excluídos dela como o corpo dela está excluído; mas, sendo estranhos à sua natureza, só podem se relacionar a ela a título de propriedades contingentes, ao menos por isto pelo qual eles diferem da inteligência. Eles são os modos de

minha alma, e há entre eles e ela uma diferença apenas modal. (GUEROUT, 1968, p. 67)

Não é sem razão que, na “Segunda meditação”, a análise do pedaço de cera é um exame de uma crença comum. Com efeito, nessa análise não ocorre uma investigação da natureza da *res extensa* como se ali já estivesse sendo apresentada definitivamente mais uma verdade da metafísica, ainda que, como já afirmamos, haja uma problematização do conceito de corpo ou natureza corpórea, conforme o filósofo expõe no “Resumo das meditações”.²³ Isso porque o termo substância indica um sujeito existente que é independente, já a abordagem da cera não se separa da constatação de que é o pensamento que a vê ou que a toca.

Embora a relação alma-corpo constitua um dos problemas discutidos no desvelar das seis meditações, já podemos assinalar, a título ilustrativo e não segundo a ordem das razões, que tratar do conhecimento do intelecto exige que o sentir seja diferenciado em dois âm-

bitos, um claro e distinto, e outro obscuro e confuso. Conforme diz o filósofo nos *Princípios da filosofia*:

[...] a fim de podermos distinguir o que é claro em nossas sensações daquilo que é obscuro, devemos observar com muita cautela que possuímos um conhecimento claro e distinto da dor, da cor e outras coisas dessa sorte quando as consideramos simplesmente como sensações ou pensamentos; mas, quando as julgamos como certas coisas que subsistem fora do nosso espírito, somos plenamente incapazes de formar qualquer concepção delas. (AT, IX-2, p. 56; *Princípios*, 2007, I, LXVIII, p. 52)

No primeiro plano, sensações e pensamentos coincidem, enquanto no segundo, o sentir é um dado do corpo que, talvez, não exista fora do nosso espírito, nada mais podendo ser que o produto de determinada reação psicofísica da relação alma-corpo. Antes de sabermos o que é o âmbito de nosso

²³ Explicando o plano da “Segunda meditação”, diz o filósofo: “[...] cumpre ter uma concepção distinta da natureza corpórea, a qual se forma em parte nesta segunda, parte na quinta e na sexta Meditações” (AT, IX-1, p. 10; *Obras escolhidas*, 2010, p. 131 – grifo nosso).

conhecimento dito obscuro, contém explicitarmos o outro, aquele claro e distinto, pelo qual sensações e pensamentos coincidem. Eis um dos propósitos da teoria da alma racional da “Segunda meditação”. Para tanto, como vimos, o domínio da sensação sobre a razão é atacado em sua raiz. Ora, se quem sente é a alma e não o corpo, todo e qualquer conhecimento parte da percepção da alma e não mais do sensível. Os atos de pensar, ou as ações perceptivas do espírito, não possuem sua razão de ser por uma junção desregrada. É o eu pensante quem acessa ou representa seus atos como modos do pensar. Nesse caso, o exame do pedaço de cera expõe o tratamento de uma crença pondo a autonomia do sensível em xeque. Isso posto, percebe-se que, ao estabelecer a ruptura com o apego pré-crítico, a investigação da cera colabora de maneira decisiva para que o exame do espírito explicita a natureza do sujeito conhecedor.

Como bem explica Guenancia,

“a cera não pode ser considerada como substância, pois esse termo indica uma existência independente, então que a análise cartesiana não sai um único instante do «pensamento de ver» que não pode atestar senão a existência daquele que pensa ver ou tocar a cera” (1998, p. 57-58). Em verdade, entre todos os modos do conhecer no âmbito da finitude, seja sensível ou inteligível, é necessário o *ego cogitans* como o fundamento racional da compreensão. Com efeito, “não percebemos nenhum objeto tal como é apenas pelos sentidos (mas apenas a nossa razão exercida sobre os objetos sensíveis)”²⁴. Sendo assim, o conhecimento da cera não se refere ao múltiplo dos dados sensíveis sem ter em vista o sujeito percipiente. O exame da cera mantém o espírito atento em expor a natureza da própria percepção, isto é, do conhecimento intelectual, e indiretamente refuta o suposto empirismo grosseiro manifesto por aquela posição pré-crítica.

²⁴ AT, IX-2, p. 60; *Princípios*, I, LXXIII, p. 56.

Referências bibliográficas

- DESCARTES, R. *Œuvres* (AT). Charles Adam et Paul Tannery (Org.). Paris: Vrin, 1973-8. 11 vol.
- _____. *Œuvres et lettres* (O.L.). André Bridoux (Org.). Bélgica: Gallimard, 1953.
- _____. *Œuvres philosophiques de Descartes* (O.P.D.). Ferdinand Alquié (Org.). Paris: Vrin, 1967. 3 vol.
- _____. *Obras escolhidas*. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.). Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr. et al. São Paulo: Perspectiva, 2010. (Textos, 24)
- _____. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Edição bilíngue em latim e português. Campinas, SP: Unicamp, 2004. (Multilíngues de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I)
- _____. *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem*. Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti; Marisa Carneiro de Oliveira; Franco Donatelli. Edição bilíngue em francês e português. Campinas, SP: Unicamp, 2009. (Multilíngues de Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana II)
- _____. *Obras filosóficas: Objeciones e Los principios de la filosofía*. Introdução de Étienne Gilson. Versão espanhola de Manuel de La Revilla. Buenos Aires: El Ateneu, 1945.
- _____. *Princípios da filosofia*. Tradução de Ana Cotrim; Eloísa da Graça Burati. 2. ed. São Paulo: Rideel, 2007. (Biblioteca Clássica)
- _____. *Regras para a direção do espírito*. Tradução de João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.
- GUENANCIA, P. *Descartes*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- _____. Le corps peut-il être un sujet? In: *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- _____. *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. França: Éditions Gallimard, 1998.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968. 2 v.

HAMELIN, Octave. *El sistema de Descartes*. Tradução de Amalia Haydée Raggio. Buenos Aires: Losada, 1949.

Fundamentos da Lógica Extensional em Kant e seu Significado para a Lógica Formal

Foundations of Extensional Logic in Kant and its meaning to Formal Logic

Tiago Tranjan*

Resumo: A distinção entre lógica formal e lógica transcendental é uma das maiores conquistas da filosofia crítica de Kant. Por meio de uma análise detalhada da teoria kantiana do conceito, particularmente em seus aspectos formais, o presente artigo visa articular uma maneira pouco usual, mas bastante fecunda, de compreender essa distinção. O caminho percorrido permitirá jogar luz, também, sobre outro tema de grande importância para a lógica: a noção de extensionalidade.

Palavras chave: Lógica kantiana. lógica transcendental. lógica formal. extensionalidade.

Abstract: The distinction between formal and transcendental logic is one of the greatest achievements of Kant's critical philosophy. By means of a detailed analysis of Kant's concept theory, with special attention to its formal aspects, this paper endeavours to articulate an unusual, though extremely fecund way of understanding this distinction. Our investigation will also shed light over another very important theme for logic: the notion of extensionality.

Key words: Kantian logic. transcendental logic. formal logic. extensionality.

Como compreender a distinção, como suposto por boa parte da tradição oferecida por Kant, entre lógica formal e lógica transcendental? Como compreender o significado da lógica formal, à luz dessa separação? Finalmente: é possível fundamentar adequadamente a ideia de uma lógica extensional, tal como suposto por boa parte da tradição contemporânea? A partir das questões acima, podemos extrair um relevante programa de pesquisa a respeito da lógica formal ou, mais precisamente, dos procedimentos lógico-formais em lógica. Mais uma vez, a cor-

*O autor é atualmente professor adjunto da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

reta compreensão do legado kantiano mostra-se decisiva para que consigamos ultrapassar o dogmatismo corrente também nessa disciplina, assumindo uma postura verdadeiramente crítica capaz de examinar as condições sob as quais qualquer formalismo pode tornar-se parte significativa do discurso.

Neste artigo, oferecemos uma proposta de leitura do legado lógico kantiano, tendo como horizonte as três questões indicadas. Esse é o fio condutor que percorreremos para esboçar certo quadro de impasses postos à lógica formal contemporânea.

1. O problema geral da referência

Em uma famosa carta a Marcus Hertz, escrita em 1773, Kant observa:

“Enquanto refletia sobre a parte teórica, (...) percebi que ainda me faltava algo essencial, algo que em meus extensos estudos metafísicos eu, assim como outros além de mim, havia sido incapaz de notar e que, na verdade, constitui a chave para todo o segredo da ainda hoje obscura metafísica. Eu me perguntei: qual é o fun-

*damento da relação de referência daquilo em nós que chamamos de ‘representação’ com o objeto?”*¹

O problema da referência fornece uma das questões centrais que guiará o pensamento de Kant até a filosofia crítica. O que está em jogo, como fica claro na citação acima, é o modo possível da relação entre uma representação, como algo que está no sujeito que representa, e o objeto representado, à medida justamente que toda representação é sempre representação de algo.

Na filosofia crítica, essa relação de referência será examinada por diferentes ângulos. Por um lado, Kant tenta estabelecer a *objetividade transcendental* da referência, ou seja, a possibilidade *a priori* que uma representação tem de alcançar algum objeto na experiência. O problema, porém, já não pode ser colocado em termos dogmáticos. Não se trata mais de buscar um acordo, ou sobreposição, entre a representação subjetiva e algum objeto externo a ela. Internalizada, a questão passa a fazer parte de uma crítica imanente da razão. Trata-se agora de encontrar o traço próprio às represen-

¹ [Kant, 1759-99]: págs. 129-130.

tações, por assim dizer interno a elas, que lhes permita representar – e o verbo mais preciso, aqui, talvez seja “constituir” – algo que se possa chamar, *a priori*, de “objeto”.

A questão que se coloca, nesse sentido, é: Quais as categorias necessárias por meio das quais, somente, é possível constituir (representar) uma “realidade”, ou seja, um mundo de objetos cognoscíveis? Essa investigação, que é a própria investigação transcendental, ultrapassa o âmbito puramente formal à medida que examina não apenas a forma do conhecimento, mas também seu *conteúdo*. Mais especificamente, a investigação transcendental volta-se a estabelecer certos conteúdos necessários à cognição discursiva, ou seja, à cognição conceitual de objetos. Volta-se, portanto, a examinar o problema da referência sob um enfoque que ultrapassa o meramente formal, para abranger aspectos materiais dessa referência.

Há, contudo, um segundo aspecto sob o qual Kant considera esse mesmo problema da referência, sem adentrar o terreno do transcendental. Trata-se aqui da investigação puramente formal a respeito da referência. A pergunta

passa a ser: Quais as características formais do conhecimento (dos juízos e dos conceitos) que lhe permitem referir-se a objetos? Para essa investigação, não é preciso indagar pelo conteúdo necessário do conceito objetivo (o conteúdo por meio do qual, somente, o objeto pode ser pensado como tal, e o conhecimento pode atingir algum grau de *validade* objetiva), mas tão-somente pela forma que permite ao conceito estabelecer uma relação de referência com objetos quaisquer (independentemente de conteúdos).

Vamos explorar um pouco esse tema, e ver como isso é feito em Kant.

2. Teoria formal do conceito em Kant

Representações, para Kant, são o produto de uma atividade do entendimento sobre uma multiplicidade dada (em particular, sobre a multiplicidade sensível). Essa atividade é sempre uma *síntese*: apreendemos a multiplicidade e, quase só por esse mesmo fato – devemos lembrar, aqui, da *síntese da apreensão* –, já a transformamos em algo novo, já a trazemos para o âmbito da nossa consciência, ou

seja, sintetizamo-la como representação. Eis porque toda representação contém uma multiplicidade, e eis também porque toda representação tem um objeto que lhe é próprio: pois o que se *apresenta* para a síntese é sempre uma multiplicidade, mas o que se *representa* já é, na medida mesma em que houve uma síntese, objeto.

Como se sabe, Kant apresenta toda uma hierarquia de representações. Não somente intuições (representações singulares) e conceitos (representações gerais) são representações. O que singulariza intuições e conceitos como representações é o fato de eles representarem objetos completamente determinados. Um objeto diz-se completamente determinado se, em relação a todo predicado, está determinado se ele convém ou não ao objeto. É de suma importância entender, neste ponto, que não são as intuições ou conceitos eles mesmos que são – como representações – completamente determinados. Completamente determinados são os objetos que eles representam². É precisamente nesse

ponto que reside a *objetividade* de intuições e conceitos como representações. Sensações são percepções não-objetivas, nesse sentido, não porque lhes careça totalmente um objeto, mas porque o objeto ou objetos a que se referem não são completamente determinados.

Consideremos um pouco mais de perto, agora, o conceito como representação geral. Qual sua forma lógica? A resposta de Kant é: a forma lógica do conceito é a generalidade. Nesse sentido, o conteúdo de uma intuição e de um conceito podem até coincidir; no entanto, a intuição é vista como a representação de um indivíduo, ao passo que o conceito representa uma classe de objetos. Isso porque a forma lógica de ambos difere: um conceito, por sua forma lógica, representa uma classe de objetos. Mas o quê, exatamente, isso quer dizer? E como isso é possível?

O sistema kantiano assume, como um de seus pontos centrais, a ideia de que o juízo tem uma pretensão de conhecimento objetivo. Conhecimento em sentido próprio ocorre somente no juízo,

²E nem importa, aqui, que esses objetos completamente determinados devam ser eles mesmos, segundo o princípio crítico, outras tantas representações; para Kant, não há mal algum em supor, como limite lógico, representações que sejam completamente determinadas (as “mögliche ganze Vorstellungen”).

porque somente no juízo é feita uma afirmação com pretensão de validade em relação a objetos. A objetividade dos juízos, portanto, diz respeito à sua capacidade de dizer alguma coisa relativa a um mundo de objetos. Essa capacidade significa duas coisas. Em primeiro lugar, significa que os conceitos ligados em um juízo categórico devem poder referir-se a objetos; mais especificamente, conceitos devem poder referir-se a classes de objetos possíveis. Em segundo lugar, significa que a própria relação entre conceitos é vista, no juízo categórico, como uma relação objetiva (fato esse expresso pela cópula “é”). Eis por que Kant afirma que o conceito, no juízo, é usado como *fundamento de conhecimento* (*Erkenntnisgrund*), ou seja, como fundamento da referência objetiva do juízo. Essa utilização do conceito como fundamento de conhecimento é justamente sua utilização como instrumento formal para a referência a objetos.

Para entender o que se passa, consideremos mais de perto as duas exigências mencionadas. A primeira delas, formulada em termos rigorosos, estabelece que conceitos, como representações, de-

vem possuir alguma característica que lhes permita referir-se a classes de objetos. Essa característica é, justamente, a forma lógica do conceito: sua generalidade. Trata-se de uma característica formal que corresponde ao exercício de certos atos do entendimento. Mais especificamente, há para Kant três atos lógicos que dão origem ao conceito quanto à sua forma: comparação, reflexão e abstração.

A comparação é o ato lógico que vê em diferentes objetos uma propriedade comum. A reflexão é o ato lógico no qual se gera a consciência de que uma representação refere-se a diferentes objetos, ou seja, é usada como fundamento de conhecimento. É pela reflexão, portanto, que diferentes representações completas de objetos são apreendidas em uma mesma consciência. Finalmente, a abstração é o reconhecimento de que os diversos objetos referidos possuem outras características que não aquela determinada pelo conceito. Tomados em seu conjunto, esses são os atos lógicos que dão origem, a partir de uma representação qualquer, a uma representação formalmente nova, usada como instrumento para a referência formal a

objetos: o conceito como representação geral.

Em resumo, podemos ver que o exercício de certos atos lógicos corresponde à construção de certa consciência ligada à representação: a consciência de que a representação pode ser usada como *instrumento formal* para referir-se a objetos, ou seja, pode (1) ter a forma da generalidade, (2) ser usada como fundamento de conhecimento, (3) ser um conceito (e o que importa, aqui, é a equivalência entre esses três aspectos).

Diante disso, torna-se simples entender a segunda exigência apontada acima para a objetividade dos juízos. Não apenas os conceitos permitem, por sua forma lógica, a referência a classes de objetos; também a relação estabelecida entre conceitos no juízo categórico é objetiva, na medida em que é uma relação entre as classes de objetos referidas pelos conceitos. Que “todo A é B”, agora, não é mais uma afirmação acerca do conteúdo dos conceitos A e B; esse juízo torna-se objetivo – diz alguma coisa a respeito do mundo objetivo – na medida em que afirma uma relação de inclusão, verificada no mundo, entre as

classes de objetos referidos mediante cada um dos conceitos envolvidos.

3. Lógica formal e lógica transcendental

A discussão interpretativa a respeito da relação que se estabelece, no sistema kantiano, entre lógica formal e lógica transcendental é quase tão antiga quanto o próprio sistema kantiano. Para nossos propósitos, é suficiente defender, nesse debate, a seguinte tese simples: a *forma lógica* do conceito não depende, quanto à sua origem e natureza, dos resultados da investigação transcendental.

Para fundamentar essa posição, devemos considerar a definição kantiana de lógica em seu sentido mais amplo: como ciência das leis do entendimento. O entendimento exerce uma atividade que, aliada à passividade sensível, permite a obtenção de conhecimento objetivo. Nesse fato está envolvida a idéia de que, considerada em seu resultado final, tal atividade consegue referir-se a objetos (por meio de conceitos) e, mais ainda, consegue dar-se objetos *a priori*.

Nesse sentido, de fato, o objeto possível, que constitui a referên-

cia de um conceito qualquer, só é obtido como uma ligação (*Verbindung*) da multiplicidade em geral, ou seja, por meio de uma síntese da multiplicidade em geral, atividade esta que deve ser compreendida sob o enfoque transcendental. Considerada em seu resultado final, portanto, a generalidade do conceito tem mesmo de remeter a uma classe de objetos revelados pela lógica transcendental. No entanto, também a generalidade do conceito resulta diretamente da maneira como se exerce a atividade do entendimento, no momento em que faz nascer o conceito quanto à forma. A generalidade é assim uma característica formal que diz respeito à maneira como o entendimento transforma analiticamente uma representação em conceito (e que envolve os três momentos descritos acima).

Pode-se compreender, assim, o aspecto independente e complementar que caracteriza, ao menos neste passo, a relação entre as duas lógicas. Ambas tratam das regras do entendimento, que conjuntamente operam para permitir o conhecimento objetivo. Essas regras, mais ainda, devem ser obtidas analiticamente do exame da natureza

do entendimento. No exame proposto por Kant, descobrem-se dois conjuntos de regras, a que chamamos formais e transcendentais. Segue dessa própria maneira de colocar o problema, porém, que um conjunto de regras não deriva de outro, pois ambos derivam da natureza do entendimento, e devem ser descobertos de um princípio mais alto, concernente à natureza do entendimento (esse princípio, de resto, é a unidade sintética da apercepção). Se considerarmos, assim, que ambos os conjuntos de regras desempenham, como regras do entendimento, uma função específica e indispensável à obtenção do conhecimento objetivo, então não será surpresa que o objeto possível, ao qual se liga o conceito em sua generalidade, seja necessariamente o resultado de um desses conjuntos de regras, capaz de estabelecer o *conteúdo* mínimo do conceito *a priori*. Mas isso, obviamente, não revela nenhuma relação de dependência entre as regras. E se é verdade que a lógica formal, sem a lógica transcendental, não consegue dar-se um objeto *a priori*, é igualmente verdade que a última, sem a primeira, não consegue resolver plenamente o pro-

blema da referência, pois seria incapaz de se estruturar em um sistema formal. A pergunta pela dependência, nesse sentido, mostra-se essencialmente mal-formulada.

Para resumir, podemos dizer que o resultado final da atividade do entendimento, quando opera por conceitos, é a referência a uma classe de objetos, pensados necessariamente segundo as categorias. Pode-se considerar essa atividade, como temos insistido, sob os dois aspectos distintos da referência. Sob o aspecto formal, o que importa é a generalidade do conceito, ou seja, a ligação a uma diversidade de objetos (referência formal); sob o aspecto transcendental, o que importa é a determinação das categorias, ou seja, do conteúdo mínimo de qualquer referência objetiva (objetividade transcendental da referência). E podemos adiantar: o aspecto transcendental do problema da referência, a que estamos chamando sua objetividade transcendental, diz respeito à aplicabilidade do sistema formal. Trata-se em geral de considerar como uma forma lógica – no caso, a do conceito – pode aplicar-se à realidade.

4. A lógica formal kantiana como lógica extensional

Mais célebre do que a carta a Hertz, com que começamos este artigo, é a passagem da Crítica da Razão Pura em que Kant comenta acerca do destino da lógica aristotélica. Completa e acabada, ela não poderia dar nenhum passo atrás, nem nenhum passo à frente. De fato, ao resolver o problema da referência formal a objetos do modo como descrevemos acima, Kant filia-se diretamente à tradição aristotélica. Sua lógica formal é uma lógica de classes. Contudo, ele oferece para essa tradição um fundamento novo, em certa medida oposto àquele que preside todo o pensamento do Estagirita.

Para Kant, qualquer questão relativa ao conteúdo dos conceitos é irrelevante quando se trata de examinar sua forma lógica, que é a generalidade. A forma da generalidade, como vimos, é obtida por meio de três atos do entendimento: comparação, reflexão e abstração. Esses três atos são absolutamente indiferentes ao conteúdo específico de um conceito. Central aqui é o ato da reflexão: a tomada de consciência de que certa representação

pode referir-se a diferentes objetos, cada um deles visto como completamente determinado. É assim que ela se torna uma representação geral (conceito), passível de ser usada como fundamento de conhecimento em um juízo capaz de falar de uma realidade objetiva. Como representação, o conceito é dado na consciência; mas como fundamento de conhecimento em um juízo, ele se refere a uma classe de objetos.

Opera-se aqui um salto: do conceito como representação geral para uma classe de objetos na realidade. Pelo ato da abstração, o conceito ignora (abstrai) os outros predicados que cada objeto possa ter, como objeto completamente determinado. Em outras palavras: o conceito é indiferente, por sua forma lógica, à completude do objeto.

Mas a questão, aqui, desdobra-se em um segundo plano. Não apenas o conceito, por sua forma lógica, refere-se sempre a uma classe de objetos. Abandonado nesse ponto, o tratamento do problema permaneceria incompleto. Essencial ainda é o fato de que o conceito é utilizado no juízo como fundamento de conhecimento. Isso sig-

nifica que toda a estrutura dos juízos – aí incluída a estrutura inferencial – articula-se diretamente segundo a estrutura de classes, tendo por base suas relações típicas, como continência, subsunção, disjunção etc.

É a soma desses dois aspectos que caracteriza a lógica formal kantiana como lógica extensional. Vale ressaltar que tudo se passa, até aqui, exclusivamente no âmbito da lógica formal, sem recurso à lógica transcendental – o que nos mostra, também, o imenso alcance dessa separação. De fato, o que determina que conceitos tenham classes de objetos como referência é sua forma lógica, a generalidade. E o que possibilita a utilização do conceito como fundamento de conhecimento – e, portanto, a constituição do juízo como conhecimento objetivo em sentido próprio – é novamente a forma do conceito, a generalidade. Pode-se dizer, nesse sentido, que Kant adota como ponto de partida de sua lógica geral (aquela sem a qual não pode haver nenhum uso do entendimento) um fato relativo à forma do conceito: o fato de que o conceito é usado como *instrumento formal* de referência. Eis também por-

que a lógica geral revela-se, em Kant, como lógica formal.

A resolução do problema formal da referência corresponde, assim, à estruturação do sistema de lógica formal: a generalidade (referência a classes de objetos) como forma lógica do conceito determina o caráter extensional do juízo e, um passo à frente, toda a estrutura inferencial que se estabelece entre juízos. Corresponde, portanto, à estrutura extensional do sistema de lógica como um todo.

Já sabemos, porém, que o problema formal da referência não é o único aspecto sob o qual a questão da referência é considerada na filosofia crítica. Na verdade, central para o projeto crítico – porque definidor de sua especificidade como projeto filosófico – é o problema transcendental da referência (sua objetividade transcendental). Esse problema, por sua vez, corresponde à indagação pela aplicabilidade do conhecimento discursivo (conceitualmente articulado) e, portanto, à aplicabilidade do sistema lógico-formal. Nesse ponto, a pergunta deixa de ser: “Qual a forma lógica que permite a referência a objetos?”, para tornar-se: “Qual o as-

pecto da lógica (da atividade do entendimento) que garante a referência *a priori* a objetos?”, ou seja, “Como é possível garantir *a priori* a aplicabilidade do sistema lógico-formal a alguma coisa que possa efetivamente ser chamada de objeto e, mais geralmente, à realidade?”.

5. Lógica transcendental como lógica da aplicabilidade de sistemas formais

Retornamos então ao problema da separação entre lógica formal e lógica transcendental. Acreditamos já ter esclarecido o tipo de independência que deve reger a relação entre ambas, dados os pressupostos do projeto crítico kantiano como analítica do entendimento. Estamos agora em condições de avaliar a riqueza de consequências dessa separação – e até mesmo de criticá-la.

A separação entre lógica formal e lógica transcendental está intrinsecamente associada, na filosofia kantiana, a uma nova postura epistemológica e ontológica, que afasta a ideia de substância do centro da investigação ontológica, ao mesmo tempo em que afasta a isomorfia entre conceito e coisa do centro da

investigação epistemológica³. Há em Kant uma ruptura profunda do implexo tradicional entre lógica, ontologia e epistemologia, cujo alcance seria difícil superestimar.

Mas essa ruptura deve ser examinada, segundo a exposição que fizemos, sob um duplo aspecto, capaz de sublinhar não apenas um, mas os dois polos de que deriva. Por um lado, encontramos em Kant a elaboração minuciosa de uma nova fundamentação para o caráter extensional da lógica. Essa é uma investigação formal da lógica, visando a estabelecer a estrutura da referência formal a objetos, por meio do conceito, no juízo. Trata-se do lado formal do problema da referência, frequentemente esquecido.

Por outro lado, esse movimento é acompanhado pela proposição de um novo tipo de investigação lógica, vale dizer, de um novo campo de indagação que coube a Kant descortinar: a lógica transcendental.

Mas podemos agora perguntar: Qual o problema central da lógica transcendental? A nós, parece ser

este: *o problema da aplicabilidade de um sistema formalmente determinado*. É certo que a questão é suficientemente ampla para admitir mais de uma resposta. Em especial, o problema da lógica transcendental pode ser visto, e costuma ser visto, como problema da constituição válida do objeto de experiência e, assim, da própria experiência⁴. Mas essa maneira de formular a situação tem, ao lado de muitas virtudes, dois inconvenientes: em primeiro lugar, ela obscurece toda a proposição do problema lógico-formal em Kant, à medida que não aponta, ao tratar da lógica transcendental, para nenhuma contraparte da investigação formal; em segundo lugar, ela acaba por se revelar demasiado restrita, ou mesmo enganadora, pois tende a colapsar o problema da lógica transcendental com a solução positiva que Kant oferece para esse problema.

De fato, o projeto transcendental é longamente desenvolvido por Kant. Isso é feito de um modo bastante específico, que começa com uma investigação categorial-

³ A esse respeito, ver o estudo detalhado de Schulthess, em [Schulthess, 1981].

⁴ Para uma ênfase típica nessa formulação, ver, por exemplo, [Grayeff, 1951] e [Hanna, 2001].

transcendental e prossegue, para muito além, na determinação de princípios transcendentais etc. Em outras palavras: tendo desfeito o implexo lógica-ontologia-epistemologia, Kant opta por construir de modo bastante específico a parte positiva de seu sistema, por meio de uma análise transcendental que deve conduzir a resultados bem definidos. Kant deseja obter uma *solução* para seu problema: em especial, ele deseja *garantir* – e daí deriva, justamente, a exigência de apriorismo – a aplicabilidade do específico sistema de lógica formal que tem em mãos. Em outras palavras, ele deseja garantir *a priori* a referência material a objetos (problema transcendental da referência, para o qual Kant oferece uma resposta forte).

Contudo, podemos agora ressaltar que nem o sentido nem o destino do problema lógico-transcendental, na formulação mais ampla que adotamos, dependem da particular solução que Kant julga ter-lhe encontrado.

Podemos também observar, como consequência natural da nossa proposta, que a separação entre lógica formal e lógica transcendental corresponde à separação

entre, de um lado, o desenvolvimento de um sistema de lógica formal como base da estrutura discursiva e, de outro, considerações de natureza epistemológica e ontológica *em geral*. Isso porque as considerações desse último tipo ficam plenamente absorvidas pela problemática transcendental tal como apresentada acima, ou seja, pelo problema da aplicação do sistema formal.

Finalmente, podemos compreender que, do ponto de vista estritamente formal, já não importa determinar – como parte de uma teoria da estrutura discursiva – a suposta estrutura ontológica dos objetos de conhecimento (dos objetos de referência do discurso), nem importa determinar o modo *como* é possível conhecê-los (ou mesmo *se* é possível conhecê-los). O que importa, somente, é que esses objetos, considerados como objetos completamente determinados – como unidades no mundo –, podem ser formalmente referidos pelo discurso.

6. O legado de Kant para a lógica formal

Os resultados expostos acima podem ser resumidos assim: 1) Em

Kant, o problema central da referência desdobra-se em dois: o problema formal e o problema transcendental. 2) Ao resolver o problema formal da referência, Kant chega a uma abordagem extensional para a lógica. 3) A separação entre o momento formal e o momento transcendental da lógica corresponde a uma separação radical entre questões de lógica formal, de um lado, e questões epistemológicas e ontológicas, de outro. 4) Essa mesma separação permite ver o problema fundamental da lógica transcendental, da maneira mais geral possível, como o problema da aplicabilidade de um sistema formalmente determinado.

Vale a pena agora perguntar: Será aceitável a fundamentação kantiana para uma lógica formalmente extensional, em que o problema formal da referência é examinado de maneira separada e independente do problema transcendental da referência, ou seja, independente das condições de sua aplicabilidade?

Eis uma questão de imensa relevância que deveria deslocar-se para o centro da atenção filo-

sófica. Colocada no âmbito da linguagem – um âmbito propriamente social, logicamente incompatível com qualquer ideia de uma subjetividade pura –, essa questão diz respeito, exatamente, ao significado das práticas formalizantes típicas da lógica matemática, tal como passou a ser desenvolvida a partir de finais do século XIX, e da própria prática matemática que lhe serviu de modelo, baseada em certa autonomia do simbolismo que remonta ao menos ao século XV⁵. Diz respeito, portanto, ao valor e significado da lógica formal, como construção de sistemas idealmente regrados e formalmente fechados, em face das necessidades de aplicação desses sistemas. E aqui se revela o fato problemático por excelência, o qual convida a um tipo bastante particular de curto-circuito, que necessita ser corretamente avaliado: superada a ingenuidade de uma homologia natural entre mundo e discurso, a estruturação de sistemas formais só faz sentido a partir da separação kantiana entre momento formal e momento transcendental; mas a aplicação dos sistemas for-

⁵ A esse respeito, ver [Klein, 1934] e [Mehrtens, 1990].

mais, a quaisquer fins a que se destinem, só pode ser examinada, em última instância, como parte de uma prática linguística mais ampla, não-formalizada, em que a separação entre momento formal e momento transcendental – dualidade essa que reaparece sob outros disfarces: forma e conteúdo, sintaxe e semântica etc. – perde progressivamente seu sentido e sua possibilidade.

Mas retornemos a Kant. Do ponto de vista histórico, cumpre reconhecer que a separação promovida por ele entre lógica formal e lógica transcendental tornou-se determinante para o modo como a lógica formal veio a ser desenvolvida a partir do século XX, em muitos casos a despeito das declara-

ções explícitas de seus praticantes. A essencial liberdade no desenvolvimento de cálculos simbólicos, que prevalece inequivocamente ao menos desde a década de 1940, só é compreensível à luz dessa separação, no exato sentido que buscamos destacar. Para muito além das limitações usualmente apontadas à lógica formal kantiana⁶, o desenvolvimento da concepção crítica permitiu dar um passo determinante para a correta formulação da *problemática* lógico-formal. E a adequada compreensão desse legado, nas linhas propostas acima, é essencial para a avaliação das práticas contemporâneas nessa disciplina, bem como de suas pretensões.

Referências bibliográficas

- BARONE, F. *Logica Formale e Logica Trascendentale*; Edizioni di Filosofia: Turim, 1964 (2ª edição).
- COFFA, A. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*; Cambridge University Press: Cambridge, 1991.
- GRAYEFF, F. *Exposição e Interpretação da Filosofia Teórica de Kant*; Edições 70: Lisboa, 1987.

⁶ Um bom resumo dessa questão é dado em [Barone, 1957]

- HANNA, R. *Kant e os Fundamentos da Filosofia Analítica*; Editora Unisinos: São Leopoldo, 2004. HUSSERL, E. *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*; Max Niemeyer Verlag: Halle, 1929.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*; Suhrkamp: Frankfurt, 1974.
- _____. *Logik*; Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band IX: Berlin e Leipzig, 1923. _____ *Kant's Briefwechsel*; Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band XI: Berlin e Leipzig, 1922. _____ *Kant's handschriftlicher Nachlass, Band III, Logik*; Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band XVI: Berlin e Leipzig, 1924. _____ *Kant's Vorlesungen, Band I, Vorlesungen über Logik*; Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band XXIV: Berlin e Leipzig, 1966.
- KLEIN, J. *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra* (tradução para o inglês de Eva Brann); Dover: Nova York, 1968. MEHRTENS, H. *Moderne, Sprache, Mathematik – eine Geschichte des Streites um die Grundlagen der Disziplin und des Subjekts formaler Systeme*; Suhrkamp: Frankfurt, 1990.
- PRIEN, B. *Kants Logik der Begriffe*; Walter de Gruyter: Berlin/Nova York, 2006.
- SCHULTHESS, P. *Relation und Funktion – eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*; Walter de Gruyter: Berlin, 1981.

Da Aposta na Existência de Deus à Radicalidade do Salto de Fé

Aproximações entre Pascal e Kierkegaard

On the Wager in the Existence of God to the Radicality of Leap of Faith

Approaches between Pascal and Kierkegaard

José da Cruz Lopes Marques*

Resumo: Embora separados por cento e cinquenta anos Pascal e Kierkegaard viveram em momentos de grande efervescência do pensamento racionalista, o primeiro, diante do racionalismo cartesiano e o segundo, no auge do idealismo hegeliano. Ao mesmo tempo, não obstante, os dois filósofos foram críticos severos do sistema filosófico que imperava em seu tempo. O presente artigo tem por finalidade aproximar Pascal e Kierkegaard a partir dos conceitos de Aposta e Salto, procurando mostrar elementos convergentes e divergentes entre esses dois procedimentos.

Palavras chave: Aposta. Salto. Transcendência. Infinitude. .

Abstract: Although separated by one hundred and fifty years Pascal and Kierkegaard lived in times of great ferment of rationalist thought, the first before the Cartesian rationalism and the second at the peak of Hegelian idealism. At the same time, however, the two philosophers were severe critics of philosophical system that prevailed in his time. This article aims to approach Pascal and Kierkegaard from the concepts Wager and Leap, trying to show convergent and divergent elements between these two procedures.

Key words: Wager. Leap. Transcendence. Infinity.

Considerações Iniciais

A pouca atenção dada pelos estudiosos, sobretudo brasileiros, às relações entre Blaise Pascal (1623 – 1662) e Søren Kierkegaard (1813 –

1855) é um dado, no mínimo, inusitado. Formados dentro da tradição cristã que a empregam como ponto de partida para suas categorias filosóficas, a exemplo do pa-

*Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

radoxo teológico-antropológico, já neste ponto, poderíamos apontar uma aproximação significativa entre estes dois pensadores. De fato, esta ênfase dada pelo dois autores às contradições da existência, levá-los-á a empreenderem a elaboração de uma psicologia humana. Ademais, Pascal e Kierkegaard, ainda que separados por cerca de 150 anos, viveram em um período marcado pelo racionalismo filosófico que tinha como pretensão desvendar todos os mistérios, inclusive, aqueles do âmbito da fé. Estes filósofos empregaram o seu pensamento para desferir um ataque vigoroso contra o racionalismo reducionista de seus dias. De modo específico, a crítica feita pelo autor dos *Escritos sobre a graça* à filosofia cartesiana será reeditada na polémica entre o pensador nórdico e o idealismo hegeliano. Não bastassem essas convergências, sabe-se que Kierkegaard foi um assíduo leitor de Pascal, estando familiarizado, sobretudo, com os *Pensamentos* e as *Provinciais*. Não deve causar estranheza, portanto, o fato de o filósofo de Copenhague retomar Pascal em muitas oportunidades. As retomadas vão desde as simples alusões como aquelas en-

contradas nas *Migalhas filosóficas* e no *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*, citações indiretas a exemplo do que ocorre em *Estádios no caminho da vida* e as citações diretas tal qual podem ser encontradas nos *Diários*.

Como vimos acima, as possibilidades de aproximação entre Pascal e Kierkegaard são bastante variadas. O presente artigo tem por finalidade colocar os dois pensadores frente a frente a partir da comparação de dois conceitos fundamentais de seus respectivos pensamentos, a saber, o famoso argumento da Aposta de Pascal e o Salto de fé kierkegaardiano. A título de esclarecimento, duas observações são pertinentes neste início de trabalho. Primeiramente, não se pretende aqui realizar uma equiparação ingênua e apressada dos conceitos supra-mencionados como se tais pensadores estivessem dizendo rigorosamente a mesma coisa. Além disso, não será realizado aqui um estudo exaustivo destes conceitos, contemplando cada desdobramento crítico que a tradição filosófica nos legou seja do conceito de Aposta seja do conceito de Salto. Inicialmente, serão explíci-

tados em linhas gerais e separadamente o sentido dessas categorias e seu lugar no pensamento de Pascal e Kierkegaard. Posteriormente, estes elementos serão confrontados a fim de serem verificadas convergências e divergências entre ambos.

1.É PRECISO JOGAR: A APOSTA PASCALIANA

Quando contemplo a pequena duração da minha vida absorvida na eternidade precedente e seguinte, o pequeno espaço que preencho e mesmo que vejo abismado na infinita imensidão dos espaços que ignoro e me ignoram, apavoro-me e admiro-me por me ver aqui e não lá, pois não existe razão porque aqui e não lá, porque agora e não então. Quem me colocou aqui? Pela ordem e pela intervenção de quem este lugar e este tempo foram destinados a

mim? (PASCAL, Pensamentos)

O lugar que o fragmento *Infini Rien* (Infinito nada) ocupa nos *Pensamentos* e na filosofia pascaliana em geral é um ponto que suscita acalorado debate entre os comentaristas do pensador francês. É neste fragmento que encontramos o famoso argumento da Aposta de Pascal. Não bastasse o caráter fragmentário e inconcluso do projeto da *Apologia da religião cristã*, temos que lidar com o desacordo entre as principais edições. Na edição de Lafuma, o texto encontra-se entre os *Papeis não classificados*, já na edição Brunschvicg, ele compreende uma parte de uma seção maior denominada *Da necessidade da Aposta*. De qualquer modo, o interesse que o arrazoado pascaliano tem suscitado é evidente no percurso da tradição filosófica posterior. Voltaire¹, Deleuze², Lucien Goldmann³, Hans Küng⁴ e, mais

¹De fato, em suas *Cartas inglesas*(XXV), Voltaire fará uma severa crítica ao caráter impositivo e inexorável da Aposta. Pascal negava a impossibilidade de o homem esquivar-se da Aposta. Aquele que não aposta na existência de Deus, automaticamente, aposta na sua inexistência. Contrário a isso, Voltaire entende que o cético não aposta nem a favor nem contra a existência de Deus.

²Deleuze apresentará uma versão antropológica da Aposta pascaliana. No seu entender este argumento não possui, em sua essência, uma ênfase teológico-apologética. Ou seja, não se aposta entre a existência e a inexistência de Deus como tradicionalmente se interpreta. O que Pascal desejava realmente mostrar era duas condições de homens, um que acredita na existência e outro que acredita na inexistência de Deus.

³Em seu clássico estudo sobre Pascal *Le Dieu caché*, Goldmann estabelece uma identidade controversa entre a Aposta e a própria crença na existência de Deus.

⁴Em sua obra *Existe Dios?*, no capítulo dedicado ao pensamento de Pascal, Hans Küng (1979) procura afastar a conclusão apressada segundo a qual o cálculo de probabilidade torna a Aposta um argumento puramente matemático ou racional.

recentemente, Richard Dawkins⁵ são apenas alguns exemplos mais significativos do modo como o argumento da Aposta tem sido revisitado com frequência.

Como foi mencionado acima, o fragmento *Infini Rien* não começa com Aposta propriamente dita, não obstante, estas considerações iniciais são imprescindíveis para determinar o lugar do argumento no pensamento pascaliano. Por esta razão, antes de considerarmos os elementos centrais da Aposta, é mister que consideremos esse contexto imediato que envolve o argumento. Em uma passagem de seus *Commentaires* Gouhier (2005, p. 285) afirma que “a Aposta representa o que há de mais audaciosamente ‘racionalista’ na apologética de Pascal”. Qualquer que seja o entendimento desta afirmação, ele não pode apontar para um Pascal que usa sorrateiramente o expediente do racionalismo na fala acerca de Deus. Obviamente, esta declaração do célebre comentador pascali-

ano não deve sugerir uma forma de racionalismo no procedimento da Aposta da parte do filósofo francês. Vale lembrar que, na mesma obra, Gouhier (2005) faz questão de defender que o argumento da Aposta é apenas um comentário à proposição segundo a qual “não conhecemos nem natureza nem a existência de Deus”. A rigor, a Aposta não é uma prova racional da existência de Deus nos moldes dos argumentos a posteriori tomistas ou do argumento ontológico de Anselmo ou Descartes. Ainda que no fragmento 184⁶ da edição Brunschvicg Pascal nos esclareça que o propósito do seu texto seja induzir à procura de Deus entre os filósofos pirrônicos e dogmáticos, está busca, ainda que dotada de certa razoabilidade, possui um estatuto bastante distinto das provas reivindicadas pela teologia natural. De modo específico, o autor das *Provinciais* simplesmente confere razoabilidade à opção que aposta na existência divina. A razão está mais associada à escolha

⁵Em *Deus: um delírio*, a crítica de Dawkins direciona-se, sobretudo, para o caráter volitivo da crença em Deus. Para ele, “acreditar não é uma coisa que se possa decidir, como se fosse uma questão política”. Não levar isso em conta tornaria a Aposta um argumento para sustentar uma crença fingida em Deus.

⁶Fragmento no original conforme a versão *Pensées* (1897) de León Brunschvicg): “Lettre pour porter à rechercher Dieu. Et puis le faire chercher chez les philosophes, pyrrhoniens et dogmatistes, qui travaillent celui qui les recherche”.

que à existência propriamente dita. Na distinção precisa de Gouhier (2005), a Aposta não é racional nos termos da filosofia moderna, mas razoável. Esta observação é fundamental a fim de que evitemos interpretar a Aposta como um artifício racionalista na apologética pascaliana. Sabe-se que o polemista de Port-Royal foi um defensor ardoroso da dignidade da razão e do pensamento. Com o mesmo fervor, não obstante, ele a confrontou com seus limites. Em uma famosa passagem dos *Pensamentos*, Pascal sentenciava que “o último passo da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam” (PASCAL, 2005, 74). Estritamente falando, pode-se afirmar que a necessidade de apostar na existência de Deus se insere muito mais nos limites da razão do que em sua dignidade ou capacidades. Em outros termos, só há espaço para a Aposta diante do malogro de provas racionais nos moldes da teologia natural. É óbvio que há um elemento de razoabilidade na Aposta, mas é preciso também reconhecer, como o faz Russier (1949) que

neste procedimento há o reconhecimento por parte da própria razão daquilo que ultrapassa a sua esfera epistemológica. De algum modo, apostar significar renunciar a certeza confortável das argumentações racionais. Aposta-se, nos termos de Mantovani (2015, p. 119) “porque as demonstrações metafísicas da existência de Deus não são mais possíveis”.

A tese segundo a qual a Aposta pascaliana, longe de ser um expediente racionalista, aponta para os limites do pensamento parece coadunar-se com as observações introdutórias ao argumento no fragmento *Infini Rien*. Conforme nos lembra Gouhier em sua análise estrutural do argumento, Pascal principia as suas considerações falando sobre o conhecimento do infinito⁷. Há, no entendimento do filósofo francês, uma distância qualitativa entre o infinito (Deus) e o finito (homem). Esta *desproporção* obstrui por completo qualquer possibilidade deste conhecer por si mesmo Àquele. Em termos pascalianos, “o finito se aniquila na presença do infinito e se torna

⁷As três divisões do argumento apontadas por Gouhier são as seguintes: 1) Reflexões sobre o conhecimento do Infinito; 2) O argumento da Aposta propriamente dito e 3) A atitude moral do homem como implicação da Aposta.

um puro nada” (PASCAL, 2005, p. 158). A propósito, a própria antítese *Infinito Nada* escolhida cuidadosamente para nomear o fragmento já parece sugerir a impossibilidade do Deus infinito ser apreendido pelo esforço da finitude humana. Numa expressão emprestada de Gouhier (2005, p. 252) o título significa o nada do finito diante do Infinito. A verdade é que, embora não possamos negar a existência de Deus, em termos racionais, desconhecemos por completo a sua natureza. Por meio da luz natural, não apenas desconhecemos a natureza de Deus, mas somos até mesmo incapazes de saber se Ele existe. Pela via exclusiva da razão, tanto a existência quanto a inexistência de Deus são incertas. “Se há um Deus”, assevera Pascal (2005, Laf. 418; Bru 233), ele é infinitamente incompreensível, visto que, não tendo partes nem limites, não tem nenhum ponto de relação conosco”⁸. Tal impossibilidade não implica que a existência di-

vina deva ser categoricamente descartada, do mesmo modo que não negamos a existência dos números infinitos porque não sabemos se eles são pares ou ímpares. Se mesmo na geometria, há elementos que são tomados de forma axiomática para comprovar outras verdades e proposições, a existência de Deus não deve ser descartada *a priori*, ainda que prescindida da razão. No entanto, esta realidade coloca a necessidade da fé, no entender de Pascal, o único instrumento apropriado para conhecermos a existência de Deus.

Mesmo quando consideramos o elemento estritamente matemático da Apostata – o cálculo de probabilidade – precisamos tomar cuidado para não atribuir ao argumento um estatuto mais racionalista do que aquele que seu autor imaginara. Deve ser lembrado que “não é a razão geométrica ou científica que avalia as alternativas, mas o coração⁹ que avalia as consequências das ações” (FERREIRA,

⁸Em uma carta enviada à sua irmã Gilberte, parafraseando a Carta aos Romanos (1:20), Pascal lembra que “as coisas corporais são apenas uma imagem das espirituais, e Deus representou as coisas invisíveis nas visíveis; mas é preciso confessar que não se pode perceber essas sagradas características sem uma luz sobrenatural” (PASCAL *apud* Gouhier, 2005, p. 227).

⁹Vale lembrar que, em Pascal, o termo Coração não aponta apenas para uma dimensão volitiva, mas possui também um sentido epistemológico. Em uma expressiva passagem dos *Pensamentos* (Laf. 110; Bru 282), ele afirma: “Conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração. É desta maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los” (PASCAL, 2005, p. 38).

2012, p. 194). Tal ideia está de acordo com a compreensão de Hans Küng do raciocínio de Pascal. Para o teólogo alemão, quando se trata da existência de Deus, não se requer tanto um juízo da razão como uma decisão do homem inteiro, decisão que não está provada pela razão, mas pode justificar-se ante ela. Ainda que possa soar estranho, há no argumento da Aposta um elemento intrínseco à finitude: a incerteza que emerge dos limites da razão. Pierre Magnard capta de modo apropriado essa dimensão da Aposta pascaliana:

Afastemos de ver nesse texto um argumento que visaria o libertino matemático, aplicando o cálculo de probabilidades à questão da crença. O que se extrai dessas páginas é a incerteza de todas as apostas da existência humana, a começar pela própria existência de Deus, incerteza radical que coloca contra a parede o coração e a razão, impondo ao homem a necessidade de libertar-se das paixões (MAGNARD, 2013, p. 9)

Esta condição, nos lembra Pascal (2005), está perfeitamente de

acordo com o espírito da religião cristã. Uma vez que os cristãos professam uma fé que não pode ser reduzida à razão, seria estranho exigir da parte deles que fundamentassem suas crenças e dogmas em certezas racionais. Enfim, interpretar o *Pari* pascaliano como uma espécie de flerte com o racionalismo ou como uma espécie de indecisão em relação aos limites da razão significa desconsiderar a essência do seu projeto apologético como um todo, além de não levar em conta o contexto imediato do argumento no fragmento *Infini Rien*.

Concentremo-nos a partir de agora na Aposta propriamente dita. Para tanto é necessário que retomemos textualmente o fragmento dos *Pensamentos* no qual Pascal constrói o seu arrazoado tendo como cenário fictício uma espécie de diálogo com o adversário cético. Procurando refutar a ideia daqueles que tentavam defender um postura de neutralidade em relação à existência divina, o filósofo francês principia a sua conversa exatamente chamando a atenção do seu interlocutor imaginário para a necessidade da Aposta.

Sim: mas é preciso apostar. Não é coisa que dependa da vossa vontade, já estamos metidos nisto. Qual escolhereis então? Vejamos. Já que é preciso escolher vejamos o que menos vos interessa. Tendes duas coisas a perder: a verdade e o bem, e duas coisas a empenhar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa beatitude, e vossa natureza tem que fugir de duas coisas: o erro e a miséria. Vossa razão não se sentirá mais atingida por terdes escolhido uma coisa em vez de outra, já que é preciso necessariamente escolher. Eis um ponto liquidado. Mas, vossa beatitude? Pesemos o ganho e a perda escolhendo a cruz, que é Deus. Consideremos estes dois casos: se ganhades, ganhareis tudo; se perderdes, não perdereis nada. Apostai, pois, que ele existe sem hesitar (PASCAL, 1984, Br. 233, Laf. 418)

Conforme mencionado acima, Pascal inicia seu diálogo com o cético eliminando o caráter voluntário da Aposta. Para ele, ao homem não é dada a possibilidade de não apostar. Sua escolha abrange unicamente o objeto da Aposta e

não ao ato de apostar em si. Noutros termos, aquele que não aposta na existência de Deus, ainda que prefira são assumir esse posicionamento claramente, já decidiu apostar na inexistência de Deus. Não é, portanto, viável uma espécie de suspensão do juízo nos moldes do ceticismo. Desse modo, Pascal assume claramente a inconveniência de um ceticismo estrito senso, posicionamento que enfrentará a oposição ferrenha de Voltaire, para quem não apostar que Deus é e apostar que Deus não é são coisas completamente distintas. Nos termos do pensador iluminista, “aquele que duvida e pede esclarecimentos seguramente não aposta nem pro e nem contra” (VOLTAIRE, 1973, p. 47).

Já que, segundo o raciocínio pascaliano, escolher não apostar é algo fora de cogitação, resta ao interlocutor cético simplesmente escolher o objeto para o qual dirigirá a sua Aposta. Para tanto, ele precisa calcular cuidadosamente a fim de constatar qual das opções encerra maiores benefícios. Três elementos inerentes a uma Aposta são trazidos à tona por Pascal: em todo e qualquer jogo há sempre 1) aquilo que empenhamos como ga-

rantia de que estamos, de fato, aderindo à aposta 2) algo que pode ser perdido e 3) algo que pode ser ganho. No jogo da vida, sempre que apostamos na existência ou na inexistência divinas, empenhamos a nossa razão e nossa vontade. De modo geral, expomos na Aposta a própria existência que, seja no seu aspecto intelectual ou volitivo tem como propósito a felicidade. Além disso, todo jogador corre o risco de perder a verdade e o bem, de perder a própria existência, caso o objeto no qual ele apostou suas fichas seja pura ficção. À luz do cerne geral do argumento, pode-se afirmar que o apostador tem duas coisas a ganhar. A mais óbvia diz respeito à beatitude eterna. No entanto, o filósofo jansenista admite uma possibilidade de ganho já nesta vida para aquele que opta pela existência de Deus, visto que ele será direcionado ao cultivo de verdades elevadas: “Ora, que mal vos ocorrerá se tomardes este partido? Seréis fiel, honesto, humilde, reconhecido, benfazejo, amigo, sincero, verdadeiro... Na verdade, não estarei nos prazeres empestados, na glória, nas delícias, mas não tereis acaso outros?” (PASCAL, 2005, Laf. 418; Bru. 233).

O adversário poderia, não obstante, questionar-se se não seria racionalmente arriscado apostar tudo na existência, uma vez que no jogo a possibilidade do erro é real. O crente e o cético empenham sempre a sua finitude no exercício da Aposta e há para ambos tanto a possibilidade da danação quanto da beatitude eterna. Diante deste cenário, Pascal defende que há mais razoabilidade em apostar na existência do que na inexistência de Deus, uma vez que arriscamos sempre a existência finita atravessada pela contingência em prol de uma existência infinita. Em termos de razoabilidade, se um jogador não pode ser criticado por arriscar uma vida diante da possibilidade de ganhar três outras vidas, seria mais razoável ainda arriscar esta mesma vida diante da possibilidade de alcançar a eternidade. Não razoável, para o pensador francês, seria não empenharmos a vida finita, ainda que tivéssemos uma única chance de ganhar a eternidade. Mais ainda quando as chances de ganho são pelo menos iguais às chances de perda. Sob a ótica da Aposta, a dignidade da existência infinita justificaria até mesmo o risco de sacrifi-

car a razão e a finitude. Em termos pascalianos, “há uma possibilidade de vida infinitamente feliz para ganhar, uma possibilidade de ganho contra um número finito de possibilidades de perdas e aquilo que estamos jogando é finito” (PASCAL, 2005, p. 161. Laf. 418; Bru. 233). Com isto o filósofo francês descobriu a pressuposição do cético segundo a qual seria mais razoável apostar na inexistência de Deus. No final das contas, nem a opção do crente nem a do cético são puramente racionais, uma vez que eles decidem subjetivamente qual opção acatar. Não obstante, o que aposta na existência, é mais razoável do que aquele que abraça o ceticismo. Até o presente momento, podemos sumarizar o percurso argumentativo pascaliano conforme o modelo abaixo:

1) Se o crente, ao apostar na existência de Deus, estiver correto, terá um ganho infinito: uma vida infinitamente feliz com Deus;

2) Se o crente, ao apostar na existência de Deus estiver errado, terá apenas uma perda finita: a parte da existência finita a qual dedicou à crença em algo ilusório. Mesmo assim, ele poderá ser lembrado como alguém que cultivou virtudes ele-

vadas;

3) Se o cético, ao apostar na existência de Deus, estiver correto, terá um ganho finito, ou seja, apenas a existência atual que supostamente aproveitou em decorrência de sua descrença na realidade divina;

4) Se o cético, ao apostar na existência de Deus, estiver errado, terá uma perda infinita: a vida infinitamente feliz que poderia desfrutar caso tivesse apostado na existência divina. No final das contas, para Pascal, seguindo o espírito da teologia cristã, o cético terá perdido tudo, não apenas a vida eterna, mas até mesmo a existência finita.

Em suma, por trás da Aposta na existência há um ganho infinito e uma perda finita, a Aposta na inexistência, por sua vez, encerra um ganho finito e uma perda infinita. Neste ponto claramente, Pascal retoma a doutrina da *desproporção* existente entre a finitude e a infinitude aludida na abertura do fragmento *Infini Rien*. Em face dessa *desproporção*, ao arriscar a sua finitude é como se o homem, verdadeiramente, nada perdesse. A compreensão de Pascal segundo a qual nada perdemos quando empenhamos a nossa finitude na Aposta

pode soar estranha ao leitor contemporâneo, uma vez que para o cético a existência finita é aquilo que ele possui de mais precioso. O pensador francês, não obstante, deve ser interpretado à luz das categorias cristãs que marcam o seu pensamento e que não causam estranheza ao contexto do século XVII. Segundo Mantovani (2015, p. 126), “ao afirmar que nada perderemos, Pascal está a pressupor que nossa vida atual não possui nenhum valor intrínseco – tese que, aliás, está em perfeita sintonia com sua consciência trágica segundo a qual é completamente desprovido de valor tudo aquilo que não é absoluto, tudo aquilo que não é Deus”. Esta compreensão, contudo, não era compartilhada pelo cético, mesmo no contexto do século XVII. O questionamento que o cético poderia fazer é imaginado por Pascal em seu diálogo fictício. O homem não estaria arriscando muito ao renunciar uma finitude certa por uma infinitude incerta? Como resposta a esta objeção o autor das *Provinciais* argumenta que a religião perderia completamente a sua essência se estivesse baseada unicamente em certezas lógico-rationais. Ademais, é

preciso reconhecer o caráter contingente e incerto da existência finita. A incerteza não é um inconveniente enfrentado apenas por aquele que aposta na infinitude, mas uma condição inerente à finitude que precisa, a cada instante, assumir o risco das decisões existenciais. Pascal apresenta esta contra argumentação no pensamento 234 da edição Brunschvicg.

Se somente se devesse fazer alguma coisa com certeza, nada se deveria fazer pela religião, pois ela não oferece certeza. Mas quantas coisas se fazem na incerteza: viagens marítimas, batalhas! Digo, portanto, que não se deveria fazer absolutamente nada, porque nada é certo; e que há mais certeza na religião do que em vermos o dia de amanhã (PASCAL, 1984, p. 97. Bru. 234, Laf. 419)

Ao cético, seria de balde apostar na inexistência e buscar o refúgio aparentemente seguro da vida presente, uma vez que, na prática, esta certeza é ilusória. A negação da infinitude sob o argumento de sua natureza incerta seria para ele uma espécie de fuga, como vimos,

uma opção bem menos razoável do que aquele que aposta na existência divina. Esta tese traz à tona um último questionamento que o *Pari pascaliano* suscita. Se a aposta na existência é realmente mais razoável do que a aposta na existência divina, por que motivos o cético, simplesmente, não se rende às evidências de sua luz natural? Pascal faz questão de esclarecer que a postura do cético não é fundamentada em uma conclusão lógico-racional, mas em uma decisão pessoal. Aqui Pascal faz ecoar a sua influência do pensamento agostiniano, para o qual, em virtude de sua natureza corrompida, o homem é inclinado a não crê. Em virtude dessa corrupção originária o cético, ainda que não tenha concluído, já decidiu não considerar a realidade divina. Tal fato justifica a exortação do pensador francês no final de seu argumento: “Trabalhai, então, não para vos convencer pelo aumento das provas de Deus, mas pela diminuição das vossas paixões” (PASCAL, 2005, p. 162. Laf. 418, Bru. 233).

2.SILÊNCIO E PARADOXO: O SALTO DE FÉ KIERKEGAARDIANO

Porque as notícias de profecias cumpridas não são profecias cumpridas, porque as notícias de milagres não são milagres cumpridos. As profecias que se cumprem diante de meus olhos, os milagres que sucedem diante de meus olhos, influem diretamente. Mas as notícias de profecias e milagres cumpridos tem de influir mediante a algo que lhes tira toda a força. (LESSING, Sobre a demonstração em espírito e força).

Num primeiro momento, parece inusitado o fato de introduzirmos o conceito de Salto de fé em Kierkegaard com uma citação de Lessing, filósofo iluminista do século XVIII. A referência, contudo, não é fortuita. Os estudiosos do pensador dinamarquês estão de acordo acerca da expressiva influência do autor alemão sobre Kierkegaard. A propósito, o próprio conceito de Salto se insere na lista das influências devidas a Lessing. Tal fato é reconhecido pelo filósofo de Copenhague, de forma indireta, em *Temor e tremor* e, diretamente, no *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*. Tal informação obriga-nos a uma retomada do conceito

de Salto em Lessing que serviu de base para Kierkegaard.

Em 1777, Lessing escrevera ao diretor Schumann¹⁰ um artigo denominado *Sobre a demonstração em espírito e força* (*Über den Beweis des Geistes und der Kraft*) no qual negava que verdades contingentes ou históricas pudessem demonstrar as verdades racionais ou necessárias¹¹. À guisa de esclarecimento, o título do artigo fazia referência ao argumento empregado, desde os dias apostólicos, para demonstrar a veracidade da doutrina cristã. “O espírito”, explica De Paula (2009, p. 26) “seria a luz para aquilo que se lê, a força seria a prova material daquilo que se leu”. A demonstração em espírito e força repousava na ocorrência de milagres e no cumprimento das profecias bíblicas enquanto provas do cristianismo¹².

O argumento aludido por Daniel Schumann seria duramente combatido pelo filósofo alemão no artigo supracitado. Orígenes¹³, exemplificara Lessing (1990, p. 481), “dizia com razão possuir a religião cristã, nessa prova em espírito e força, a prova autêntica, mais divina que qualquer outra que pudesse oferecer a dialética grega. Porque, em sua época, ainda não havia abandonado aos que vivem segundo os preceitos de Cristo a força de fazer coisas maravilhosas”. Em sua argumentação em prol da validade da revelação judaico-cristã, Schumann citara uma passagem do *Contra Celso* de Orígenes onde o apologista cristão afirmara que os milagres, ainda em evidência em seus dias, se constituíam em uma prova infalível do cristianismo.

Para o autor alemão, relatos

¹⁰Trata-se de Johann Daniel Schumann (1714 – 1787), diretor do Liceu de Hannover. Schumann havia afirmado em seus *Papeis de um anônimo referente à revelação* que a revelação judaico-cristã era a única que gozava de provas evidentes, a saber, as profecias e os milagres e que resultavam convincentes para os teólogos (LESSING, 1990). Nota do tradutor Augustín Andreu.

¹¹Em nota explicativa da tradução brasileira das *Migalhas filosóficas*, Álvaro Valls (2011) destaca que Lessing fora influenciado por Leibniz nesse ponto. Na distinção do filósofo racionalista, existiam verdades eternas ou racionais e verdades históricas ou contingentes. O cristianismo, obviamente, encontrava-se na primeira classe de verdades mencionadas.

¹²Claramente, a expressão “Demonstração em espírito e força” tem sua origem na declaração paulina em I Co. 2:4, onde se lê: “A minha palavra e a minha pregação não consistiram em linguagem persuasiva de sabedoria, mas em demonstração do espírito e de poder”.

¹³Pai alexandrino do terceiro século. A obra citada por Lessing é *Contra Celso*, um dos textos mais famosos do apologista cristão. Orígenes escreveu esse texto a pedido de Ambrósio de Milão, a fim de refutar as acusações feitas pelo filósofo romano Celso ao cristianismo na obra denominada *Doutrina verdadeira*. Em sua obra, o apologista alexandrino, dentre outros argumentos, empregara a prova dos milagres como fundamento da veracidade da doutrina cristã.

acerca da ocorrência de milagres não possuem qualquer força e, ainda que seja anunciado do modo mais comovente e razoável, não podem levar alguém a crer em Cristo. Ainda que Cristo tenha ressuscitado conforme o relato dos Evangelhos, que sinais e prodígios tenham sido operado pelos primeiros discípulos, nada disso fornece uma prova incontestável para a crença. “Uma coisa são milagres que vejo com meus próprios olhos e tenho ocasião de comprovar, e outra coisa são os milagres os quais, só pela história, sei que outras pessoas dizem haver visto e comprovado” (LESSING, 1990, p. 480). A distância de mais de quinze séculos entre a suposta ocorrência do milagre e a atualidade retiram da prova a sua força por completo. Por conta desta distância, declara Lessing, “essa prova em espírito e força, já não tem agora nem espírito nem força, senão que têm descido à categoria de testemunho humano sobre o espírito e a força”. Se os milagres não poderiam mais, no contexto do século XVIII, provar a veracidade da revelação cristã, seria para Lessing indevido exigir que alguém cresse a partir da mera notícia de tais fei-

tos prodigiosos. Na verdade, comenta Le Blanc (2003), na discussão acerca das verdades eternas, o argumento da história não pode ser invocado, tenha transcorrido dois mil anos ou apenas duas horas entre o evento e seu relato. O que conta é o ato pelo qual nos detemos nesse pensamento para nos relacionarmos em subjetividade com essa verdade.

Para Lessing, quando se trata das verdades eternas do cristianismo, o recurso da história é ineficaz. Na ilustração do filósofo alemão, a crença que tenha existido um tal Alexandre que conquistou quase toda a Ásia não implica em nada de valor perene e cuja perda fosse irreparável. De modo similar, o relato acerca da ressurreição de Cristo não nos obriga a crer realmente que Cristo era Deus (LESSING, 1990). Há, portanto, um abismo que separa o relato das contingências históricas e as verdades eternas que não pode ser transposto pela suposta prova. Nos termos emblemáticos de Lessing (1990, p. 483), “um repugnante e largo fosso que, por mais que tentemos, não conseguimos saltá-lo”. A necessidade do salto, como se vê, retira a pretensa força da prova.

Segundo o depoimento de Gouvêa (2006) o Salto de fé kierkegaardiano é a releitura da “vala horrível” entre a história e os conceitos racionais atribuída ao filósofo alemão. Um exemplo claro dessa influência encontra-se na segunda seção do *Pós-Escrito*, na qual o pensador dinamarquês, na sua polêmica contra a especulação dos filósofos sistemáticos, retoma as teses pronunciadas por Lessing. Uma das teses aludidas é precisamente aquela encontrada no artigo *Sobre a demonstração em espírito e força*, referido acima. Como seu antecessor, Kierkegaard (2013) também assumirá no *Pós-Escrito* que a transição entre as verdades históricas contingentes e as verdades racionais eternas só pode ser feita mediante um Salto. Em sua análise, o pensador dinamarquês retoma a tese de Lessing e relaciona-a ao questionamento já apresentado nas *Migalhas filosóficas*: “Pode-se construir uma verdade eterna sobre um conhecimento histórico?” Usando o pensador alemão como referência, a resposta de Kierkegaard a esse questionamento é um categórico não. Seguindo a crítica esboçada no texto *Sobre a demonstração em espírito e força*, o filósofo de Cope-

nhague combate “a transição direta da confiabilidade histórica para a decisão de uma felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 2013, p. 99).

A fidelidade de Kierkegaard ao texto de Lessing vê-se de modo evidente no *Pós-Escrito*. Até mesmo os exemplos empregados pelo crítico alemão são retomados na discussão. É o caso, por exemplo, do inconveniente de alguém depositar a sua confiança eterna em uma crença fortuita e contingente do tipo: a existência de um imperador chamado Alexandre que conquistou quase toda a Ásia. Como seu antecessor, Kierkegaard assevera que tal crença histórica, definitivamente, não pode ser o fundamento para uma decisão eterna. No final das contas, o milagre por si mesmo não é necessariamente o fundamento da crença nem para o contemporâneo. A rigor, para Kierkegaard (2013), a decisão de crer é sempre um Salto seja para o contemporâneo seja para aquele que vem depois. É sempre por meio do Salto que o indivíduo se lança em direção à verdade eterna.

Retomando a figura antecipada por Lessing, Kierkegaard aproveita para criticar compreensões equivocadas do Salto. Em primeiro lu-

gar, como este movimento se configura no momento da decisão, estar perto de transpor o fosso largo e horrível é uma atitude tão infrutífera quanto nunca ter desejado saltar. Para empregar uma ilustração a partir de *Temor e tremor*, se Abraão, ao avistar o Moriá, tivesse desistido de sacrificar Isaac, não seria o cavaleiro da fé, não passaria de um herói trágico¹⁴ e de nada teria adiantado a caminhada angustiante de três dias. Em outros termos, a simples aproximação do fatídico monte não torna o patriarca diferente daquele que não deu um único passo em sua direção. Obviamente, Kierkegaard tem duras palavras para os que estão na indecisão em relação ao Salto. “Ter estado muito perto de fazer alguma coisa já tem seu aspecto cômico, mas ter estado muito próximo de dar o salto não significa absolutamente nada, justamente porque o salto é a categoria da decisão” (KIERKEGAARD, 2013, p. 103).

O pensador dinamarquês, ademais, está atento para aqueles que pretendem saltar nos moldes do *salto mortale* de Jacobi. Suposta-

mente defensor da ortodoxia, Jacobi é um entusiasta que descreve o caráter exigente do Salto, mas, ao mesmo tempo, quer levar o seu ouvinte a saltar pela força da oratória. Conforme denunciado por Kierkegaard, Jacobi usava a sua eloquência para levar seu aprendiz a realizar o Salto quando ele mesmo não tinha a coragem suficiente para realizá-lo. Nesse ponto, a acidez da ironia do dinamarquês é evidente. Em uma atitude desonesta, o eloquente pregador tem a pretensão de ensinar algo a alguém que ele mesmo ainda não aprendeu, precisamente porque não foi capaz de realizá-lo uma única vez. Contra o Salto proposto por Jacobi, Kierkegaard ressalta que o verdadeiro Salto de fé não se permite ensinar ou comunicar diretamente, justamente porque ele é um ato de isolamento. “Um Cavaleiro da fé, afirma o filósofo francês, não pode de maneira alguma socorrer outro. Nessas regiões não se pode pensar em ir acompanhado” (KIERKEGAARD, 2009, p. 78). Noutros termos, o Salto remete sempre à decisão do indivíduo singu-

¹⁴Figura empregada por Kierkegaard no texto pseudonímico *Temor e tremor* para se contrapor ao Cavaleiro da fé (Abraão). O Herói trágico é um modelo de ética, capaz de sacrificar o particular em prol do geral, mas, visto carecer ainda de uma mediação racional, é incapaz de empreender o salto de fé.

lar. A falha do empreendimento de Jacobi consiste em pressupor que o Salto pode ser dado acompanhado quando esta decisão é precisamente a expressão máxima do isolamento do homem diante de Deus. Ele solapa a subjetividade deste movimento tornando-o objetivo pela força do discurso. Por esta razão Kierkegaard tem palavras de recusa e ironia para o empreendimento jacobiano:

Jacobi não aprendeu como se disciplinar artisticamente a si mesmo para se contentar com, em existindo, exprimir a ideia. A pressão do isolamento que está posta especificamente no salto não consegue coagir Jacobi, ele precisa divulgar algo. Transbordante, ele sempre recai naquela eloquência que, em vigor, substância e efervescência lírica, às vezes se equipara a de Shakespeare, mas que, contudo quer ajudar os outros numa relação direta para com o orador ou, como in casu, quer ganhar para si o consolo de que Lessing está de acordo com ele. (KIERKEGA-

ARD, 2013, p. 105)

O conceito de Salto em Kierkegaard não se restringe ao *Pós-Escrito*. Em *Temor e tremor*, texto publicado em 1843, o pseudônimo kierkegaardiano Johannes de Silentio já tipificara o Salto de fé por meio do patriarca bíblico Abraão. Neste texto, o pensador dinamarquês fala da seriedade do Salto e do modo como o homem é incapaz de realizá-lo por si mesmo. O homem, ironiza o pseudônimo, pode realizar o salto de trampolim ao infinito tal qual um dançarino de corda. A sublimidade e sutileza dialética do salto de fé, não obstante, extrapola o mero movimento da resignação infinita (KIERKEGAARD, 2009). Obviamente em um gracejo, Kierkegaard declara no texto de 1846 que, antes de ter contato com o texto de Lessing, ele já tomara conhecimento de *Temor e tremor*, bem como da concepção de Salto trabalhada por Silentio. Nesta obra, assume o dinamarquês, o Salto já aparecia como a categoria por excelência da decisão em relação ao *crístico*¹⁵.

¹⁵Esse termo aparece em muitas obras de Kierkegaard. Seu objetivo, ao usar tal expressão é, certamente, marcar a distinção entre o verdadeiro cristianismo e a cristandade estabelecida na Dinamarca. O crístico tem um caráter dinâmico, vívido, chamando à atenção para a relação entre a fé, a singularidade do indivíduo, diferente da cristandade que se perde na frieza e superficialidade do sistema.

Assim, o pensador alemão simplesmente confirmara a compreensão já encontrada no texto de 1843. Ironias à parte, esta passagem do *Pós-Escrito* é, de fato, uma indicação da influência de Lessing já em *Temor e tremor*. Na verdade, sempre de modo bem humorado, no último parágrafo de sua análise da terceira tese de Lessing, Kierkegaard especula sobre a possibilidade de o próprio *Silentio* ter sido influenciado pelo pensador alemão em sua noção de Salto de fé (KIERKEGAARD, 2013). Curiosamente, em uma nota explicativa do escrito pseudonímico, o autor dinamarquês faz um elogio a Lessing, antecipando o elogio que seria empregado por Johannes Climacus. Discutindo acerca do caráter paradoxal da fé, o autor alemão é elogiado pelo fato de, apesar de sua genialidade, não ter pretendido ir além daquilo que se pode compreender. O elogio é, ao mesmo tempo, uma crítica aguda aos teólogos racionalistas e especulativos que procuravam explicar aquilo que não haviam compreendido. Para recorrer a um comentário de Gardiner (2001, p. 78),

As doutrinas dogmáticas da or-

odoxia cristã ultrapassavam a razão, não seria possível validá-las por considerações simplesmente históricas, de qualquer modo intrinsecamente problemáticas. Portanto, havia a necessidade de escolher entre, por um lado, dar um salto qualitativo ou categórico do tipo que derrotara o próprio Lessing e, por outro, descartar as doutrinas em questão em favor de alguma alternativa que fosse aceitável do ponto de vista da compreensão e da racionalidade humanas: não havia meio termo. (GARDINER, 2001, p. 78)

Como expresse acima, Kierkegaard não está disposto a negociar a cisão entre o Salto e o ato de fé propriamente dito. O verdadeiro Cavaleiro da fé não se assegura histórica e racionalmente para decidir-se pela fé, muito menos, ele salta amparado pela força da oratória. Ele apenas reconhece o mistério e, movido por uma firme convicção, lança-se em direção a ele. A propósito, como foi mencionado acima, a figura do Cavaleiro da fé encontrada em *Temor e tremor* é, certamente, aquela que melhor ilustra o Salto de fé kierkegaardiano.

ano. À luz desse texto, percebe-se que o Cavaleiro abraça um fé paradoxal, uma fé separada do auxílio e certeza da mediação racional. Segundo as palavras de Johannes de Silentio, “a fé não constitui um impulso de ordem estética; é de outra ordem muito mais elevada, justamente porque pressupõe a resignação. Não é o instinto imediato do coração, mas o paradoxo da vida” (KIERKEGAARD, 2009, p. 103). A fé é paradoxal justamente porque comporta um elemento que trans-torna as capacidades da razão e descortina os seus limites. Trata-se daquilo que Kierkegaard denomina Suspensão teleológica do ético¹⁶. O conceito de Suspensão teleológica aparece em muitos textos kierkegaardianos, fato que evidencia a sua centralidade no pensamento do dinamarquês. No *Pós-Escrito*, por exemplo, o filósofo de Copenhague declara que a suspensão consiste no fato de que o indivíduo se encontra a si mesmo em um estado completamente oposto daquele que o ético requer (KIERKEGAARD, 2013). A todo momento, o ético encontra-se pre-

sente, mas, por conta de seu dever absoluto para com Deus, o indivíduo é incapaz de cumpri-lo plenamente. Tendo como referência *Temor e tremor*, a Suspensão ocorre em virtude do dever absoluto que o indivíduo possui para com Deus. Este dever, pode levar à realização daquilo que a moral proibiria. Enquanto pai, Abraão possui um compromisso ético, uma obrigação moral em relação ao filho; deve protegê-lo de qualquer perigo. Nos termos kierkegaardianos, “a relação que Abraão possui com Isa-que se exprime dizendo que o pai deve amar o filho” (KIERKEGAARD, 2009, p. 83). No entanto, e aí reside a fonte da angústia do patriarca, a comissão divina obriga-o a colocar Isaque em perigo.

A Suspensão teleológica postula uma exigência superior ao compromisso com a regra moral: o dever absoluto para com Deus. Ora, se o dever é absoluto, a ética encontra-se rebaixada ao relativo, o que, certamente, estaria fora de cogitação para Kant e Hegel (ALMEIDA; VALLS, 2007). Há um mandamento divino para não matar, o

¹⁶France Farago (2011) declara que Kierkegaard empresta de Pascal a ideia da suspensão teleológica da moralidade, considerando que o filósofo francês já havia afirmado que a verdadeira moral zomba da moral.

que significa que o assassinato é um ato detestável para Deus. Mas é o próprio Deus que exige essa violação da parte de Abraão. A verdade é que o homem que opta pela fé, comenta Le Blanc (2003), pela relação absoluta com o Absoluto, responde à ordem divina correndo o risco de entrar em ruptura com os outros homens e com a moral. Do ponto de vista ético, a ordem dada por Deus ao patriarca não possui nenhuma justificativa, ela significa uma violação da própria regra moral, mas como o indivíduo possui um valor absoluto para com Deus, ele precisa cumprir o mandamento divino, ainda que isso signifique a suspensão de tal norma. Como entender que um ignominioso assassinato seja convertido em um louvável sacrifício é algo que ultrapassa a racionalidade humana. Pela fé é possível notar uma distinção entre assassinato e sacrifício, mas, em termos racionais, não há como encontrar uma explicação plausível para esse fato. A Suspensão parece absurda, e é precisamente nisto que consiste o paradoxo, como bem nos expressa Silêncio em seu pronunciamento:

Mas quando me ponho a refletir sobre Abraão, sinto-me como que

aniquilado. Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a sua substância de sua vida. A cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar esse paradoxo nem pela espessura de um cabelo. Para obter uma saída reteso todos os músculos: instantaneamente sinto-me paralisado. (KIERKEGAARD, 2009, p. 88)

A título de comparação, o ato do Herói trágico, ilustrado na história de Agamenon, é perfeitamente compreendido em termos racionais. Ele sacrifica a filha em benefício da nação, o particular em prol do geral. Embora dramática, há uma justificativa ética para o ato de Agamenon. Se falha em proteger a filha, o faz por uma responsabilidade muito mais elevada: o dever de zelar pelo bem de seu povo. Tal justificativa não se aplica à história de Abraão. Do ponto de vista racional, não há nada que torne o seu ato menos ignóbil, uma completa loucura. O mesmo Deus que lhe dera o filho e que proibia o assassinato, pedia agora a Abraão que lhe sacrificasse Isaque. A razão não podia explicar isso, por isso, o

Salto de fé era necessário.

3. O ENCONTRO ENTRE O APOSTADOR E O SALTADOR

Fé é certeza na medida em que ela se baseia na experiência do sagrado. Mas, ao mesmo tempo, a fé é cheia de incerteza, um vez que o infinito, para o qual ela está orientada, é experimentado por um ser finito. Esse elemento de insegurança na fé não pode ser anulado; nós precisamos aceitá-lo. E essa aceitação é um ato de coragem (TILLICH, Dinâmica da fé).

Após a apresentação de uma visão geral sobre o conceito pascaliano de Aposta e a noção kierkegaardiana de Salto de fé tentaremos, a partir de agora, estabelecer um diálogo entre os dois pensadores a partir destas categorias. É preciso lembrar, como o faz André Clair em seu estudo *Pascal et Kierkegaard face à face*, que o filósofo dinamarquês jamais citou o fragmento *Infini Rien* diretamente. No entanto, a comparação, pelas razões já expostas neste trabalho, não deve ser considerada inoportuna. Dito, isto, nosso objetivo, conforme foi frisado em princípio, não será

o de encontrar uma equivalência absoluta entre Pascal e Kierkegaard a partir destes conceitos, mas o de indicar os pontos em que a Aposta e o Salto coincidem e, certamente, os pontos que os distanciam, tendo o cuidado, não obstante, de não estereotipar Pascal como um racionalista disfarçado e Kierkegaard como um irracionalista empedernido. Nesta primeira incursão concentrar-nos-emos naquilo que existe de convergente entre o argumento da Aposta e o Salto de fé.

Inicialmente, através destas categorias, Pascal e Kierkegaard, colocam de modo muito transparente os limites do conhecimento racional. Como se sabe, os dois filósofos viveram em um contexto marcado pelo racionalismo que reivindicava para si a capacidade de desvendar até mesmo os mistérios da fé. Ambos pensadores se insurgiram contra o racionalismo reducionista de seu tempo. Na asserção irônica de Pascal (2005, Laf. 182; Bru. 272), “nada existe tão conforme à razão quanto desmentir a razão”. E ainda: “É coisa estranha terem querido os homens compreender os princípios das coisas e daí chegar ao conhecimento de tudo por

uma presunção tão infinita quanto o seu objeto” (PASCAL, 2005, Laf. 199; Bru. 72). Ao lermos esta severa denúncia do pensador jansenista, quase que imediatamente, no remetemos à reclamação feita por Kierkegaard em *Temor e tremor* por meio do pseudônimo Johannes de Silentio. Nos seus termos, “a filosofia não pode e nem deve dar a fé, mas deve entender-se a si mesma e saber o que tem para oferecer, tem que entender que nada deve tirar e, menos ainda, espelhar os homens de uma coisa como se nada fosse” (KIERKEGAARD, 2009, p. 88).

A verdade é que tanto a Aposta pascalina como o Salto kierkegaardiano são um claro diagnóstico dos limites da razão, a negação expressa de que as certeza racionais possam abarcar toda a existência. São, portanto, procedimentos que sinalizam a necessidade de aceitação do mistério. Neste sentido, o modo como Pascal principia o argumento da Aposta é bastante sugestivo. Apostamos ou na existência ou na inexistência de

Deus. Isso porque, “a razão por si mesma, nada pode determinar a esse respeito” (PASCAL, 2005, p. 159). Noutros termos, aposta-se porque tanto a existência quanto da inexistência não podem ser concluídas a partir de um dedução lógica. Parafraçando Mantovani (2015), a Aposta coloca os limites epistemológicos da razão humana, demonstrando que ela não está em condições de dissipar o silêncio apavorante dos espaços infinitos. Os limites da razão, sobretudo, na relação entre o indivíduo e Deus, também são colocados de modo evidente pelo filósofo dinamarquês. É neste sentido que ele define a decisão de Abraão de sacrificar Isaque como o paradoxo do qual nenhum pensamento pode apropriar-se. Nos termos de Kierkegaard (2009, p. 110) “a fé começa precisamente onde o pensamento acaba”¹⁷. Por fim, do mesmo modo que a necessidade da Aposta surge porque a existência divina não pode ser captada pelas provas metafísicas, o Salto é a confissão de que a fé não pode fundar-

¹⁷O fracasso da razão em sua pretensão de descortinar os mistérios da fé é denunciado por Kierkegaard em várias outras obras. Nas *Migalhas filosóficas*, por exemplo, ele assevera a impossibilidade da crença ser conhecimento, uma vez que a fé contém o absurdo de que o eterno seja histórico (KIERKEGAARD, 2011). Já em *Doença para morte*, o pseudônimo Anticlimacus declara: “Não seria a fé a forma mais apropriada de perder a razão? Perder a razão para ganhar Deus é o próprio ato de crer” (KIERKEGAARD, 1979, p. 213).

se em um saber histórico ou filosófico, ambos denunciam as premissões hegemônicas da razão, demonstram que o homem, por si mesmo, não está em condições de descortinar por completo o mistério da existência. Por fim, pode-se dizer que há certa dose de ceticismo nos dois procedimentos.

Falar de algo suprarracional em contextos marcados por um racionalismo extremado parece um empreendimento bastante arriscado. Há uma tendência de se pensar tal instância como uma modalidade inferior de acesso à realidade em comparação ao conhecimento lógico-racional, sempre considerado de modo privilegiado. Tanto Pascal quanto Kierkegaard tiveram que se expor a este risco. Não obstante, com a mesma intensidade que combateram o reducionismo da fé à razão, tais pensadores defenderam que a fé não deve ser menosprezada por colocar-se para além da razão e, às vezes, até contrária a ela. A fé não deve ser posta em um patamar inferior por acatar o mistério que a razão tenta, debalde, desvelar. Pode-se afirmar que a exaltação do elemento suprarracional encontra-se tanto na Aposta quanto no Salto. Basta lem-

brar a crítica feita por Pascal em *Infini Rien* àqueles que criticavam o cristianismo por não apresentar justificção racional para todas as suas crenças.

Quem então recriminará os cristãos por não poderem explicar racionalmente a sua crença? Eles que professam uma religião que não pode ser reduzida à razão. Eles declaram ao expô-la ao mundo que é uma estultice, stultitiam, e depois vos queixais de que eles não a provam. Se a provassem não manteriam a palavra. É tendo falta de provas que eles não têm falta de sentido (PASCAL, 2005, p. 159. Laf. 418; Bru. 233)

Como se vê, Pascal rejeita tacitamente a ideia de que a religião seja menos verdadeira, menos importante por não apresentar provas racionais para seus dogmas. Sua legitimidade não depende das provas. Tais artifícios, na verdade, desvirtuam a sua essência. O tom de Kierkegaard neste ponto é semelhante. Em sua crítica à intromissão da filosofia na teologia, o pensador de Copenhague declara: “De modo nenhum, penso que a fé

seja algo de menor, bem pelo contrário, a fé é o máximo, além de que é desonesto, da parte da filosofia, oferecer outra coisa no lugar da fé, menosprezando-a” (KIERKEGAARD, 2009, p. 88). O ato de Abraão não se torna menos digno porque o patriarca prescinde da mediação racional. Pelo contrário, é precisamente este elemento que confere maior grandeza ao seu Salto. Para retomar mais uma vez *Temor e tremor*, “este homem não era pensador, nem ímpeto algum sentia para ir além da fé. Parecia-lhe que ser lembrado como pai da fé deveria ser a coisa mais magnífica, e que possuir a fé deveria ser uma sorte invejável, mesmo que ninguém disso soubesse” (KIERKEGAARD, 2009, p. 56). É óbvio que há divergências entre os estudiosos sobre até que ponto Pascal e Kierkegaard privilegiam a instância superracional, contudo, não há como negar que em ambos este elemento é indispensável ao homem em sua relação com a transcendência.

Em terceiro lugar, Aposta e Salto realçam o modo como o finito se aniquila diante do infinito e, conseqüentemente, a necessidade da entrega do primeiro

em relação ao segundo. Como já foi mencionado, o argumento pascaliano encontra-se justamente no fragmento sugestivamente denominado *Infinito Nada*. A perfeição e grandeza inefáveis do Ser divino estampam uma completa desproporção entre este e o homem finito. A propósito, Pascal principia o fragmento justamente asseverando que, diante do Infinito, o homem é esvaziado de qualquer dignidade intrínseca e torna-se um puro nada. De algum modo, apostar significa reconhecer que há uma grandeza suprema a qual não estamos em condições de compreender, perdidos que estamos em nossa miséria. Diante da magnitude de Deus, a atitude sábia do homem, enquanto puro nada, deve ser de render-se ao Ser divino. É óbvio que a Aposta na existência divina é, em alguma medida, uma rendição. Trata-se do reconhecimento de que o nada deve se constituir a partir da sua relação com o infinito. De igual modo, no Salto encontramos a relativização de tudo o que é finito diante da grandeza e dignidade do infinito. Na história de Abraão, o comando divino relativiza tudo aquilo que concerne à esfera da finitude. O

Cavaleiro possui um dever absoluto para com Deus, dever que transtorna a própria norma ética e aniquila, em princípio, as aspirações pessoais do indivíduo. Para Kierkegaard, só há uma maneira de relacionar-se adequadamente com o absoluto. É preciso considerá-lo como tal, o que significa necessariamente o rebaixamento da finitude. Tal fato pode ser percebido no fragmento abaixo:

Pode também exprimir-se o paradoxo como sendo um dever absoluto para com Deus; pois nesta relação de dever, o singular, na sua qualidade de singular, relaciona-se de maneira absoluta com o absoluto. Quanto a este propósito afirma-se que é dever amar a Deus, afirma-se, portanto, uma coisa diferente do que foi dito anteriormente; pois que se este dever é absoluto, o ético ficará, portanto, reduzido ao relativo (KIERKEGAARD, 2009, p. 130)

A Aposta pascaliana e o Salto kierkegaardiano admitem uma quarta possibilidade de aproximação. Há tanto em um quanto em outra implicações para o tempo

presente. De alguma forma, apostar e crer são atitudes para esta vida. É óbvio que há na Aposta e no Salto a vinculação com a infinitude e não há como negar em ambas certa expectativa do eterno. No entanto, a esfera da existência presente não pode ser descartada em ambos os casos. Começemos com Pascal. Certamente, o apostador visa inicialmente a vida futura. Nos termos de Atalli (2003, p. 269), ele “acredita que vale a pena sacrificar a perseguição da felicidade terrena pela esperança de eternidade”. Isso, contudo, não exclui a vida presente. Apostar na existência significa manifestar certa abertura para o conjunto de valores e princípios que são decorrentes da aceitação da existência de um Ser supremo. É claro que o apostador precisará do auxílio divino para implementar a conduta moral compatível à sua crença, mas a Aposta é o primeiro passo para que isso aconteça. A dimensão presente do *Pari* pascaliano pode ser confirmada no modo como pensador francês tenta convencer o seu interlocutor cético que receia em renunciar sua vida e prazeres. Retomemos, neste sentido, o fragmento 418 dos *Pensamentos*:

Ora, que mal vos ocorrerá se tomardes este partido? Sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, benfazejo, amigo, sincero, verdadeiro... Na verdade, não estarei nos prazeres empestados, na glória, nas delícias, mas não tereis acaso outros? Digo-vos que já nesta vida ganhareis e que, a cada passo que derdes neste caminho, vereis tanta certeza de ganho e nulidade daquilo que arriscais, que reconhecereis no fim que apostastes por uma coisa certa, infinita, pela qual nada destes (PASCAL, 2005, Laf. 418; Bru. 233)

Se na Aposta de Pascal, o elemento presente fica apenas subentendido, no Salto ele aparece com bastante clareza. É comum confundir os dois tipos de cavaleiros que aparecem em *Temor e tremor*: o Cavaleiro da fé e o Cavaleiro da resignação. O movimento da resignação infinita é o movimento da renúncia, do sacrifício, da entrega completa, mas a fé é também recebimento, dádiva, devolução. É precisamente esse duplo movimento da fé que encontramos em Abraão, o protótipo do Cavaleiro da fé. Pela resignação, o pa-

triarca está disposto a sacrificar o próprio filho, mas em virtude do absurdo, crê que Deus é capaz de devolvê-lo, ainda que fosse preciso ressuscitá-lo dentre os mortos. Estrito senso, a simples viagem ao Moriá não faz de Abraão o Cavaleiro da fé, mesmo que, em um golpe fatal, ele banhasse com o sangue de Isaac o fatídico monte. Tivesse feito apenas isso, ele ainda seria mero Cavaleiro da resignação. Estava apenas renunciando, mas era-lhe necessário receber; reconhecia, a partir desse gesto, a impossibilidade, mas era preciso aceitar a possibilidade por força do absurdo. Vale ressaltar que a fé de Abraão é para esta vida e não para uma vida futura. A propósito, a expressão “Abraão creu para esta vida” é uma das mais repetidas ao longo de *Temor e tremor*. Recorrendo à análise de Chestov (1952, p. 88), o patriarca “não cria que algum dia seria feliz em outro mundo. Não, teria que ser aqui neste mundo. Deus poderia dar-lhe outro Isaque, ou ressuscitar o filho degolado”. Como se vê, Aposta e Salto são procedimentos que, cada uma à sua maneira, lançam o homem na finitude. A primeira abre espaço para que o ho-

mem possa acatar, na finitude, os valores decorrentes de sua aposta na infinitude; o segundo, permite que o homem receba de volta o que de mais precioso resignou em nome de Deus.

Por fim, é preciso reconhecer, como já o fez André Clair (2011) que Aposta e Salto possuem o mesmo *telos*: a felicidade, ainda que a natureza dessa felicidade possa parecer distinta em alguns momentos. Pensa-se que em Pascal, o alvo é a beatitude eterna e, em Kierkegaard, a felicidade presente, visto que Silentio não cansa de repetir que “Abraão creu para esta vida”. Esta distinção, entretanto, deve ser vista com cuidado, a fim de evitar conclusões apressadas. Obviamente, precisamos reconhecer que, em Pascal, a felicidade eterna enquanto *telos* da Aposta é bem mais evidente. Mais uma vez retomando o fragmento *Infini Rien*, “há uma infinidade de vida infinitamente feliz a ganhar”. Por outro lado, é evidente em *Temor e tremor* que o patriarca bíblico crê que receberá Isaque, a fonte maior de sua alegria, ainda nesta vida”. Do contrário, nos termos de Kierkegaard, Abraão não passaria de um Cavaleiro da resigna-

ção. Mesmo assim, a questão da dimensão eterna da beatitude não pode ser suprimida do Salto. Não nos esqueçamos a tese defendida pelo outro pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus tanto nas *Migalhas filosóficas* quanto no *Pós-escrito* que a necessidade do Salto emerge justamente diante da impossibilidade de se fundamentar a felicidade eterna em um saber histórico. Em todo caso, não há como negar que Aposta e Salto têm como *telos* a felicidade.

Apesar dos vários pontos convergentes entre a Aposta e o Salto, é preciso reconhecer que há divergências consideráveis entre estes dois conceitos. Primeiramente, deve ser ressaltado que o Salto kierkegaardiano advoga a tese do absurdo. Como já vimos, tanto Pascal quanto Kierkegaard defenderam a legitimidade de uma esfera supraracional como forma de acesso à existência. O autor de *Doença para morte*, não obstante, é bem mais radical neste procedimento do que o seu antecessor. Outra expressão bastante repetida *Temor e tremor* nos diz que Abraão creu por força do absurdo. Literalmente, “acreditava por força do absurdo, pois não cabe aqui falar de raci-

ocínio humano, e o absurdo residia aliás no fato de Deus, que lhe exigia Isaque, haver de revogar a imposição no momento seguinte” (KIERKEGAARD, 2009, p. 90). Já a Aposta Pascaliana comporta um elemento considerável de razoabilidade. Ainda que a existência de Deus não possa ser reduzida a uma prova racional, há certa razoabilidade em apostar positivamente. Salientando o modo como os dois conceitos divergem neste ponto, Clair (2011, p. 5) nos diz que “o Salto não pode ser antecedido por uma construção matemática. Não se pode calcular anteriormente o Salto”. Por esta razão, conclui o comentarista francês, ao olhos do Kierkegaard, a Aposta pascaliana seria ridícula. A rigor, neste aspecto o argumento de Pascal poderia até ser comparado com o *salto mortale* de Jacobi, que se valia da força da oratória para levar o seu interlocutor a saltar. Mas tal procedimento não seria o verdadeiro Salto de fé.

Ademais, Aposta e Salto discrepam no tocante ao seu caráter voluntário. No caso de Pascal, não há escolha, é preciso apostar. Todo aquele que se insere no jogo da existência não pode eximir-se desta

realidade. Ao homem é concedida a capacidade unicamente de escolher em que apostar não de apostar ou escusar-se de apostar. Seguindo o raciocínio pascaliano, não apostar na existência de Deus é, automaticamente, apostar na sua inexistência. O Salto kierkegaardiano não elimina a instância da vontade. No caso de Abraão, mesmo que haja o mandamento divino e, como já vimos, haja certa imposição do infinito em relação ao finito, o patriarca poderia escolher vários caminhos. Poderia, decididamente, negar-se a sacrificar o filho de sua velhice porque isso, absurdamente, violava o sagrado vínculo paternal; poderia ainda, em um ato de desespero, sacrificar o filho ali mesmo e evitar a angustiante e aterradora viagem de três dias ao Moriá; poderia, enfim, ter desistido no caminho depois de considerar o peso que seria viver em uma sociedade como o mais abjeto assassino e de ter sido o causador de sua própria miséria. Para recorrer à comparação de Kierkegaard (2009), o Cavaleiro da fé está sempre exposto à tentação de retornar ao consolo do geral e converter-se em um Herói trágico barato.

Por fim, o ponto discordante

mais importante a ser destacado diz respeito ao estatuto próprio da Aposta e do Salto, sobretudo na sua relação com a fé e com a conversão. Em relação a Pascal, ainda que pudéssemos acatar a sugestão de Atalli (2003) segundo a qual, de alguma forma, a Aposta possa abrir caminho para fé verdadeira, ambas não são a mesma coisa. Colocar-se do lado da existência no jogo não é a mesma coisa que a conversão estrito senso. A fé continua sendo uma dádiva divina e a verdadeira conversão só ocorre quando Deus, graciosamente, inclina o coração do pecador. Isso significa dizer que Deus age na vontade humana para levá-la à caridade (ADORNO, 2008) Noutros termos, o homem pode apostar por seus próprios esforços, mas a fé é restrita à iniciativa divina. Como nos lembra Pondé (2009, p. 55) “a matemática da Aposta é insuficiente para levar o descrente à fé”. A distinção entre a Aposta e a fé propriamente dita é bastante evidente no fragmento pascaliano.

Sim, mas eu tenho as mãos atadas e a boca muda, forçame a apostar, e eu não estou livre, negam-me descanso, e eu sou

feito de tal forma que não posso crer. Que vós quereis, pois, que eu faça? – É verdade, mas aprendei pelos menos que vossa impotência para crer vem de vossas paixões. Pois a razão aí vos conduz, e, entretanto, vós não o podeis (PASCAL, 2005, Laf. 418; Bru. 233)

Como se vê, há em Pascal um abismo entre Aposta e a fé genuína. Tal fato, colide com a compreensão kierkegaardiana de Salto. O Cavaleiro que, na estrada silenciosa e solitária rumo ao Moriá decidiu arriscar-se no Salto é o mesmo que aderiu ao Estádio religioso. Se a rendição do apostador ainda não é plena, o mesmo não pode ser dito do saltador. Para recorrer à expressão de Kierkegaard, ele entrou em uma relação absoluta com o absoluto, entregando-se a ele sem reservas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Determinados estudos comparativos entre dois autores correm o risco de desagradar os estudiosos de ambos pensadores em questão, sobretudo, por considerarem a comparação artificial e, às vezes, arbitrária. No caso de Pascal

e Kierkegaard pensamos que este risco é bastante atenuado. Os pontos convergentes listados no início deste trabalho são diversos e significativos. Obviamente, as categorias de Aposta e Salto não estão entre as possibilidades favoritas da parte dos pesquisadores, no entanto, pensamos ser esta comparação tanto viável quanto instigante. Reconhecemos, não obstante, que a comparação não deixa de revelar o seu lado problemático. Isso pode ser visto nas discrepâncias apontadas entre os dois conceitos e, principalmente, no fato de Kierkegaard nunca ter citado o fragmento *Infini rien*, no qual Pascal desenvolve a Aposta. Mesmo assim, reconhecemos que este problema não inviabiliza a comparação.

Entendemos que a Aposta e o Salto cumprem um papel fundamental nas críticas que tanto Pascal quanto Kierkegaard fizeram ao racionalismo reducionista de seu tempo. Não há como negar que

apostar e saltar são apenas formas distintas de denunciar os limites da razão e acatar humildemente a existência do mistério. Os dois filósofos demonstram o quão implausível afirmar que tudo aquilo que não pode ser entendido pela razão não deve existir. Além disso, quando a questão é a existência de Deus, proclamam em tom enfático que apostadores e saltadores não são menos dignos e confiáveis que lógicos dedutivos. Lembremo-nos ainda que Aposta e Salto são formas de o finito relacionar-se com o infinito, de quem depende a sua beatitude eterna. Ainda que possamos apontar divergências consideráveis entre os dois conceitos – a tese do absurdo atribuída ao Salto, o caráter não voluntário da Aposta e a relação de ambos com a conversão – não há como negar que estes oferecem uma importante possibilidade de diálogo entre Pascal e Kierkegaard.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Francesco Paolo. *Pascal*. Col. Figuras do saber. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- ALMEIDA, Jorge Miranda; VALLS, Álvaro. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2007.

- ATTALLI, Jacques. *Blaise Pascal ou o gênio francês*. Bauru: EDUSC, 2003.
- CHESTOV, Leon. *Kierkegaard y la filosofia existencial*. Buenos aires: Editorial sudamericana, 1952.
- CLAIR, André. Pascal et Kierkegaard face à face. *Les Études philosophiques*. n. 96. p. 3 – 18, 2011.
- DE PAULA, Marcio Gimenes de. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2001.
- _____. *Subjetividade e objetividade em Kierkegaard*. Aracaju: Annablume, 2009.
- FERREIRA, Rildo da Luz. *Caminhos para Deus: a razão e o coração segundo Blaise Pascal*. 212 p. Dissertação (Mestrado em filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2012.
- GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- GOUHIER, H. Blaise Pascal: *Commentaires*. 12^a ed. Paris: Vrin, 2005.
- _____. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *A Palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre fé e razão em Temor e tremor*. São Paulo: Alfarabio: Custom, 2002.
- _____. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- KIERKEGAARD. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2013. v. 1.
- _____. *Temor e tremor*. Lisboa. Relógio D'água, 2009.
- KÜNG, Hans. *Existe Dios? Respuesta ao problema de Dios em nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1979.
- LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- LESSING, G. E. *Escritos teológicos y filosóficos*. Madrid: Editora Nacional, 1982.
- LEBRUN, Gerard. *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*. São Paulo: Brasiliense S. A., 1983.
- MAGNARD, Pierre. *Vocabulário de Pascal*. São Paulo: Martins Fontes,

2013.

MANTOVANI, Ricardo Vinícius Ibañez. *Limites epistemológicos da apologética de Pascal*. 186 p. Dissertação (Mestrado em filosofia). Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2014.

PASCAL. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1954.

_____. *Pensamentos*. 3. ed. (Edição Brunschvicg). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Pensamentos*. 2. ed. (Edição Lafuma). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Do pensamento no deserto: ensaios de filosofia, teologia e literatura*. São Paulo: EDUSP, 2009.

RUSSIER, Jeanne. *La foi selon Pascal*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

SILVA, Franklin Leopoldo. Fé e razão na Apologia da religião cristã de Pascal. *Cadernos de História da Filosofia*. Campinas. v. 11, n. 1, p. 29 – 44, 2001.

TILLICH, Paul. *A dinâmica da fé*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

VOLTAIRE. *Cartas inglesas*. In: Os pensadores. São Paulo, 1973.

Sem Perdão

A lógica do perdão e da culpa, do esquecimento e da lembrança a partir de Freud

No Forgiveness

The logic of forgiveness, guilt, forgetfulness and remembrance according to Freud

Daniel Omar Perez*

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar o paradoxo do ato do perdão e sua eventual impossibilidade. Para tal fim, apresentaremos primeiro o problema da relação entre a memória e o esquecimento. Num segundo momento, apresentamos o dispositivo freudiano da lembrança e o esquecimento. Finalmente, propomos que a relação com um evento lembrado do passado não pode ser perdoado, mas esquecido enquanto evento causa de dor e lembrado em outro sentido.
Palavras chave: Perdão. Culpa. Freud.

Abstract: The aim of this paper is to present the paradox in the act of forgiving and its eventual impossibility. To do so, we will firstly present the problem of the relationship between memory and forgetfulness. We will then present the freudian device of memory and forgetfulness. Finally we propose that the relationship with a remembered event cannot be forgiven, but it may be forgotten as an event that causes pain and may be remembered in another manner.

Key words: Forgiveness. Guilt. Freud.

Esquecer e Lembrar¹

A lembrança perfeita é uma eterna repetição do mesmo. Lembrar tudo, absolutamente tudo, não esquecer nada, implicaria permanecer no mesmo evento recapitulado

indefinidamente. Uma máquina de lembrar tudo teria que arquivar até o último elemento e ao mesmo tempo lembrar a lembrança do já lembrado, tarefa sem fim. No acúmulo das informações do passado

*Professor adjunto da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

¹ Este artigo faz parte de um debate iniciado em conversas na montanha com Antonio Edmilson Paschoal. No final da ditadura cívico-militar na Argentina (1976-1983), diante da iminência de um novo governo democrático, várias vozes de setores protagonistas e colaboradores do terrorismo de Estado procuraram implantar a ideia de *esquecer e perdoar* os atos de “excesso” cometidos no período de uma “guerra suja” com a justificativa de que isso nos permitiria a todos olhar para o futuro e não ficarmos amarrados ao passado em busca de vingança. Milhares de perseguidos, sequestrados, torturados, familiares de assassinados e desaparecidos e a sociedade civil no seu conjunto deveriam deixar para trás o ressentimento: *esquecer e perdoar*.

até a retenção do detalhe último não há possibilidade de algo novo aparecer. A única possibilidade de sair da roda da lembrança seria deixar de ter uma lembrança detalhada de cada coisa e de cada momento passado: parar de lembrar o lembrado. Assim, poderíamos dizer que é preciso esquecer para viver uma vida rememorativa e ao mesmo tempo projetiva. Essa é a sensação que fica após a leitura de *Funes el memorioso*, o conto de Jorge Luis Borges. O personagem principal do relato lembra tudo, não esquece nada, e enlouquece, ou pior, fica imóvel.

Em outro lugar Jorge Luis Borges também afirma que *é porque esqueço que leio*. Alguns anos mais tarde, como se estivesse encadeado a uma combinação possível da linguagem, Roland Barthes disse exatamente o mesmo pensamento. Se lembrasse de todos os significados de cada uma das palavras de um texto e tentasse elaborar o sentido desse texto levando em consideração tudo o leque de significações numa lembrança perfeita, sem nada esquecer, seria muito difícil avançar na leitura, por não dizer humanamente impossível. Algo que lembra e relembra o tempo

tudo todas as coisas parece algo não humano.

Assim, o esquecimento parece fazer parte da própria constituição do sentido do texto na leitura e da possibilidade de sentido na vida, ou pelo menos de algum tipo de sentido possível, surgido a partir dos elementos que foram deixados para trás. Por dizer de alguma maneira, o sentido futuro de uma vida e a possibilidade de leitura do texto se produziria em parte pelo vazio deixado no ato de esquecimento do passado.

Tudo se passa *como se* esquecimento e lembrança se articulassem ao ponto de um depender do outro e produzir como efeito o sentido do texto, da vida, da história passada e futura. Porém, podemos nos interrogar sobre o que é esquecido nesse jogo de articulações, o que se deixa para trás e o que é retomado na produção de sentido. Melhor dizendo: como é que algo é esquecido ou lembrado?

Assim, pressupomos que não se trata de uma mera escolha racional e consciente. Escolher esquecer não é propriamente esquecimento senão autoengano. Não estamos falando de autoengano, senão daquilo que deixamos para trás sem

simulação, sem atenuantes.

Em *Lembranças encobridoras*, Freud (1899) apela para a nossa escassa memória dos atos passados e escreve:

“Se nos é possível lembrar através de muito tempo determinado evento, vemos nesta aderência à nossa memória uma prova de que tal evento causou em nós, na sua época, uma profunda impressão. Ter esquecido algo importante nos surpreende ainda mais do que recordar algo aparentemente indiferente” (Freud, 1899, vol 2, 330).

Este fragmento parte da diferença entre o evento como registro de percepção sensível e o valor (simbólico ou imaginário²) desse evento para o sujeito desse registro de memória. Esta diferença de valor entre um evento que se destaca e outro que não se destaca, seja ele esquecido ou lembrado, é decisivo na vida do sujeito num momento posterior ao evento lembrado. Podemos dizer então que a lembrança está articulada, na sua importância, no seu valor simbólico ou imaginário, com aquilo que o sujeito

vivencia no momento que lembra. No caso de Freud, trata-se da lembrança e do esquecimento de um indivíduo, de uma pessoa comum, mas poderíamos pensar também num sujeito coletivo, na história de um grupo. Isto é, a lembrança e o esquecimento operam no sujeito individual ou no sujeito coletivo como uma impressão da percepção e como com um valor imaginário ou simbólico. Em ambos os casos aquilo que se recorda ou se esquece não resulta de um modo aleatório como mero resto de uma situação de falta de atenção ou cansaço. De acordo com Freud e também com Nietzsche, existem diferentes maneiras, todas elas muito precisas, de deixar para trás ou de esquecer elementos que nos permitam produzir um sentido. Um deles pode ser caracterizado como um “esquecimento patológico”, tal como conceitua Antonio Edmilson Paschoal (2014, 2016) a partir da sua leitura de Nietzsche: O “patológico” do esquecimento do evento passado estaria exatamente no modo de operar em relação com o sintoma presente. Assim, o esquecimento e a

² Aqui utilizamos as noções lacanianas que em sua articulação são a base do Fantasma. Ver Lacan, J. (1966-67) O Seminário 14, A lógica do fantasma.

lembrança não só referem à falta de atenção do momento passado, também dizem respeito às condições atuais.

No livro “El perdón, virtude moral”³ editado pela Editora Anthropos se menciona a perseguição, o genocídio e o crime nos casos da história dos judeus, cristãos, ETA, mas nada se fala de Franco. O Pacto de La Mocloa como acontecimento coletivo parece ter apagado da memória o terrorismo de Estado de 50 anos de ditadura de Franco. Tudo se passa como se o relato do horror se fizer desde o esquecimento de um horror ainda mais próximo. O evento foi organizado pela cátedra Santo Tomas em Ávila. Esse texto faz pensar que quando falamos estamos fazendo isso desde o esquecimento, cada um de nós como sujeitos individuais ou coletivos fala, em alguma medida, desde o esquecimento de um horror mais próximo ainda.

“Assim, o histérico –escreve Freud- apresenta uma amnesia total ou parcial no que diz respeito daqueles eventos que tem provocado a sua doença, es-

ses eventos, independentemente do seu conteúdo, tem adquirido para ele a máxima importância” (Freud, 1899, vol 2, 330).

No caso da histeria o esquecimento “patológico” do evento seria fundamental para a própria produção e manutenção do sintoma. É preciso apagar a lembrança do evento traumático para que o sintoma histérico apareça e se sustente. Por isso, para Freud, naquele período, era tão necessário lembrar para operar a cura. A consigna da psicanálise era *tornar consciente o inconsciente*. Para os pacientes de Freud não bastava esquecer o evento para deixá-lo no passado. Aquele evento traumático esquecido operaria inconscientemente e estaria na base do mal-estar atual, portanto, devia ser lembrado ou tornado consciente para que o sintoma se dissolvesse. Esse era o princípio que legitimava o uso da hipnose. Em estado hipnótico, o paciente contava para o médico os acontecimentos que esquecia na vida consciente. Logo, o médico explicava para o paciente qual seria a origem do sintoma que pa-

³ Madina, E.; Mate,R.; Mayorga,J.; Rubio, M.; Zamora, J.A. El Perdón. Virtud moral. Em torno a Primo Levi. Madrid: Editorial Anthropos, 2011.

decia. A lembrança, o reconhecimento consciente do ato deveria permitir ao paciente se desfazer do sintoma e poder avançar sem aquele mal-estar na sua vida. A técnica teve uma eficácia bastante reduzida e Freud a abandonou. O problema não era apenas lembrar um fato como se se tomasse nota, como se se registrasse o evento num livro de contabilidade. Faltava ainda o que fazer com a lembrança. Faltava elaborar.

Encobrir para não lembrar

Outro dos mecanismos do esquecimento é o de substituir o evento de máxima importância esquecido por eventos indiferentes lembrados perfeitamente. As “lembranças encobridoras” de momentos irrelevantes reforçam o mecanismo do sintoma e da repetição do mesmo permitindo contar uma história sem conflitos e sem tensões ou pelo menos sem conflitos muito tensos que dificultariam a vida cotidiana no presente. Tudo funciona de modo tal que na história do sujeito, individual ou coletivo, aparecem lembranças de

eventos neutros. Deste modo, podemos contar uma bela história ou um relato mais ou menos entediante onde o nosso presente fica sem marcas traumáticas ou de conflitos do passado. Uma história de lembranças encobridoras desautoriza qualquer questionamento do sujeito com relação às suas tensões atuais e mantém o mal-estar do sintoma a resguardo da análise. Este tipo de discurso constituído por lembranças encobridoras opera como uma forma de não ter que se defrontar com aquilo que ainda continua se fazendo presente. O conflito permanece encoberto sem exame nem elaboração e aparece na forma de sintoma histérico como algo fora da série, que precisa ser medicado, cortado ou extraído. Em algumas análises freudianas a paciente conta e reconta a história da sua vida fragmentariamente várias vezes como se a articulação das palavras do seu discurso não pudessem dar conta daquilo que se passa com seu mal-estar atual, e de fato, não dá conta. A história de um grupo também é recontada pelos seus integrantes várias vezes em vários tempos diferentes. Em ambos os casos a história passada se narra desde o

presente, quer dizer que o ponto de enunciação daquele que evoca uma narrativa histórica individual ou coletiva. Assim sendo, a narração está determinada por uma posição de sujeito que está marcada pelo modo em que esse sujeito lida com seu mal-estar, com suas tensões na atualidade, no tempo presente. Não só o esquecimento depende da vontade racional do sujeito, também a lembrança. Não lembramos o que queremos lembrar, mas aquilo que a determinação atual do sujeito permite. É o modo em como o sujeito está determinado pelo seu mal-estar atualmente que o passado será exposto na narrativa da história e se apagarão ou lembrarão os eventos em jogo.

Esquecer e Repetir

Se, por um lado podemos dizer que nem tudo é necessário que seja lembrado e até justamente o caso seria o contrário, algo deve ser esquecido para produzir sentido sem mera repetição, por outro lado, há esquecimentos que são parte de uma *doença* na qual o sujeito fica detido na repetição do mesmo. As-

sim, podemos dizer com Freud que *aquilo que não se lembra então se repete*. É preciso, portanto, lembrar e no seu significado incluímos *elaborar* para não ficar detido na repetição do mesmo e no mal-estar do sintoma.

Com Freud então, podemos dizer que lembrar um evento como traumático não é apenas uma operação de atualização. O evento lembrado nos coloca, enquanto sujeitos, em posição de ter que nos defrontar com ele. Como dizia o poeta: *e agora José?* Como em uma encruzilhada o sujeito está diante de si como diferente. Reconhece-se como fazendo parte do evento no qual ele próprio se encontra repetindo. O problema não é meramente moral. O sujeito tem de fazer algo com ele próprio como implicado no ato da repetição. Freud dá uma alerta para as possibilidades de piorar nesse momento do processo analítico. Se a Repetição de um ato se faz inconscientemente e o reconhecimento de estar implicado no lugar não é sustentado pelo sujeito em questão, o ato de lembrar pode indispor ainda mais o sujeito com os outros e com ele próprio. Num grupo, ou

num casal, a revisão dos eventos da história, segundo seja o momento, pode ter como consequência a desalienação, o laço entre ambos pode ser desfeito. A lembrança, que estava esquecida porque era insuportável psiquicamente para ambos os sujeitos, agora aparece de um modo rude. Incomoda, perturba talvez mais do que o próprio sintoma com o qual às vezes nos conformamos na vida individual, amorosa ou grupal. O mal-estar pode ser agudizado ao ponto de romper o laço do sujeito e abandonar o grupo, o trabalho analítico ou a relação amorosa. Ficar amarrado ao mal-estar em troca de não recordar é a opção “patológica” do sujeito, individual ou coletivo, que decide recuar. O impasse diante do evento lembrado se transforma num espaço aberto. Aquilo que se recorda como dano e provoca mal-estar não cessa de insistir em aparecer. Dessa forma as histórias clínicas de Freud nos indicam que às vezes o sujeito entra em angústia.

Perdoar e castigar

O que fazer com aquilo que enquanto dano ou trauma em rela-

ção com outro ainda insiste em não deixar de aparecer? O que fazer com aquele dano ou trauma que não é possível de ser deixado para trás numa relação entre sujeitos e persiste em sua função de embaçar o presente? Perante a impossibilidade do esquecimento do evento, uma opção seria o perdão, a outra o castigo. Haveria uma terapia do perdão o do castigo com relação àquele evento passado? É possível perdoar-se a si mesmo ou a outrem por uma situação passada? O que é perdoar? Para poder avançar vou relembrar uma tradição que é cara para minha memória como sujeito de um mal-estar.

Na tradição judaica, Yom kipur é a celebração mais importante, trata-se do perdão e do arrependimento. Uma vez ao ano os membros da comunidade se preparam para serem perdoados por Deus. É claro que não se trata do único momento, mas esse é especialmente marcado. Na tradição cristã católica não é necessário esperar tanto tempo, na missa do domingo o crente pode se confessar e ser perdoado pelo espírito santo. Se o crente estiver com pressa nem precisa aguardar até o final de semana, pode se confessar a qualquer

hora e receber o correspondente perdão. O judaísmo e o cristianismo, com dispositivos diferentes, são culturas do perdão.

O perdão, em sentido cristão, supõe o pecado ou a ofensa e compreende a conversão. O pecado ou a ofensa como ponto de partida é concebido como um estado negativo. Algo deve ter sido quebrado e o perdão seria o modo de reparar na conversão do pecador ou ofensor. O perdão sempre parte de Deus, ele é o único que pode perdoar com efeito real. Em Marcos 2, 7 podemos ler: “Quem pode perdoar pecados senão apenas Deus?”. Mas o perdão implica o arrependimento do crente. Não só o Deus dos cristãos, também o Deus de judeus exige o arrependimento. A culpa opera na base, como condição de possibilidade do arrependimento e do perdão. Mas não devemos nos confundir com um detalhe que não é menor: como Deus não está subsumido no jogo de determinações causais conscientes, inconscientes ou naturais⁴, senão que ele

é além ou aquém de qualquer determinação, pode perdoar o imperdoável. Deus inclusive pode perdoar mesmo sem arrependimento porque ele todo pode, a exigência de arrependimento não é para ele, mas para o próprio ofensor. Nesse sentido, não se trata de uma troca entre o ofensor e Deus, mas da possibilidade de conversão do ofensor. A consequência é que aquilo que causa mal-estar na culpa do pecador pode ser deixado para trás e assim dar um novo sentido à vida do ofensor para frente. O ato do perdão tem um efeito terapêutico⁵.

A conversão pelo arrependimento e perdão de Deus pode ser entendida em dois sentidos:

1. Como seguir a Jesus, no sentido radical de mudança de vida;
2. Como reconciliação, no sentido de uma reconciliação não só com Deus como ente supremo mas também entre os homens, como terapia de regeneração da criatura na comunidade. O perdão aqui apresenta o aspecto terapêutico do Evangelho. Assim, sentir-se perdoado significa passar da culpa ao

⁴ Para um estudo das determinações conscientes, naturais e inconscientes ver Perez 2015.

⁵ Para um estudo da terapia e da cura nos referimos a Perez (org.) 2007.

⁶ Precisamos aqui destacar a diferença entre troca e dom. Depois de Marcel Mauss (2003) muitos são os estudos nesse sentido. Podemos ver vários fenomenólogos trabalhando nessa linha.

dom⁶ de Deus. Com esse dom recebido do perdão de Deus o cristão passa à tarefa do perdão. É assim como perdoar seria então um exercício cristão.

Assim sendo, a troca aparece no jogo das exigências humanas, tanto no castigo quanto no perdão. A exigência de um castigo como contrapartida de uma ofensa tem dois elementos:

1. supõe um equilíbrio de origem que foi quebrado e,
2. implica uma correspondência, uma proporcionalidade entre o quebrado e a reparação por castigo.

A relação entre ofensa e castigo supõe a correspondência *dano por dano* como retribuição e correspondente reparação⁷. A vingança ou o castigo buscam um suposto equilíbrio perdido que se revela impossível. Como começar a contar os danos entre sérvios e croatas ou entre judeus e muçulmanos ou entre o personagem de Clint Eastwood e o dono do bar no filme *Os Imperdoáveis*? A troca de danos é sempre desproporcionada, nunca um dano é igual a outro. A singularidade da

vitima e a singularidade do ofensor impedem uma equação de resultado zero. No filme *O Poderoso Chefão II* Marlon Brando se reúne com os outros chefes de família e após calcular e ver que com a vingança todos perdiam decide combinar que devem parar a guerra. Não há vingança que cure a morte do filho, mas também não se trata de um perdão.

O perdão romperia a lógica da correspondência e das trocas e introduziria um dom?

Se o meu perdão exige um arrependimento então se estabelece uma troca, isto é, um cálculo. No arrependimento há uma hierarquia moral explicitamente reconhecida e uma submissão àquela superioridade moral em função do reconhecimento, isto é uma clara relação de poder. Nesse caso, podemos dizer que o que temos é uma desculpa, uma anistia, um indulto, mas não propriamente perdão como dádiva. Não há qualquer gratuidade no gesto humano que exige arrependimento, como

⁷ Ver a teoria da pena na Doutrina do Direito em Kant.

não haveria nada parecido com um perdão se não houvesse o arrependido. Não faz sentido perdoar a quem não se reconhece perdoado por uma culpa. Um perdão sem contrapartida seria um ato solipsista. Do ato consciente da culpa se derivaria o ato consciente do arrependimento e a consequente concessão do perdão como desculpabilização.

Mas se aceitarmos com Freud que nem tudo é causado por representações mentais conscientes ou por necessidade biológica (isto é, que o ato não foi causado por uma escolha consciente ou por uma necessidade natural), e abrirmos o espaço para uma terceira causalidade: a causalidade psíquica inconsciente, então a situação se complica. Um evento considerado como causado por determinações que não são meramente conscientes não teria propriamente um responsável, um culpado com tudo o que isso implica senão o resultado de um ato não volitivo. Assim sendo, o registro inconsciente não sabe de volição e também não sabe de perdão. Na ordem do inconsciente não haveria a quem per-

doar nem o que perdoar.

Na *Psicopatologia da vida cotidiana* Freud mostra que determinados atos seriam provocados pelo mecanismo da vida psíquica inconsciente, onde o indivíduo consciente não tem controle. Trocar o nome do esposo ou esposa pelo nome do ou da amante pode ser uma dessas situações que não tem perdão e nem desculpa, mas não pela valoração moral do ato senão porque o que está em jogo não é um ato consciente do indivíduo. De fato, ele não quis falar aquilo, mas falou. Mesmo que seja desculpável, a situação revela algo que não é da ordem da culpa ou da desculpa consciente. O sujeito que conscientemente pede perdão ou desculpa não é o mesmo que aquele que cometeu o ato.

O sujeito que realiza o ato não está posto lá apenas por uma escolha, há também um gozo que não controla. Lacan em vários Seminários tematiza essa noção de gozo, ou usufruto que toma o sujeito na sua posição⁸. Dito por outras palavras, se em um sentido há algo consciente no ato executado pelo sujeito, há ao mesmo tempo algo

⁸ Ver especialmente O Seminário 7 e o 16. Para um estudo do gozo nos referimos a Braunstein 2007.

que não se reduz a isso. Assim então perguntamos: alguém poderia pedir perdão e ser perdoado por um gozo no qual ele é tomado enquanto sujeito? Alguém poderia perdoar um gozo? Parece difícil responder afirmativamente já que não parece haver conexão entre os elementos. Não há um tribunal da razão ou da consciência cuja jurisdição incluía a possibilidade de julgar o gozo sem cair na sua moralização arbitrária.

Considerações finais: Lembrar e Elaborar

Se o esquecimento do evento é patológico quando se trata de um evento que insiste em aparecer no presente na forma de sintoma, se a lembrança do evento nos conduz a um posicionamento com relação a ele, se a análise desse posicionamento nos revela a desproporcionalidade do castigo e o paradoxo do perdão, então o que fazer com os eventos traumáticos, com a tensão daquele traço do passado que ainda perturba?

A indicação de Freud é Elaborar. O texto *Recordar, repetir, elaborar* dá algumas indicações, mas não

muitas. Nós poderíamos dizer que Elaborar a lembrança neste caso é desmontar as condições de possibilidade da repetição do evento como o mesmo e permitir aparecer o novo. Isso é um trabalho, um exercício e não apenas um ato emotivo. Em análise a elaboração requer um trabalho de corte e costura, para citar o Lacan de O Seminário 24, onde a angústia, e portanto a incerteza, possibilita o ato e o reposicionamento simbólico do sujeito em relação com o gozo. Em situações histórico-políticas como África do Sul e Argentina a elaboração se realiza por vias aparentemente opostas, num caso “a confissão e o perdão” no outro o “julgamento e a condena”.

A elaboração do caso africano se realizou imediatamente depois da crise e a mudança de situação com relação ao Apartheid. A elaboração do caso argentino teve avanços e retrocessos até que 30 após a queda da ditadura podemos dizer que estamos em final de análise e aqueles que proponham esquecer e perdoar estão presos. Em ambos os casos a elaboração procura recompor a relação na comunidade mas não entre vítima e carrasco senão entre o sujeito coletivo do presente

com sua própria história traumática. Em nenhum dos casos se trata de reconciliação ou de vingança. Não se trata de reparar o irreparável nem pela via do perdão, nem pela via do castigo. Como disse Edmilson Paschoal, não se trata de um querer para trás, mas de modos de elaboração do que é esquecido e do que é lembrado para que seja possível abrir o espaço onde algum sentido se apresente.

Referências bibliográficas

- BORGES, J.L. *Funes el memorioso*. IN *Obras Completas*. Volume 1. Buenos Aires: EMECÉ.
- BRAUNSTEIN, N. *Gozo*. São Paulo: Escuta, 2007.
- LACAN, J. *O Seminário 7 A ética da psicanálise. 1959-1960*. Versão taquigrafada em língua original <http://staferla.free.fr/S7/S7.htm>
- _____ *O Seminário 7 A ética da psicanálise. 1959-1960*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- _____ *O Seminário 14, A lógica do fantasma. (1966-1967)* Versão taquigrafada em língua original <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>
- _____ *O Seminário 16, De um Outro ao outro. 1968-1969*. Versão taquigrafada em língua original <http://staferla.free.fr/S16/S16.htm>
- _____ *O Seminário 16, De um Outro ao outro. 1968-1969*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- FREUD, S. *Los recuerdos encubridores*. IN *Obras Completas*. Volume 2. Buenos Aires: 1988.
- _____ *Psicopatologia da vida cotidiana*. IN *Obras Completas*. Volume 4. Buenos Aires: 1988.
- KANT, I. *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- MADINA, E.; MATE, R.; MAYORGA, J.; RUBIO, M.; ZAMORA, J.A. *El Perdón. Virtud moral. Em torno a Primo Levi*. Madrid: Editorial Anthropos, 2011.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

- PASCHOAL, A.E. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Editora Humanitas, 2014.
- _____ *O ressentimento como inibição da ação, reação e ação na filosofia de Nietzsche*. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, v. 4, p. 34-43, 2016.
- PEREZ, D.O. (org) *Filósofos e terapeutas em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007.
- PEREZ, D.O. *O Inconsciente, onde mora o desejo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- RUBIO, Miguel *Perdonar al estilo y en nombre de Jesus. Sentido cristiano del perdón*. IN *El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi*. Barcelona: Anthropos, 2008.
- VÁRIOS AUTORES *A Bíblia Sagrada*. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitária, 2006.
- _____ *Torá*. São Paulo: Templo Israelita Brasileiro Ohel Yaacow, 2001.

A Teoria do Conhecimento e sua relação com a Metafísica nas Lições de Husserl em Göttingen

The Theory of Knowledge and its relationship with Metaphysics in Husserl's Lessons in Göttingen

Carlos Diógenes Cortes Tourinho*

Resumo: O presente artigo se concentra nas lições apresentadas por Husserl em Göttingen, de 1902 a 1909. Tem como objetivo mostrar que a elucidação da dupla tarefa da teoria do conhecimento é o que permite compreender o deslocamento do problema acerca da possibilidade do conhecimento para a aspiração por uma “eidética do conhecimento”, esclarecendo como a referida teoria se converteria em uma “fenomenologia do conhecimento”. O artigo pretende mostrar ainda que, no exercício de tais tarefas, especialmente, da apreensão intuitiva do ser do fenômeno cognoscitivo, a teoria do conhecimento – enquanto fenomenologia do conhecimento – revelaria uma “vocação” para a fundamentação da metafísica.

Palavras chave: Edmund Husserl. teoria do conhecimento. tarefa crítica. fenomenologia do conhecimento. metafísica.

Abstract: The present paper focuses on the lessons presented by Husserl in Göttingen from 1902 to 1909. Its objective is to show that the elucidation of the dual task of the theory of knowledge is what allows to understand the displacement of the problem about the possibility of knowledge for the aspiration by an "eidetics of knowledge", clarifying how the theory of knowledge would convert in a "phenomenology of knowledge". The paper also intends to show that in the exercise of such tasks, especially of the intuitive apprehension of the being of the cognitive phenomenon, the knowledge theory – as phenomenology of knowledge – would reveal

Key words: Edmund Husserl. theory of knowledge. Critical Task. Phenomenology of Knowledge. Metaphysics.

1.Introdução

Um olhar panorâmico sobre o itinerário traçado por Edmund Husserl permite-nos notar, no período

de Göttingen, uma apresentação elucidativa das tarefas exercidas pela teoria do conhecimento, assim como destacar o papel prepon-

*Professor adjunto da Universidade Federal Fluminense (UFF).

derante de tais tarefas na clarificação do projeto da fenomenologia já na primeira década do séc. XX. Husserl chama-nos à atenção para o exercício de uma dupla tarefa da teoria do conhecimento: uma crítica e outra positiva. A primeira delas consistiria em denunciar as formas de ceticismo – e seus respectivos contrassensos teóricos – em relação à possibilidade do conhecimento, ao passo que a segunda aspiraria a uma apreensão da essência do fenômeno cognoscitivo. No presente artigo, com base nas lições proferidas por Husserl em Göttingen, especificamente, de 1902 a 1909, pretende-se: 1) apresentar e elucidar a especificidade de tais tarefas; 2) evidenciar, na passagem da primeira para a segunda tarefa, o deslocamento do problema epistêmico acerca da possibilidade do conhecimento para a aspiração husserliana por uma eidética do conhecimento, permitindo-nos compreender como a teoria do conhecimento seria, para Husserl, alçada

ao estatuto de “fenomenologia do conhecimento”; 3) por fim, mostrar que, no cumprimento de sua tarefa crítica, a teoria do conhecimento revelaria, de acordo com Husserl, uma “vocação” para a fundamentação da metafísica. O estudo das referidas lições se torna, particularmente, importante no itinerário husserliano, na medida em que atesta o esforço de Husserl em elucidar a nova posição assumida pela fenomenologia, bem como as primeiras palavras do autor sobre a especificidade do método da redução fenomenológica, passo decisivo para a consolidação da fenomenologia como um novo idealismo transcendental no século XX².

Para cumprir tais objetivos, o presente artigo irá se concentrar em um elenco de lições proferidas por Husserl no período de Göttingen, de 1902 a 1909. Mais particularmente, será dedicada uma atenção especial ao Capítulo 5 das lições de 1906/1907, bem como às “Cinco Lições” (“Fünf Vorle-

² Mohanty afirma-nos que, especificamente, os anos de 1905-1910 seriam os anos durante os quais Husserl faria as descobertas mais importantes de sua vida, descobertas que determinariam os rumos do seu pensamento. Cf. Mohanty, J. N. “The development of Husserl’s thought”, p. 57. Housset afirma-nos, a respeito da virada idealista de 1907, que: “...sem ser a mais notória, é todavia a mais decisiva...a fenomenologia de Husserl nela toma consciência do seu próprio princípio e este fato contém em potência todos os alargamentos futuros”. Cf. Housset, E. *Husserl et l’énigme du monde*, p. 60.

sungen”) de abril-maio de 1907, publicadas, respectivamente, sob os títulos de *Introdução à Lógica e Teoria do Conhecimento* (*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*) e *A Ideia da Fenomenologia* (*Die Idee der Phänomenologie*). Mas, o artigo também recorrerá a passagens das lições de 1902/1903, assim como das lições de 1909, intituladas, nessa ordem, “Teoria Geral do Conhecimento” (*Allgemeine Erkenntnistheorie*) e “Introdução à Fenomenologia do Conhecimento” (*Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*). Examinemos, então, mais pormenorizadamente, cada uma das tarefas exercidas pela teoria do conhecimento nas referidas lições de Husserl, de modo que possamos perceber o deslocamento do problema teórico-cognoscitivo acerca da possibilidade do conhecimento para a tal aspiração husserliana por uma eidética do conhecimento, examinando, por fim, a relação entre teoria do conhecimento e metafísica no contexto das referidas lições do período de Göttingen.

2. A tarefa crítica: denunciar o contrassenso teórico inerente às formas de ceticismo

No período de Göttingen, Husserl afirma-nos que o modo de consideração natural perante o mundo adotado habitualmente pelos homens, bem como pelas ciências positivas da natureza, considera o conhecimento como uma obviedade. Pode-se dizer que tal modo de consideração encontra-se apoiado na doutrina do naturalismo, para a qual pensar o mundo consiste em pensá-lo como uma realidade de fatos naturais, na qual o homem (como ente psicofísico e, portanto, como um “fato natural” em meio a outros fatos) estaria confinado a uma relação meramente empírica com os demais entes que habitam o seu mundo circundante. Ao adotar tal atitude, caberia ao homem de ciência, em uma vivência supostamente cognoscitiva, observar sistematicamente o fenômeno positivo, descrever a sua regularidade, para inferir, enfim, uma generalização empírica. Conforme Husserl esclarece, mergulhada no pensamento natural, a ciência dita “positiva” mostra-se despreocupada quanto às dificuldades da possibilidade do conhecimento, pois, a mesma considera como óbvia tal possibilidade. Pode-se dizer, com isso, que a referida ciência mani-

feira, do ponto de vista filosófico, uma ingenuidade no realismo que adota frente ao objeto que investiga, uma vez que a mesma não se interroga pelo *sentido* da objetividade que ela própria considera como dada, ou como inquestionável. No § 32 do Capítulo 5 das lições de 1906/1907, publicadas sob o título de *Introdução à Lógica e Teoria do Conhecimento*, Husserl lembra-nos que tais ciências positivas se encontram em um “paraíso de inocência teórico-cognoscitiva” (*Paradies der erkenntnistheoretischen Unschuld*). As ciências progredem de maneira inabalável até que seja exercida uma “reflexão teórico-cognoscitiva” (*erkenntnistheoretische Reflexion*) sobre o sentido ou a validade da objetividade do mundo que tais ciências consideram como óbvia. Husserl chega mesmo a dizer, nos §§ 32 e 33 do Capítulo 5 das referidas lições, que ousar exercer esta reflexão consistiria em algo como comer a “maçã proibida” (*verbotene Apfel*) da “árvore do conhecimento filosófico” (*philosophischen Erkenntnis Baum*), o que implicaria numa espécie de expulsão deste paraíso de inocência teórico-cognoscitiva. Deste modo, em sua

inocência epistemológica, a ciência positiva “dá às costas” para a questão colocada pela teoria do conhecimento: afinal, em que se fundamenta a suposta relação de correspondência entre a vivência dita cognoscitiva e as coisas que lhe são transcendentais? O que o pensamento natural considera como óbvio e livre de questionamentos, a reflexão teórico-cognoscitiva – exercida sobre a relação da vivência cognoscitiva com o que lhe é transcendente – revela-nos como um enigma, designado por Husserl de “enigma do conhecimento natural” (*Rätsel der natürlichen Erkenntnis*). Tal reflexão coloca-nos, assim, frente a frente, com a questão ignorada pelo pensamento natural adotado pelas ciências positivas.

Abrem-se as portas para o exercício da “tarefa crítica” (*kritische Aufgabe*) da teoria do conhecimento, cujo propósito será o de denunciar o contrassenso a que nos conduz certas formas de ceticismo em relação à temática do conhecimento. Como o próprio Husserl nos diz, nas lições de 1906/1907, no Apêndice A, VIII, § 33: “Superar o ceticismo é a tarefa permanente da teoria do conhecimento” (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p.

367). O exercício da tarefa crítica permite-nos, inicialmente, identificar que, ao ignorar o caráter enigmático do conhecimento transcendente, a posição assumida pelas ciências naturais implica em um ceticismo obscuro (ou não declarado), na medida em que o mesmo se torna inapercebido por tais ciências. No § 33 do referido Apêndice das lições de 1906/1907, Husserl chamará este ceticismo não declarado de “inconsciente” (*unbewussten Skeptizismus*)³, chegando mesmo a compará-lo ao verme da dúvida ou obscuridade (*der Wurm des Zweifels oder der Unklarheit*), escondido em todo conhecimento dado como “definitivo” (*bestimmen*) e que vai, aos poucos, corroendo e destruindo a tomada de posição ingênua assumida pelas ciências positivas quanto ao conhecimento. Ao conceber o mundo como uma realidade de fatos naturais, considerando inclusive o próprio pensamento como um fato natural (colapsando a distinção necessária entre o ato de pensar e o conteúdo ideal do pensamento, o que, por si só, nos conduz a pro-

blemas de fundamentos), o pensamento natural confina-nos a uma relação meramente empírica com as coisas, através da qual inferimos, como nos diz Husserl, desde 1900, em *Prolegômenos à Lógica Pura* (*Prolegomena zur reinen Logik*), “generalizações vagas da experiência” (*vage Verallgemeinerungen der Erfahrung*). Assim, em tal atitude, por mais êxito que o pensamento obtenha em operar tais inferências a partir da observação sistematizada de fatos, fica confinado a proposições cuja validade se torna meramente empírica e que, enquanto tais, não perdem o seu cariz contingente, não nos livrando, por conseguinte, do assédio da dúvida e do que não é inteiramente evidente. Afinal, como nos diz Husserl, pouco tempo depois da publicação de *Prolegômenos*, nas lições de 1902/1903: “Nós não extraímos necessidades e universalidades da experiência, que o somatório de fatos individuais não pode nos dar” (HUSSERL, [1902/1903] 2001, p. 84). Há, portanto, aos olhos de Husserl, em tal modo de consideração natural,

³Husserl emprega este termo desde as lições de 1902/1903, afirmando-nos que: “Quase todas as teorias do conhecimento falsas contêm um ceticismo inconsciente...” (“Fast jede falsche Erkenntnistheorie ist unbewusster Skeptizismus”). Cf. Husserl, E. *Allgemeine Erkenntnistheorie – Vorlesung 1902/03*, p. 87.

um ceticismo iminente. Se afirmarmos, em conformidade com o pensamento natural, a tese segundo a qual “todas” as proposições inferidas pelo pensamento são generalizações da experiência e, por isso, na medida em que carecem de validade absoluta, são proposições passíveis de questionamento, estaremos supondo, ao menos, que a própria tese afirmada é uma exceção à regra. Do contrário, ela própria seria também o resultado de uma inferência da experiência, consistindo, portanto, em uma generalização empírica que, como tal, é contingente. Eis o que permanece desconhecido pelas ciências naturais e, ao mesmo tempo, denunciado pela tarefa crítica da teoria do conhecimento: o contrassenso a que nos conduz o ceticismo inerente ao pensamento natural adotado por tais ciências.

Se a reflexão exercida sobre o problema do conhecimento transcendente coloca-nos frente à questão levantada pela teoria do conhecimento, abrindo as portas para o exercício de sua tarefa crítica, livrando-nos da ingenuidade epistêmica do modo de consideração adotado pelas ciências positivas, não é certo, contudo, que tal re-

flexão nos livre inteiramente da incidência do ceticismo em relação ao conhecimento: “Estamos em perigo permanente de deslizar para o ceticismo”, nos diz Husserl nas “Cinco Lições”, proferidas em abril-maio de 1907 (HUS-SERL, [1907] 1950, p. 21). Husserl mostra-nos, porém, que se trata agora de um ceticismo “manifesto” (*offenen Skeptizismus*), para o qual a reflexão a respeito do conhecimento transcendente e, por conseguinte, a constatação de seu caráter enigmático, coloca-nos diante de um obstáculo em relação à possibilidade do conhecimento em geral: afinal, como é possível que uma vivência intencional, supostamente cognoscitiva, possa visar o que lhe é transcendente e, portanto, o que se encontra *fora* de si mesma? Ao considerar que toda vivência dita cognoscitiva se depare, inevitavelmente, com este problema, o ceticismo não hesitará em afirmar que o que vale para o conhecimento transcendente valerá para toda e qualquer forma de conhecimento. O ceticismo manifesto generaliza, assim, o caráter enigmático do conhecimento transcendente para o conhecimento em geral. Daí Husserl perguntar, no Apêndice B, das

lições de 1906/1907:

Estaríamos nós mesmos confinados a duvidar da possibilidade do conhecimento, inteiramente inclinados ao ceticismo, inclinados à negação do conhecimento e decidir, com efeito, que não pode haver qualquer conhecimento? Estaríamos nós diante de uma medicina mentis que pudesse nos curar desta doença? (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p. 397).

Mas, lembra-nos Husserl que, ao promover tal generalização, o referido ceticismo não deixa de supor a própria vivência de cogitar, livrando-a – sem se dar conta disso – do assédio da dúvida e do questionamento. Em meio à generalização do caráter enigmático do conhecimento transcendente, o ceticismo manifesto não percebe que supõe, com evidência indubitável, a própria vivência de generalização deste questionamento. Trata-se do que Husserl chamará de “evidência da *cogitatio*” (*Evidenz der cogitatio*), retomando – de maneira “convenientemente modificada”, como ele gosta de dizer – as famosas passagens das *Meditações* de Descartes.

A constatação desta certeza indicanos o contrassenso do ceticismo manifesto: não poder generalizar o caráter enigmático do conhecimento transcendente sem que, ao considerar toda forma de conhecimento como “enigmático” (*rätsehaft*), se depare com a certeza da própria *cogitatio* em meio a esta generalização. Daí Husserl dizer, no § 34 do Capítulo V das lições de 1906/1907, a propósito desse contrassenso do ceticismo manifesto, que a tese segundo a qual “todo conhecimento é problemático” é uma tese ambígua, pois, não posso afirmá-la sem que abra uma exceção para ela própria e, com isso, contradiga-a. Em outros termos, nas lições anteriores de 1902/1903, o autor parece nos chamar a atenção para o mesmo tipo de consideração, afirmando-nos que: se a verdade é relativa a cada homem e, portanto, não há nenhuma verdade universal, encontramos aí, então, ao menos, um conteúdo de pensamento que parece transcender às individualidades (HUSSERL, [1902/1903] 2001). Trata-se, portanto, de uma tese na qual notamos “no ceticismo, a razão em contradição consigo mesma...” (HUSSERL, [1902/1903] 2001, p.

85). Daí Husserl considerar, nas mesmas lições de 1902/1903, este tipo de ceticismo como uma “teoria do conhecimento negativa” (*negative Erkenntnistheorie*) (HUSSERL, [1902/1903] 2001, p. 88). Nos termos do autor, alguns anos mais tarde: “...se conhecimento em geral torna-se um problema para nós, então, algum conhecimento já está implicado nisto, conhecimento absolutamente indubitável, a saber, que o conhecimento em geral é problemático...” (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p. 193). Mas, a constatação desta certeza nos indica também que se o exercício reflexivo, bem como a constatação do caráter enigmático do conhecimento transcendente, abre-nos outro caminho que não aquele trilhado pelo ceticismo manifesto, é na medida em que se pode constatar, com a tarefa crítica da teoria do conhecimento, que se o conhecimento dito “transcendente” é enigmático, isto não nos autoriza dizer que *todo* conhecimento o seja. O próprio Husserl nos diz, nas “Cinco Lições”, que: “O conhecimento não se *nega* nem se declara em *todo* o sentido como algo de duvidoso pelo fato de se ‘por em questão’...” (HUSSERL, [1907]

1950, p. 4). A referida tarefa teria, portanto, dois momentos cruciais: o primeiro traz à baila o enigma do conhecimento transcendente, ao passo que o segundo impede a generalização de tal enigma para toda e qualquer forma de conhecimento. E é justamente para o domínio do conhecimento não assediado por este enigma que as atenções se voltarão. Abre-se, então, um novo domínio de investigação (fundamental para as pretensões da fenomenologia): o domínio do conhecimento dito “não enigmático”.

Porém, Husserl adverte-nos para o caráter propriamente psicológico da evidência da *cogitatio*. Afinal de contas, trata-se da certeza da “minha *cogitatio*” (da vivência psicológica de um homem efetivo que afirma, nega, duvida, etc). Tal certeza é a de uma imanência psicológica e não se encontra, portanto, inteiramente depurada de toda transcendência (isto é, daquilo que insiste em não ser inteiramente evidente, conservando ainda o assédio da dúvida). Se a evidência da *cogitatio* é, num primeiro momento, uma resposta eficaz ao ceticismo manifesto, o seu caráter psicológico coloca a teoria

do conhecimento diante de um desafio: adotar uma estratégia metodológica por intermédio da qual pudesse se abrir um campo, em cuja imanência tudo aquilo que aparecesse pudesse, então, se dar originariamente e, portanto, com evidenciação máxima, livre das limitações que a relação empírica com o mundo circundante insiste em nos impor⁴.

Tal estratégia consiste no exercício da *epoché* fenomenológica, por meio da qual renuncio a fazer considerações a respeito de tudo o que não me é revelado como um dado efetivo e absoluto. Atribui-se, aqui, nos termos das “Cinco Lições”, um “índice de nulidade” (*Index der Nullität*) ao que é transcendente e, portanto, a todo o domínio empírico-natural sobre o qual agem as ciências positivas. Mas, e quanto à evidência da *cogitatio*? Uma vez que se trata da certeza imediata da ocorrência da vivência de cogitar (de afirmar, de negar, de duvidar, etc.) que, como tal, é vivência psicológica e, portanto, própria de um eu empírico, tal certeza não é ainda a de um

dado absoluto. Por este motivo, a própria evidência da *cogitatio* deverá, segundo Husserl, cair sob o tal índice de nulidade, considerado um passo decisivo para o exercício da redução fenomenológica. Aqui, cabe-nos esclarecer que a *epoché* fenomenológica é uma espécie de recurso por meio do qual a redução fenomenológica passa a ser exercida. Husserl chega mesmo a dizer, no § 34 do Capítulo 5 das lições de 1906/1907, que a *epoché* seria apenas o “pedaço de um método” (*Bestandstück einer Methode*). Nos termos do autor: “A suspensão de juízo não é um método de obtenção de conhecimento; no máximo, é um pedaço do método. A suspensão de juízo apenas pode ser algo temporário e transitório, ou algo que não é de todo modo ilimitado...” (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p. 195). Trata-se, portanto, de uma estratégia metodológica inicial por intermédio da qual exercemos o método propriamente dito da redução fenomenológica. Tal estratégia terá um caráter “expansivo”, uma vez que amplia a suspensão do juízo em rela-

⁴ Sobre o desafio metodológico que se impõe à fenomenologia de Husserl (Cf. Tourinho, C. D. C. “O desafio metodológico de Husserl, o exercício generalizado da *epoché* e o estatuto transcendental da objetividade fenomenológica”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia – Fenomenologia e Filosofia Prática*, V 71, Nº 1, 2015, pp. 11-25).

ção à posição de existência das coisas, do eu empírico que a vivência, bem como de suas vivências psicológicas. Reduz-se, por conseguinte, a própria imanência em sentido psicológico: “...imanência na consciência dos homens e no fenômeno psíquico real” (HUSSERL, [1907] 1950, p. 7). Tal ampliação da suspensão de juízo é motivada pela exigência de que a imanência – enquanto imanência psicológica e, portanto, considerada como “acontecimento real” (*reales Vorkommnis*) – fosse depurada de todo o resquício de transcendência (dúvidas e incertezas) que em si mesma pudesse ainda conservar. O exercício expansivo da *epoché* permite à teoria do conhecimento atravessar um “portal” (metáfora utilizada por Husserl nas lições de 1906/1907), através do qual se torna possível iniciar a “tarefa positiva” (*positive Aufgabe*), por meio da qual aspiramos à apreensão da essência do fenômeno cognoscitivo. A realização desta nova tarefa é o que permitirá à teoria do conhecimento ser alçada ao estatuto de “fenomenologia do conhecimento”. Vejamos.

3. A tarefa positiva: a aspira-

ção por uma “eidética do conhecimento”

O exercício expansivo da *epoché* torna possível a abertura de um novo campo de investigação em cuja imanência o fenômeno do conhecimento se revelaria, objetivamente, como dado “efetivo e autêntico” (*wirkliche und eigentliche Gegebenheit*). Trata-se, portanto, nos termos de Husserl, em abril-maio de 1907, da abertura de uma “terra firme de dados” (“*Festlande von Gegebenheiten*”). Nas lições de 1906/1907, no § 34 do Capítulo V, Husserl se refere a este campo, nos seguintes termos: “o mundo dos fenômenos como esferas de dados absolutamente indubitáveis” (*Die Welt der Phänomene als Sphäre absolut zweifelloser Gegebenheiten*). A submissão de todo o transcendente ao referido “índice de nulidade” torna-se um passo obrigatório para a abertura deste novo campo, entendido como esfera do genuíno e efetivo “dar-se em si mesmo das coisas”, em cuja imanência tudo aquilo que aparecesse pudesse, então, se dar originariamente e, portanto, com evidenciação máxima, livre das limitações que a relação empírica com o mundo circun-

dante insiste em nos impor. Se o exercício generalizado da suspensão de juízo se torna obrigatório para a abertura de uma nova objetividade, o método da redução fenomenológica desloca, definitivamente, a teoria do conhecimento para este novo campo. Para Husserl, faz-se necessário elevar intuitivamente à consciência da universalidade as objetividades universais deste campo, tornando possível uma “investigação de essências” (*Wesensforschung*) e, com isso, uma doutrina da essência do conhecimento. A abertura do campo fenomenal revela-nos o que Husserl considera, no § 35 do Capítulo 5 das lições de 1906/1907, o “verdadeiro ponto Arquimediano da filosofia” (*der wahrhaft archimedische Punkt der Philosophie*): “Mas, o verdadeiro ponto Arquimediano da filosofia encontra-se aí. É a questão de uma nuance, mas algo decisivo para a constituição de uma teoria do conhecimento possível e, por conseguinte, de uma filosofia verdadeira” (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p. 211). Tal “ponto Arquimediano” coloca-nos, por sua vez, frente à distinção entre uma imanência psicológica (para a qual nos voltamos, enquanto homens efeti-

vos e sobre a qual ainda incide o exercício da *epoché*) e uma “autêntica imanência”, domínio do dar-se em si mesmo das coisas (para a qual a generalização da *epoché* nos deslocará a atenção).

É através do deslocamento de tais imanências que, enfim, a teoria do conhecimento poderá exercer a sua “tarefa positiva”, por meio da qual conserva, no pensamento, a pergunta pela essência do conhecimento. Como o próprio Husserl nos diz, nas lições de 1906/1907, no Apêndice B, I: se trata agora de pensar a teoria do conhecimento como uma “teoria da essência do conhecimento” (*Wesenslehre der Erkenntnis*). Ou ainda, nos termos das lições de 1902/1903: “A teoria do conhecimento quer aclarar a essência do conhecimento...” (HUSSERL, [1902/1903] 2001, p. 75). O êxito em alcançar, por meio da redução fenomenológica, o que é reivindicado pela teoria do conhecimento é o que eleva essa teoria ao estatuto de “fenomenologia do conhecimento”.

Porém, a tarefa crítica – necessária para que a teoria do conhecimento atingisse este estágio – não deverá se ausentar. Husserl

adverte-nos quanto ao risco iminente de tomarmos a tarefa positiva da teoria do conhecimento por uma explicação científico-natural do conhecimento como “fato natural”, o que implicaria em tomar a teoria do conhecimento não em termos de fenomenologia do conhecimento, mas de “psicologia do conhecimento” e, portanto, em termos de uma ciência natural, cujas leis possuem, segundo Husserl, uma imprecisão (*Vagheit*), na medida em que as mesmas carecem de valor absoluto. Como diz Husserl, retomando uma lição que já estava anunciada desde *Prolegômenos* (1900), em suas lições de 1902/1903: “Como é concebível que, a partir de antecedentes vagos, devam emergir, das leis da psicologia, normas absolutamente exatas? O que é derivado de registros aproximados, também deve ter um caráter aproximado” (HUSSERL, [1902/1903] 2001, p. 20). Daí o próprio Husserl alertar, poucos anos depois, no § 32 do Capítulo 5 das lições de 1906/1907, para a tentação de tomarmos uma coisa em termos da outra: “*Nós não devemos sucumbir à tentação muito grande de misturar teoria do conhecimento e psicologia*” (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p. 174). Tal tentação implicaria em um retorno ao modo de consideração natural que, apoiado na doutrina do naturalismo, incorreria em problemas de fundamentos (pois, confundiria a objetividade e idealidade com a subjetividade), não deixando, conforme vimos, de incorrer em um ceticismo iminente. Tomar a teoria do conhecimento em termos de psicologia do conhecimento implicaria em tomar a autêntica imanência do campo fenomenal em termos de uma imanência psicológica. Eis o que Husserl considera, ainda na linha das metáforas cristãs, no § 32 do Capítulo 5 das lições de 1906/1907, o “*pecado especificamente teórico-cognoscitivo, o pecado contra o Espírito Santo da filosofia*” (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p. 176). Trata-se, segundo Husserl, do “pecado original que humanos incorrem no estado de incôgnição teórico-cognoscitiva” (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p. 176), confundindo, com isso, teoria do conhecimento com psicologia. A tentação naturalista de fundamentar a teoria do conhecimento em termos de uma “psicologia do conhecimento” implicaria em um psicologismo que, por sua vez,

para usar os termos de Husserl, em suas lições de 1902/ 1903, incorreria em um “pecado mortal” (*Todsünde*) contra a teoria do conhecimento. É, portanto, uma metáfora sobre a qual Husserl insiste em dar ênfase já alguns anos antes das lições de 1906/1907, na esteira de uma preocupação denunciada pelo próprio autor desde 1900 e transmitida por ele próprio desde 1896, ainda no período de Halle.

Portanto, para evitar o risco deste tal deslocamento, impõe-se à teoria do conhecimento a exigência de adotar um método por intermédio do qual a elucidação da essência do conhecimento se tornaria possível. Conforme Husserl destaca, nas suas primeiras considerações sobre o tema, com a redução fenomenológica, passamos do fato individual para o que há nele de genérico. O exercício da redução fenomenológica assegura-nos a possibilidade de falarmos de uma *eidética* (ou de uma “doutrina de essências”). A redução fenomenológica exige-nos, como vimos, que tudo o que é transcendente possa ser submetido a um índice de nulidade, forçando-nos à abstenção de considerações sobre toda e qualquer posição de existência. Com

isso, encontramos-nos em condições de exercer uma técnica de “variação imaginária dos objetos”: retenho, ao exercer a redução fenomenológica, o núcleo invariante da coisa, isto é, o que persiste na coisa pensada mesmo diante de todas as variações as quais a submeto arbitrariamente em minha imaginação. Não se trata agora de visar *esta* ou *aquela* singularidade perfilada na imaginação, mas sim, o que é visado “em geral”. Nos termos de Husserl, o “*universal idêntico*” (*identische Allgemeine*) destacado visualmente a partir desta e daquela intuição singular. A variação arbitrária de um objeto qualquer na imaginação permite-nos notar que tal arbitrariedade não pode ser completa, uma vez que há condições necessárias sem as quais as próprias variações deixam de ser variações *daquilo* que se intenciona no pensamento. Cada uma dessas possibilidades que se perfilam na imaginação compartilha, necessariamente, com as demais, algo de invariante, coincidindo em relação ao caráter necessário do que é intencionado. A apreensão deste núcleo invariante é o que Husserl denominou de “visão de essências” (*Wesenschau*).

Pode-se dizer, portanto, que a redução fenomenológica consiste, inicialmente, em uma “redução eidética”, por intermédio da qual a teoria do conhecimento cumpriria a sua tarefa positiva, deslocando-nos a atenção para a essência do fenômeno do conhecimento que, para Husserl, consiste, propriamente, na *intentio*. Afinal, conforme esclarece Husserl, todas as vivências cognoscitivas – a despeito das variações as quais podemos submetê-las na imaginação – são vivências “de algo”, dirigem-se, necessariamente, para alguma coisa, supostamente cognoscível. Tais vivências cognoscitivas possuem, sem admitir a possibilidade do contrário e, portanto, como algo que lhes pertence essencialmente, um “visar” (*meinen*), sempre dirigido a uma objetividade. Se no que se refere ao conhecimento transcendente, o visar aparece encerrado em um enigma, na medida em que se revela, pela redução fenomenológica, enquanto um “dato efetivo e absoluto” (*wirkliche und absolute Gegebenheit*), como essência do fenômeno cognoscitivo, a *intentio* reaparece, na imanência do campo fenomenal, livre do assédio deste enigma. Ao exercer

a sua tarefa positiva, a teoria do conhecimento é, enfim, alçada ao estatuto de fenomenologia do conhecimento. Nos termos de Husserl: “Para este fim, a teoria do conhecimento é antes de tudo uma fenomenologia do conhecimento” (HUSSERL, [1902/1903] 2001, p. 76), de modo que o que vale para a teoria do conhecimento – enquanto fenomenologia do conhecimento – possa valer como um “fragmento primeiro e básico” (e, portanto, como uma “porta de entrada”) para a fenomenologia em geral.

4. Considerações finais

Por fim, no período de Göttingen, Husserl nos faz ainda uma importante revelação: do exercício da crítica do conhecimento, exercício por meio do qual são denunciadas as formas de ceticismo (e, por conseguinte, os contrassensos teóricos que lhes são inerentes) em relação à possibilidade do conhecimento, resulta, por parte da teoria do conhecimento, uma “vocaçãõ” para fundamentar a metafísica. Daí Husserl dizer, nas “Cinco Lições” de abril-maio de 1907, que: “A crítica do conhecimento é, neste sentido, a condição da possibilidade da metafí-

sica” (HUSSERL, [1907] 1950, p. 3). Ou seja, dessa crítica, depende, segundo Husserl, a possibilidade de uma metafísica, definida, nos termos do autor, como: “a ciência do ser em sentido absoluto e último” (HUSSERL, [1907] 1950, p. 32). Também nas lições do mesmo período, de 1906/1907, no § 32 do Capítulo 5, o autor nos diz: “Aqui, nós teríamos simplesmente a dizer que *a metafísica pressupõe a teoria do conhecimento...Por conseguinte, ela não pode ser a base da teoria do conhecimento*” (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p. 177). Ou ainda, nas lições de 1909, quando Husserl afirma que: “Teoria do conhecimento como ciência relaciona-se ao conhecimento em geral. Ela não é propriamente metafísica, mas fundamento de toda metafísica” (HUSSERL, [1909] 2005, p. 37). Alguns anos antes, nas lições de 1906/1907, Husserl sugere-nos, no § 33 do Capítulo 5, uma ampliação do termo “metafísica”, de modo que pudéssemos falar não meramente de uma metafísica da natureza e da vida do espírito, anterior à crítica do conhecimento, mas da possibilidade de uma tomada de posição metafísica – no sentido de

uma “interpretação última” (“*letzte Interpretation*”) de tudo o que se doa originariamente à consciência – por meio da referida crítica.

Sendo assim, como “ciência do ser em sentido absoluto e último”, a metafísica somente se torna possível com a abertura do solo fenomenal, sem a qual nada se poderia elucidar, clarificar e justificar em sentido último. Por conseguinte, no Apêndice B, I, Husserl nos diz que: “...eu não posso querer dirigir nenhuma metafísica antes da teoria do conhecimento...toda metafísica implica de certo modo em uma teoria do conhecimento...” (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p. 402). Portanto, para Husserl, eu não posso tomar nenhuma ciência, conhecimento, juízos como pressuposições válidas (anteriormente à crítica da razão teórica), mas somente posso tomá-los como “fenômenos”. É preciso, portanto, convertê-los em fenômenos, isto é, fazê-los aparecer, mediante a generalização da *epoché* e redução fenomenológica, como dados efetivos e absolutos na imanência do campo fenomenal, domínio de conhecimento absoluto e, como nos diz Husserl, em sua lição de 1909: “...isso é mesmo conhecimento me-

tafísico em nosso sentido preferido” (HUSSERL, [1909] 2005, p. 37).

Daí a metafísica não poder preceder à teoria do conhecimento que, como ciência do conhecimento em geral, não é propriamente metafísica, mas, antes sim, o que a torna possível. Neste sentido, a teoria do conhecimento – enquanto “Filosofia Primeira”, para usar os termos de Husserl – consiste em uma ciência privilegiada nas lições de Göttingen. Ao exercer a crítica da razão teorética, a teoria do conhecimento não se confunde com a metafísica. Ao traçar um itinerário crítico, generalizando a *epoché* como estratégia metodológica, a teoria do conhecimento nos conduz à abertura de um campo em cuja imanência dá-se uma autêntica objetividade para

a qual o que é intencionado revela-se em sua totalidade como “fenômeno”. Aspirando, por variação imaginária, a uma visão da essência do conhecimento, a teoria do conhecimento lançar-se-ia – sem perder de vista a sua tarefa crítica (do contrário, se confundiria com uma psicologia do conhecimento) – em um domínio de conhecimentos absolutos, investindo-se de um espírito metafísico que ela mesma tornou possível. Eis a circularidade que é própria de sua “vocalização”. O leitor das lições mencionadas no presente artigo poderia ainda se perguntar: quais as implicações de tal circularidade? No entanto, uma análise mais detalhada de tais implicações no decorrer do itinerário husserliano ficará para outra ocasião.

Referências bibliográficas

- HOUSSET, E. *Husserl et l'énigme du monde*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Halle a. d. S.: Max Niemeyer, ([1900] 1913).
- _____. *Allgemeine Erkenntnistheorie – Vorlesung 1902/03*. *Husserliana: Materialien* (Band III). Dordrecht, Netherlands: Springer-Science + Business Media, BV ([1902/1903] 2001).

- _____. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie – Vorlesungen 1906/07*. Husserliana (Band XXIV). Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1906/1907] 1984).
- _____. *Die Idee der Phänomenologie – Fünf Vorlesungen*. Husserliana (Band II). Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1907] 1950).
- _____. *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*. *Husserliana: Materialien* (Band VII). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, ([1909] 2005).
- MOHANTY, J. N. “The development of Husserl’s thought”. In: Smith, B. & Woodruff Smith, D (orgs) *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 45-77.
- TOURINHO, C. D. C. “O desafio metodológico de Husserl, o exercício generalizado da *epoché* e o estatuto transcendental da objetividade fenomenológica”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia – Fenomenologia e Filosofia Prática*, V 71, N° 1, 2015, pp. 11-25.

O Pensamento Crítico de Foucault

Crítica da fenomenologia e do estruturalismo em *Les Mots et les Choses*

Foucault's Critical Thought

The Critique of Phenomenology and Structuralism in *Les Mots et les Choses*

Jefferson Martins Cassiano*

Resumo: Este texto pretende situar *Les mots et les choses* (MC) no pensamento crítico de Foucault. Para tanto, três eixos de análise são apresentados. Um eixo contextual, que apresenta duas tendências da tradição filosófica francesa com a qual a obra se articula. Um eixo temático, que avalia a crítica à fenomenologia e ao estruturalismo em MC. Um eixo crítico, que considera que Foucault atribui à crítica uma experiência-limite. Assim, MC propõe um pensamento crítico à medida que qualifica um diagnóstico do presente que expresse o *ethos* filosófico da atualidade: pensar acerca de nós mesmos novamente.

Palavras chave: Foucault. Pensamento crítico. Fenomenologia. Estruturalismo.

Abstract: This text intends to situate *The Order of Things* (OT) in the Foucault's critical thought. Thus three axes of analysis are presented. In the contextual axis is showed two tendencies of French philosophical tradition with which the book articulates. In the thematic axis is evaluated the critique of both phenomenology and structuralism in OT. In the critical axis is considered that Foucault attributes a limit-experience to the critique. In this sense, OT proposes a critical thought insofar as it predicates a diagnostic of our time that expresses the philosophical ethos of actuality: to think about ourselves again.

Key words: Foucault. Critical Thought. Phenomenology. Structuralism.

Introdução

Recentemente a obra *Les Mots et les Choses* (1966), de Michel Foucault, completou cinquenta anos de publicação; sabe-se que *Les Mots et*

les Choses (doravante MC) é uma das obras mais bem-sucedidas de Foucault, tanto no campo editorial quanto nos círculos de intelectuais¹. A obra não chama aten-

*Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB)

¹Segundo DOSSE (1991), MCobteve mais de 20.000 exemplares vendidos até o final de 1966. Sobre a recepção de MCe seus primeiros intérpretes, Cf. ARTIÈRES, *Les mots et les choses de Foucault*, 2009.

ção apenas por inovar com o método arqueológico ou pela polêmica ‘morte do homem’ que suscita, mas também pela abundância dos temas e abrangência das reflexões envolvidas. Este último aspecto referente à obra possui relação com a tradição da filosofia francesa herdada por Foucault. Publicada em 1966, *MC* é uma obra que se destina à abordagem epistemológica francesa da história das ciências, iniciada pelas pesquisas de Bachelard, Koyré, Cavailles, Serres e principalmente Canguilhem², tal como Foucault define pelo subtítulo de *MC*: uma arqueologia das ciências humanas. No entanto, pode-se perceber em *MC* várias implicações decorrentes da análise de Foucault, entre elas a de que o método arqueológico pretende ser capaz de se distinguir tanto de uma fenomenologia hegemônica quanto de um estruturalismo emergente. Pode-se dizer que as objeções colocadas à fenomenologia são evidentes (*MC*, cap.IX); no entanto, no que concerne ao estruturalismo, a posi-

ção do autor parece ser questionável. Nesse sentido, *MC* frequentemente se encontra associada ao movimento (pós-) estruturalista, embora por vezes Foucault garanta que não é disso que se trata³. Pois bem, se em certa medida a obra *MC* abrange e se desenvolve a partir dessa relação com o paradigma da filosofia francesa, Foucault não deixa de surpreender quando, próximo ao final de seu percurso filosófico, se diz comprometido com uma tradição crítica kantiana, a qual o autor chama de uma ontologia crítica de nós mesmos⁴.

A disposição de Foucault em avaliar sua filosofia como um pensamento crítico adquire maior importância a partir dos escritos e cursos de 1978⁵, período em que o autor se interessa pelo estudo das relações e práticas de si constituintes do sujeito⁶ moral. Nesse momento, observa-se que Foucault define a crítica em termos de *atitude*, qual seja: tomar consciência de si mesmo pelo *diagnóstico do presente* e transformar o pensa-

²Cf. FOUCAULT, *La vie: l'expérience e la science*, DE IV.

³Cf. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971.

⁴Cf. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, p.22.

⁵Cf. FOUCAULT, *What is critique? Critique and Aufklärung*, 2007.

⁶Cf. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, DE IV.

mento em atitude crítica por meio de *formas de problematização*⁷. Diagnóstico do presente e formas de problematização são noções importantes observadas por Foucault e correspondem ao modo como o autor compreende o exercício filosófico. Por essa razão, são também aspectos constituintes do que se entende por pensamento crítico na filosofia de Foucault. Enfim, se o pensamento crítico pode ser pertinente a toda filosofia foucaultiana, para os devidos fins desse texto, deve-se limitar o assunto. Ao realizar uma análise de *MC*, Sabot (2014, p.149-50) constata o projeto de um pensamento crítico, ao concluir que “o que está em jogo nestas análises [sobre *MC*], que levam ao seu termo o projeto de uma ‘arqueologia das ciências humanas’, é claramente crítico”. Portanto, proponho o exame da seguinte questão: em que medida a obra *MC* contribui para o pensamento crítico de Foucault? Para tanto, convém reconhecer algumas referências da tradição filosófica com que as teses de Foucault se associa e com a qual

MC se articula.

Eixo contextual: o espólio da filosofia francesa

Um dos mais importantes trabalhos de contextualização da relação entre fenomenologia e estruturalismo na filosofia de Foucault encontra-se no conhecido comentário de Dreyfus e Rabinow, *Michel Foucault beyond structuralism and hermeneutics*⁸. Os autores afirmam que, por um lado, Foucault tenta evitar a análise estruturalista que isola a noção de sentido; por outro lado, tenta desvencilhar-se do projeto fenomenológico de atrelar todo sentido à intencionalidade de um sujeito. A alternativa foucauldiana encontra-se na arqueologia das práticas discursivas, que Dreyfus e Rabinow (1995, *cap.III*) classificam como ‘uma fenomenologia para findar todas as fenomenologias’. Ora, esta informação desperta a atenção para o fato de que a construção de uma saída dessa situação se realiza por fatores endógenos à tradição da qual Foucault quer se distanciar. Nesse sen-

⁷Sobre o diagnóstico do presente, Cf. FOUCAULT, *Qui êtes-vous professeur Foucault*, DE I; FOUCAULT, *La scène de la philosophie*, DE III. Sobre as formas de problematização, Cf. FOUCAULT, *À propos de la généalogie de l'éthique*, DE IV; FOUCAULT, *Le souci de la vérité*, DE IV.

⁸Esta mesma temática é abordada por CASTRO, *Pensar a Foucault*, 1995.

tido, vale observar como Foucault desenvolve certas noções da tradição fenomenológica e estruturalista em sua filosofia.

Os primeiros escritos do autor são marcados por uma tendência fenomenológica, em especial com relação à acepção de *experiência*, por influência da *Daseinsanalyse* existencial⁹. Esta noção persiste, embora em menor grau, na tese doutoral *Histoire de la folie*, pois Foucault ainda designa certas formas de consciência como aspectos constituintes da experiência da loucura. Nesta obra, no entanto, já consta o giro radical que Foucault inicia em seu pensamento, dedicando um acurado exame ao fenômeno cultural da loucura e à institucionalização do poder psiquiátrico. Nesse sentido, a análise existencial cede lugar ao estudo estrutural das condições de possibilidade de um conjunto histórico de práticas e discursos determináveis. Foucault distingue os intervalos históricos da Renascença, época clássica e modernidade a partir da

repartição e organização das práticas discursivas do Saber, aspecto que mantém presente até *MC*.

Na perspectiva de Han (2002, p.12), uma constante tensão entre fenomenologia e arqueologia reside no cerne da filosofia foucauldiana: “um dos mais importantes pontos permanece a complexa relação mantida pela obra de Foucault com a fenomenologia”, de modo que o comum parentesco com a arqueologia faz com que “Foucault termine repetindo o mesmo erro que inicialmente atribui a Husserl, a saber, procurar ‘conferir valores transcendentais a conteúdos empíricos’”¹⁰. O principal argumento em que a autora elabora seu juízo advém do termo *a priori* histórico, o qual manifesta a tendência de Foucault em ‘historizar’ o transcendental. Isso sugere que o aspecto fundamental da filosofia de Foucault parece ser reformular o *a priori* histórico fenomenológico instituído por Husserl, removendo a centralidade do sujeito universal na medida em que a ar-

⁹Cf. FOUCAULT, *Introduction a Binswanger: Le rêve et l'existence*, DE I. Cf. MAY, *Foucault's relation to phenomenology*, 2006.

¹⁰Uma argumentação divergente a esta apresentada por Béatrice Han é realizada por Gérard Lebrun (1992, p.21), ao propor que *MC* seja lida como uma obra “anti-Krisis”, alegando três fatores: a) a fenomenologia não teria sido capaz de compreender a natureza do discurso clássico; b) a fenomenologia não estaria à altura de fazer justiça a Kant; c) a fenomenologia não seria a continuação de um antigo projeto da racionalidade europeia. Cf. LEBRUN, *Notes on phenomenology in Les mots et les choses*, 1992.

queologia faz emergir as estruturas empíricas da vida, do trabalho e da linguagem como condições transcendentais de experiência¹¹. Na conclusão de Han, o *a priori* histórico surge como substituto ao lugar vacante do sujeito, pois se apresenta como o pressuposto às condições de possibilidade que institui a forma de qualquer realidade.

Ainda dentro deste registro de influência da fenomenologia na obra de Foucault, deve-se destacar Merleau-Ponty por introduzir uma questão que serve de transição da fenomenologia ao estruturalismo na filosofia francesa. Segundo Foucault, esta passagem tem seu momento crucial quando Merleau-Ponty se encontra com o problema da linguagem, o qual, para Foucault, a fenomenologia se vê incapaz de resolver¹². Esta consideração se assemelha a feita por Gutting em *French philosophy in the twentieth century* (2001, p.208-12), na qual destaca que a elaboração de um *cogito* impessoal e tácito conduz Merleau-Ponty ao con-

tato com o estruturalismo linguístico de Saussure e antropológico de Lévi-Strauss. Em seus cursos no *Collège de France*, Merleau-Ponty aplica o estruturalismo como complemento à fenomenologia; porém, como relata Gutting (2001, p.210) “a ironia, claro, é que este interesse levou ao enfraquecimento da fenomenologia existencial pela crítica estruturalista”. Importa salientar, deste contexto, a iniciativa de Merleau-Ponty em fazer da fenomenologia uma ciência do vivido que, embora seja refutada por Foucault em *MC*, ele mesmo se ocupa dessa temática e a estende até sua análise da função das ciências humanas aplicadas à esfera biopolítica.

A emergência do paradigma estruturalista na filosofia francesa pode ser deduzida de duas datas-chave. A primeira se refere à obra de Sartre publicada em 1960, *Critique de la raison dialectique*, cujo intuito busca conciliar a práxis marxista com os preceitos do existencialismo¹³. Contudo, o declínio

¹¹Vale ressaltar que *MC* indica uma posição contrária a *Krisis der europäischen wissenschaften* (1936) de Husserl, pois enquanto Husserl entende a fenomenologia a partir da concepção de uma totalidade histórica da racionalidade europeia, por seu turno, Foucault identifica que a fenomenologia pôde ser concebida a partir de uma descontinuidade entre os pensamentos clássico e moderno.

¹²Cf. FOUCAULT, *Structuralisme et post-structuralisme*, DE IV.

¹³Segundo Foucault, *Critique de la raison dialectique* de Sartre representa o magnífico e patético esforço de um homem do século XIX em pensar o século XX. Cf. FOUCAULT, *L'Homme est-il mort?*, DE I.

do existencialismo revolucionário e do regime soviético acabou por desacreditar a análise fenomenológica junto às ciências humanas. Surge então o estruturalismo como método preferido pelas ciências sociais no período pós-guerras. A segunda data-chave concerne ao ano de 1966, no qual aparecem as principais obras atribuídas ao estruturalismo, tais como *Critique et Vérité* de Barthes, *Les Écrits* de Lacan e também *MC* de Foucault. Segundo Cusset (2008, p.35), “*Les mots et les choses*, de Foucault, lançado na primavera, obtém sucesso de público inesperado, até mesmo nas praias de férias, e o slogan ‘morte do homem’ e ‘mudança de paradigma’ ganham as primeiras páginas dos jornais de grande circulação”.

A divulgação do estruturalismo na filosofia francesa se deve a contribuição de Guérault e Goldschmidt; todavia, o estruturalismo é marcado por dois trabalhos precursores. Trata-se do *Cours de linguistique générale* de Saussure (1916), que introduz o critério diferencial entre fala (*parole*) e linguagem (*langue*). Ainda que o autor não empregue o termo *estrutura*, é seu es-

tudo que estabelece a noção de signos dependentes em um todo solidário. A aplicação desse estudo é realizado por Lévi-Strauss em *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), introduzindo o termo *estrutura* nas ciências humanas. Com isso, o próprio autor revela que o objetivo das ciências humanas não visa à construção do homem, mas seu desaparecimento¹⁴. Logo, a chamada ‘morte do homem’ é um dos aspectos que com frequência se associa *MC* e confere a Foucault a etiqueta de (pós-) estruturalista.

Entretanto, parece ser mais seguro afirmar que Foucault investiga as relações e funções discursivas que produzem conceitos, sentidos e objetos, dentre eles o homem, a partir de domínios diferentes em um intervalo de tempo definível. Desse modo, Foucault reconhece a importância que Dumézil e Lacan exercem sobre seu pensamento. Para Foucault, o estudo de Dumézil ensina como uma análise estrutural pode ser articulada com uma análise histórica. A descrição das transformações do discurso e as relações que mantêm com a prática é elogiada por Fou-

¹⁴Cf. LÉVI-STRAUSS, *O pensamento selvagem*, 1989, p.275.

cault em sua aula inaugural no *Collège de France*¹⁵. Já o estudo de Lacan, por conceber que o inconsciente pode ser interpretado como se fosse uma estrutura da linguagem, parece contribuir para que Foucault aborde as transformações epistêmicas do Saber a partir da linguagem, ou seja, das relações e funções entre as palavras (*mots*) e as coisas (*choses*). Assim, cada *épistémè* examinada por Foucault pode ser entendida como se fosse um inconsciente lacaniano que estrutura a realidade e se manifesta no que Foucault chama de *ser da linguagem* (MC, p.350) a fim de apontar que o ser humano somente pode ser analisado em relação às leis e códigos fundamentais que ordenam sua realidade a partir da linguagem.

Portanto, nota-se que alguns temas e termos recorrentes em MC estão associados com o paradigma da tradição filosófica francesa com o qual a obra se articula. Ainda, ressalta-se a tendência de Foucault em se aproximar de noções típicas do estruturalismo, embora o autor advirta que o estruturalismo não

deve ser confundido com a arqueologia.

Eixo temático: crítica da fenomenologia e estruturalismo em *Les Mots et les Choses*

Como mencionado, MC é um título que se insere na abordagem epistemológica francesa da história da ciência; contudo, Foucault faz uso peculiar dos protocolos científicos, ordenamentos jurídicos, textos literários e teses filosóficas, a fim de articular diferentes domínios sob uma mesma formação de práticas discursivas, a qual Foucault se refere por *épistémè*. Desse modo, MC apresenta uma abrangência temática que notoriamente destaca o autor em relação à tradição filosófica francesa, algo que incentiva os estudos que se ocupam com temas subjacentes às objeções que Foucault faz das ciências humanas, como a fenomenologia e o estruturalismo¹⁶. Tal crítica, por sua vez, se imbrica com os preceitos da fenomenologia que Foucault faz questão de explorar; porém, quanto ao *fre-*

¹⁵Cf. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1971, p.73; FOUCAULT, *Les vérités et les formes juridiques*, DE II.

¹⁶Com relação a este assunto em questão e seu interesse na produção acadêmica, Cf. Cristina MICIELI, *Foucault y la fenomenología* (Editorial Biblos, 2003); Mauro VALLEJO, *Michel Foucault y el estructuralismo: un sacerdocio apócrifo* (Ediciones del Signo, 2011).

nesi estruturalista, não há uma explícita objeção, uma vez que se percebe certa cumplicidade ao estilo estrutural. Não obstante, Foucault rejeita que a descrição arqueológica seja um método estruturalista¹⁷, já que tenta justamente exumar o ‘solo positivo’ que sustenta e permite a formação discursiva do estruturalismo. Foucault (1969, p.25) define a arqueologia como uma “empresa pela qual se tenta desfazer as últimas sujeições antropológicas; empresa que quer, em troca, mostrar como estas sujeições puderam se formar”. É sob a perspectiva das *sujeições antropológicas* reveladas pela arqueologia que MC reserva a crítica da fenomenologia e estruturalismo.

Para melhor dissertar sobre como as sujeições antropológicas expressam a crítica de Foucault à fenomenologia e ao estruturalismo, sugiro dividir o comentário entre uma questão que ocorre como se fosse um *background* (plano de fundo) de MC e uma questão sobre o objeto de análise ao qual a crítica foucauldiana se aplica. Quanto à primeira questão, ela discorre acerca

do desenvolvimento da relação entre sentido e sujeito como tratado em MC. Ao avaliar a fenomenologia pela perspectiva estruturalista, Bonomi (1974) se propõe a articular a tendência da experiência fenomenológica com a tendência estrutural do comportamento. O exemplo proporcionado por esta tese revela que ambas as tendências buscam triunfar sob o mesmo domínio, a saber: definir a modalidade da relação entre sujeito e sentido. Ora, pode-se dizer que também em MC perpassa este assunto, na medida em que se desenvolve como *background* uma crítica à questão entre sujeito e sentido tal como operada pela fenomenologia e estruturalismo. Como nota Canguilhem (2006, p.76), a descrição arqueológica das ciências humanas se desenvolve apenas nos capítulos finais do livro, de modo que a linguagem ocupa a atenção de Foucault durante a maior parte da obra. Para tanto, deve-se considerar um aspecto fundamental da análise de Foucault (MC, p.312), que pela arqueologia identifica que tanto fenomenologia quanto estruturalismo tem a mesma disposição

¹⁷Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, conclusão.

epistêmica. Isso significa admitir que ambas as tendências possuem predicados e métodos próprios para organizar a realidade, mas que estes predicados e métodos devem ser considerados a partir de determinada condição epistêmica de possibilidade.

Na interpretação de Foucault, a fenomenologia e o estruturalismo somente são possíveis na *épistémè* da modernidade, na qual o homem se torna o sujeito do conhecimento e o objeto de si mesmo. O pensamento moderno 'inaugurado' por Kant, ao conceber o homem como um ser empírico-transcendental, define as bases para o que Foucault entende por analítica da finitude (MC, p.329). À analítica da finitude correspondem os modos de objetivação, isto é, as condições de possibilidade para a formação de discursos em um domínio do Saber, algo que implica na atribuição de sentido. No caso da fenomenologia, o sentido é atribuído à consciência-de-si do sujeito; já para o estruturalismo, o sentido provém das relações funcionais de um sistema pré-estabelecido de comportamentos no qual o sujeito tende a se reconhecer como tal.

Notoriamente, Foucault dedica

uma enfática crítica à fenomenologia existencial no nono capítulo de MC. A fenomenologia privilegia uma abordagem que faz do sujeito uma instância de consciência intencional, um portador de experiência originária e um doador de sentido. Em termos gerais, pode-se dizer que a fenomenologia se enraíza na *épistémè* moderna à medida que reconhece que somente ao homem a existência precede a essência, passando do paradigma clássico do ser metafísico para o ser-no-mundo da finitude. Entretanto, para sustentar um sujeito transcendental, a fenomenologia concebe um sentido autêntico ao homem, sem considerar que ele é um produto recente e cujo efeito está preste a revogar (MC, p.398). Por isso, Foucault censura a fenomenologia por transformar o dado empírico do homem, a saber, sua finitude existencial, em um motivo transcendental, ou seja, dotado de um sentido originário e autêntico. Nesse caso, as duplicidades suscitadas pela analítica da finitude podem ser lidas como aporias para a fenomenologia, de modo que Foucault parece inspirar cada tema em um fenomenólogo. Assim, temos: o empírico-transcendental e

Merleau-Ponty, o *cogito*-impensado e Husserl, e o recuo-retorno da origem e Heidegger¹⁸. Nesta situação, o método fenomenológico destinado à compreensão da subjetividade humana em sua totalidade, parece estar limitado a repetir o conteúdo empírico na forma transcendental.

Se em *MC* a crítica da fenomenologia é declaradamente confessa, o mesmo não pode ser atribuído ao estruturalismo infiltrado na obra¹⁹. Não obstante, embora de modo mais hermético, sua crítica pode ser apreendida em vista da descrição arqueológica. Foucault apropria do estruturalismo a capacidade de isolar a emergência de domínios independentes de discursos; porém, o que deve ser considerado é a relação funcional que tais discursos possuem em dada *épistémè*. Nesse sentido, o melhor tratamento conferido à arqueologia é o de análise do discurso²⁰. Um aspecto fundamental de *MC* revelado junto à leitura de *L'Archéologie du Savoir* é a noção

topológica gerada pelas práticas discursivas. Por práticas discursivas, Foucault (1969, p.152) designa um conjunto de regras anônimas e históricas que definem para dada época e espaço sociocultural as condições de exercício da função enunciativa. Assim, as práticas discursivas operam um importante acréscimo ao conceito de *épistémè*, pois nelas se instituem objetos dos quais se pode falar e interagir.

Para o estruturalismo persiste uma inflação determinista por analisar o sentido a partir de relações e regras análogas; já a análise do discurso proposto pela arqueologia compreende o sujeito como uma função enunciativa²¹, ou seja, indica que a constituição de um sujeito depende da alocação dos objetos, conceitos e regras regidas pelas práticas discursivas, sendo estas descontínuas e transformáveis. Logo, embora o estruturalismo conceba o homem constituído pelo processo formado das relações entre estruturas (parentesco, matrimônio, mito), resta

¹⁸Cf. CASTRO, *Pensar a Foucault*, 1995, p.102-16.

¹⁹Vale mencionar que Foucault reserva um espaço para apresentar sua crítica ao estruturalismo na obra subsequente a *MC*, *L'archéologie du savoir* (1969; Cf. conclusão, capítulo V). Devido ao objetivo deste artigo, limita-se a manter a análise referente à obra *MC*.

²⁰Sobre a relação entre arqueologia e análise do discurso, Cf. MUSSALIM, *Análise do discurso*, 2012.

²¹Cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un auteur*, DE I.

ainda o aspecto de que estas instituições são invariáveis ao sentido do homem, e por essa razão, o próprio sentido se torna anacrônico. Enfim, ao colocar em questão a relação entre sujeito e sentido que se desenvolve como se fosse um *background* de MC, torna-se mais nítida a afirmação de Foucault (MC, p.312): “o estruturalismo e a fenomenologia encontram aqui [na analítica da finitude], com sua disposição própria, o espaço geral que define seu lugar-comum”.

O segundo ponto desse comentário pretende identificar o objeto de análise pertinente às sujeições antropológicas denunciadas por Foucault. Uma vez que a fenomenologia e o estruturalismo se mantêm em relação oposta quanto ao trato da questão entre sujeito e sentido, pode-se inferir que esta situação também se repete na seção entre a experiência do conhecimento subjetivo (hermenêutica de si) e objetivo (semiologia da cultura) do homem. Assim, pode-se dizer que a objeção foucauldiana se organiza em torno à experiência do conhecimento como objeto de análise. Durante a formação acadêmica de Foucault, o pensamento francês estava domi-

nado por uma *filosofia da experiência*, desenvolvida desde Bergson e consolidada pela fenomenologia existencial de Sartre na década de 1940. Em MC (p.332), Foucault se refere à fenomenologia como uma filosofia da *experiência-vécu*, classificando-a como um discurso de origem mista, já que expressa o homem pela tentativa de articular o domínio da natureza, o corpo perceptivo, com o domínio da história e sua semântica cultural. Para Foucault, a busca da fenomenologia pela *experiência-vécu* pode ser vista como uma terceira via da analítica da finitude, uma forma de conhecimento que tenta contestar tanto o positivismo lógico quanto a práxis escatológica do homem. Nesse sentido, a tentativa de fundamentar a subjetividade em uma ambivalência natureza-história da *experiência-vécu* reproduz a duplicidade do estado empírico-transcendental que rege a *épistémè* da modernidade.

Quanto ao estruturalismo, pode-se dizer que mantém seu discurso sobre uma experiência do conhecimento da ordem, isto é, uma experiência na qual o homem determina o saber sobre si em relação com os comportamentos sociocul-

turais, evitando, portanto, depender de aspectos subjetivos. Assim, ao se referir à experiência da ordem²², pretende-se indicar que nela o homem perde sua capacidade de instância doadora de sentido, uma vez que é avaliado como se fosse um signo em uma cadeia de significados. Embora a experiência da ordem não negue a validade da experiência vivida por cada indivíduo, considera que a realidade não depende de uma subjetividade autêntica, pois todo sujeito encontra-se em uma realidade alienada por estruturas. Trata-se, então, de um tipo de experiência que não manifesta no homem o conhecimento de seu sentido autêntico; ao invés, a experiência da ordem conduz ao seu desaparecimento. O texto de Borges citado nas primeiras linhas de *MC* alude a esta forma de experiência.

Enfim, pode-se assinalar em *MC* estes dois registros: a fenomenologia e sua pretensão de fundamentar o homem por meio da experiência-*vécu*; e o estruturalismo e sua pretensão de dissol-

ver o homem em meio à experiência da ordem, já que o homem não é um ser definível em si mesmo. Foucault defende que ambas as tendências pertencem à trama epistêmica da modernidade regida pela analítica da finitude, e como tal, compõem as extremidades de uma série de tentativas de conceber o homem como ser empírico-transcendental. Como consequência, sobretudo no que diz respeito à tradição da filosofia francesa, Foucault fala em um sono antropológico, ou seja, em uma limitação para realizar o diagnóstico do presente e pensar o homem como problematização de si. Nesse sentido, a crítica da fenomenologia e do estruturalismo deve ser apreendida do ponto de vista das sujeições antropológicas que acometem o pensamento ocidental. Trata-se da ideia de que se deve conhecer o homem a qualquer custo, e de que, com isso, nele possa atuar verdadeiras poderosas do Saber. Como se sabe, em outras obras Foucault expõe essa vontade de verdade como um dos principais discursos pra-

²²Uma das críticas mais contundente de Foucault ao estruturalismo se refere à formalização do pensamento, o predomínio do método matemático sobre a experiência, caso de Husserl com a fenomenologia e de Levi-Strauss com o estruturalismo. Cf. FOUCAULT, *Structuralisme et post-structuralisme*, DE IV. Cf. CASTRO, *Pensar a Foucault*, p.159-83.

²³Cf. FOUCAULT, *L'ordre du discours*(1970); *Surveiller et punir*(1975); *La volonté du savoir*(1976).

ticados no século XX²³. Portanto, as objeções à tradição fenomenológica e estruturalista envolvem mais do que a abordagem epistemológica da história da ciência; envolvem a crítica que problematiza no homem a questão sobre o que acontece com quem ele é.

Eixo crítico: a experiência-limite da ‘morte do homem’

Ao dizer que Foucault faz uma crítica da fenomenologia e do estruturalismo em *MC*, não se deve inferir que isso basta para tornar seu pensamento, crítico. Algo que aspiram as objeções de Foucault à fenomenologia e ao estruturalismo é assinalar que, a despeito de suas pretensões universais, trata-se de tendências do pensamento moderno que possuem o mesmo solo epistêmico, e por isso compartilham da mesma condição de possibilidade. Nesse sentido, entende-se que a experiência pode ser apresentada como objeto de análise pelo qual o autor procura identificar as condições epistêmicas para o Saber possível sobre o homem. Como há no propósito fundamental da arqueologia investigar os modos de objetivação, isto é, a emergência e a for-

mação dos discursos (sobre a sexualidade, loucura, homem) que são apropriados por diferentes regimes de Saber, o arqueólogo reconhece na crítica o limiar das condições de possibilidade da experiência atual. Portanto, deve-se distinguir o conceito ‘crítica’ que caracteriza a filosofia de Kant, da *atitude* crítica que permite agregar a contribuição de *MC* para o pensamento crítico de Foucault.

De um modo geral, pode-se dizer que a crítica empregada por Kant pertence à filosofia transcendental, e que, portanto, está atrelada às condições *a priori* do conhecimento, da vontade e do juízo. Nesse sentido, cabe à crítica a função de legitimar o correto uso da Razão, o que se obtém mediante um autoexame que, alcançando a consciência-de-si, confere por si mesmo os próprios limites. No entanto, a crítica não cumpre apenas a função de fundamentar a Razão, já que para Kant, ela destaca um novo período histórico que tem sua apoteose com a *Aufklärung*, momento em que a crítica deve permitir o uso legítimo da Razão em todas as questões. Foucault (*MC*, p.256) interpreta estas características do conceito ‘crítica’ kantiano

em termos de um exame dos limites e menciona que Kant ‘inaugura’ o pensamento moderno à medida que institui que as condições de possibilidade da experiência estão determinadas pela finitude existencial.

Logo, se a ‘crítica’ kantiana é constituinte da *épistémè* moderna, a fenomenologia e o estruturalismo necessariamente se tornam tendências críticas, as quais Foucault (MC, p.331) define como ‘crítica da verdade’, cujo estatuto é duplo: alcançar a verdade pré-definida sobre o objeto de análise e autorizar o discurso a ingressar na ordem do Saber. Para tanto, é preciso ‘antropologizar’ o pensamento, pois como afirma Foucault (MC, p.353), “a antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant”²⁴. Isto significa um constrangimento da filosofia que se reduz a uma sujeição antropológica, ou seja, procura produzir discursos sobre o que é o homem, a qualquer custo. Não obstante, Foucault

(MC, p.353) não hesita em dizer que justamente por meio das sujeições antropológicas se torna possível denunciar “de um modo crítico, a um só tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir”. Ora, embora já mencionado, nesse ponto pode-se perceber a profusão de temas e a abrangência das reflexões que compõem MC, pois esta obra não se restringe apenas à história da ciência; nela, pode-se dizer, o pensamento crítico de Foucault toma forma.

A forma adotada pelo pensamento crítico de Foucault mantém a vocação kantiana de ser um exame dos limites, ou ainda, um modo de refletir sobre os limites constituintes do homem. Por isso, tal afirmação se identifica com a polêmica da ‘morte do homem’. Nesse ponto, recupero o comentário sobre o objeto de análise pertinente às sujeições antropológicas, com o intuito de associar a crítica, enquanto exame dos limites, junto à experiência-limite re-

²⁴O interesse de Foucault pela crítica e pela antropologia de Kant precede MC; em sua tese complementar ao doutoramento, Foucault apresenta uma tradução, acompanhada de introdução e notas, sobre *Anthropologie du point de vue pragmatique*, de Kant. Sobre a relação entre crítica e verdade em Foucault, Cf. CANDIOTTO, *Foucault e a crítica da verdade*, 2010.

alizada por Foucault. Ao problematizar a 'morte do homem', o autor questiona as tendências da tradição, sobretudo da filosofia francesa, em privilegiar o homem como um objeto sempre pensado sobre si mesmo: aquilo o que é. Seja pela experiência-*vécu* ou pela experiência da ordem, o limite do homem tratado por Foucault, qual seja, a sua 'morte' como objeto e seu desaparecimento como sujeito, não são ponderadas. Assim, as objeções à fenomenologia e ao estruturalismo acontecem na medida em que o autor apropria do conceito kantiano de 'crítica' as condições de possibilidade em favor da descrição arqueológica. Contudo, não se trata das condições de possibilidade para a verdade, mas das condições de possibilidade de existência, o *a priori* histórico²⁵, uma vez que as condições sócio-históricas que definem a existência das práticas discursivas são constitutivas das significações providas de valor de verdade.

Portanto, o que se designa por experiência-limite diz respeito à disposição filosófica na qual se pre-

tende um exame que, diferentemente da fenomenologia e do estruturalismo, não quer estabelecer os limites do homem pela determinação de uma crítica da verdade, uma vez que se trata justamente de um exame sobre as condições de possibilidade que constituem os limites que repartem e organizam a experiência. Por isso, trata-se de uma experiência-limite que adquire seu espaço à medida que problematiza a 'morte do homem' como possível. Em *MC* e em textos coetâneos à obra²⁶, Foucault expressa a experiência-limite de diversas maneiras (transgressão, pensamento do exterior, morte de Deus), buscando na literatura (Bataille, Blanchot, Nietzsche) insinuação contra a antropologia filosófica dominante. Um aspecto a se destacar de tal experiência-limite concerne ao fato de que ela forma o campo de exercício da atitude crítica sobre a condição histórica que constitui o homem. O autor reconhece na experiência-limite uma maneira de quebrar o vínculo entre o verdadeiro e o falso no interior do próprio discurso, de modo

²⁵Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, 1969, p.167. Cf. HAN, *The analytic of finitude and the history of subjectivity*, 2006.

²⁶Cf. FOUCAULT, *Préface à la transgression*, DE I; FOUCAULT, *La pensée du dehors*, DE I.

que o indivíduo possa pensar fora de si mesmo, isto é, para além dos limites fixados por modos de ser previamente definidos: passar daquilo o que se é na consciência por meio daquilo que se pratica na linguagem. Segundo Foucault, a ideia de uma experiência-limite corresponde a um processo de dessubjetivação que pretende arrancar o sujeito de si mesmo, impedi-lo de ser o mesmo; trata-se de “uma experiência [que] é algo do qual saímos transformados”²⁷. Não é a autenticidade do sujeito da experiência-*vécu*, mas a necessidade de sua transformação pela experiência-limite, o ponto que tangencia o pensamento crítico de Foucault. Portanto, se opõe a linguagem à consciência na tentativa de fazer da experiência-limite uma antologia de existências²⁸.

Nesse sentido, o limite não deve determinar a experiência do modo de ser do homem, pois para Foucault²⁹ o limite somente pode ser pensado em relação à sua trans-

gressão, quer dizer, a partir uma crítica sobre si mesmo. Em MC (p.353), esta relação limite-transgressão se apresenta no comentário de Foucault à crítica filológica feita por Nietzsche, a qual percebe que a experiência da morte do Deus-metafísico e o desaparecimento do sujeito universal se implicam. Logo, se para Foucault cabe a Kant a ‘inauguração’ da *épistémè* moderna, isso se deve ao fato de a crítica kantiana colocar em causa uma reflexão entre existência e finitude, crítica e limite. No entanto, segundo Foucault, “o próprio Kant acabou novamente por fechar esta abertura ao reduzir, no fim das contas, todo questionamento crítico a uma questão antropológica [o que é o homem?]”³⁰. Com isso, percebe-se que Foucault extrai a ‘morte do homem’ das próprias consequências de um pensamento que acessa a experiência do limite e da transgressão. Então, as sujeições antropológicas contestadas pela arqueologia sur-

²⁷FOUCAULT, *Entrevue avec Michel Foucault*, DE IV, p.41. A esse respeito, Cf. PELBART, *O avesso do niilismo*, 2013, p.207-32. Sobre o desenvolvimento e a importância do conceito de experiência na filosofia de Foucault, Cf. GUTTING, *Foucault's philosophy of experience*, 2002, p.69-85.

²⁸Cf. FOUCAULT, *La vie des hommes infames*, DE III. Poder-se-ia dizer que neste texto ensaístico de 1978, Foucault trata da experiência-limite ao examinar as práticas com relação à verdade dos discursos do Saber que operam sobre a determinação do que se considera subversivo, escandaloso, infame.

²⁹Cf. FOUCAULT, *Préface à la transgression*, DE I.

³⁰FOUCAULT, *Préface à la transgression*, DE I, p.239.

gem em decorrência do que parece ser uma ausência de pensamento crítico, pois se por um lado a crítica concerne ao exame dos limites, por outro lado esta condição não deve restringi-la, já que a crítica corresponde a uma forma de pensamento tornado ação, no sentido de um ato perigoso e transgressor que reconduz a existência ao limite transgredido (MC, p.339)³¹.

Enfim, por meio da experiência-limite implicada pela quadratura: crítica e limite, existência e finitude, resta avaliar o pensamento crítico de Foucault presente em MC em termos de *atitude crítica*. Em seu texto-testemunho *Qu'est-ce que Lumières?*, Foucault define esta atitude crítica como pertencente a um “*ethos filosófico* que consiste em uma crítica do que nós fazemos, falamos e pensamos através de uma ontologia histórica de nós mesmos”; prossegue o autor: “este *ethos* filosófico pode ser caracterizado por uma atitude-limite” para a qual “a crítica é certamente a análise dos limites e da reflexão sobre eles”, concluindo que “trata-se, então, de transformar a crítica

exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática na forma de um ultrapassamento [*franchissement*] possível”³². Embora a afirmação de um pensamento crítico por parte do autor ocorra somente a partir de 1978, isso não impede que se possa identificar em que sentido suas obras precedentes contribuem para este intento. Em MC (p.353), pode-se dizer que o *ethos filosófico* foucauldiano se expressa na constatação de que, se o exame dos limites do homem encerra o fim da filosofia, então a ‘morte do homem’ é o retorno ao começo do filosofar: “em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar”. Eis o ponto no qual pode-se perceber em que medida MC ‘transgride’ a abordagem epistemológica francesa da história da ciência e faz da crítica à fenomenologia e ao estruturalismo um aporte para um

³¹Cf. LEBRUN, *Transgredir a finitude*, 1985.

³²FOUCAULT, *Qu'est-ce que Lumières?*, DE IV, p.573-74. Cf. BERNSTEIN, *Foucault, critique as a philosophical ethos*, 1995.

pensamento crítico, isto é, transforma estas duas tendências da tradição francesa em um modo de diagnosticar o presente por meio de formas de problematização capazes de abranger uma ontologia crítica acerca da atualidade de nós mesmos.

À guisa de conclusão, vale mencionar o interesse de pesquisa pelos aspectos que a crítica exerce no pensamento de Foucault³³. Uma vez que é conhecida a recusa de Foucault pela fenomenologia e estruturalismo, cabe apurar em que medida a disposição do autor à ontologia histórico-crítica de nós mesmos reserva um pensamento crítico. Para tanto, nota-se pertinência na indicação de Dreyfus e Rabinow, que assinalam a resposta endógena preparada por Foucault contra a tradição filosófica francesa. Nesse caso, ressalta-se que o espólio intelectual de Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, Duménil e Lacan se infiltram e exercem influência sobre o modo como

Foucault articula os temas de *MC*. Como visto, *MC* confronta o paradigma da tradição pela abrangência que sua interpretação possui. O autor interpreta a fenomenologia e o estruturalismo a partir das condições epistêmicas de suas possibilidades, percebendo que embora sejam opostas, ambas pertencem ao pensamento antropocêntrico e buscam dominar a questão entre sujeito e sentido. Como resposta, em *MC* Foucault problematiza o paradigma sujeito-sentido a partir de termos próprios, como historicidade (*a priori* histórico) e práticas discursivas. Ao reconhecer a polarização entre subjetivismo (fenomenologia do sujeito) e objetivismo (semiologia do sentido) praticado pelo estruturalismo, Foucault institui como objeto de sua análise a experiência-limite, sem a qual as observações de *MC* podem ficar comprometidas a servirem apenas de esboço a uma meta-narrativa.

A experiência-limite pode ser

³³ Nas últimas duas décadas de pesquisas acerca da obra foucauldiana, vale destacar o interesse pelo aspecto que a crítica adquire em seu pensamento: Rudy VISKER, *Genealogy as critique* (Verso, 1995); Michael KELLY (ed.), *Critique and Power, recasting the Foucault/Habermas debate* (MIT Press, 1995); Jean-François BERT; Jérôme LAMY, *Michel Foucault: un héritage critique* (CNRS Éditions, 2014); Béatrice HAN, *Foucault's critical project* (Stanford University Press, 2002); Judith BUTLER, *What is critique?* (Blackwell Publishing, 2002); Thomas BOLMAIN, *Expérience et critique* (Université de Liège, 2010); Thomas LEMKE, *Critique and experience in Foucault* (Theory culture & society, 2011); Javier de la Higuera ESPÍN, *Michel Foucault: la filosofía como crítica* (Editorial Comares, 1999); Collin KOOPMAN, *Historical critique or transcendental critique in Foucault* (Indiana University Press, 2010); César CANDIOTTO, *Foucault e a crítica da verdade* (Champagnat, 2010).

entendida como o campo vislumbrado por Foucault para o efetivo exercício da *atitude crítica*, uma vez que investe no exame das condições de possibilidade da existência. Contudo, diferente do conceito ‘crítica’ de Kant (que busca legitimar as condições teórico-formais do conhecer, agir e ajuizar), Foucault insiste que tais condições de possibilidade têm que ser históricas, isto é, dadas pela experiência da finitude. Assim, a experiência-limite das sujeições antropocêntricas aponta para ‘morte do homem’, e isto significa atribuir a MC um pensamento crítico. Como mencionado, tal pensamento crítico conserva a premissa estabelecida pelo próprio autor de que sua filosofia pode ser entendida como um pensamento histórico-crítico designado por uma ontolo-

gia da atualidade de nós mesmos. A isso, acrescenta-se o reconhecimento de que tal forma de pensamento se constitui por meio de um diagnóstico do presente e formas de problematização como orientações para a prática do filosofar. Por essa razão, a tarefa de combater as sujeições antropológicas assinaladas por Foucault não permanece restrita e esgotada pela arqueologia; esta tarefa prospera na genealogia das relações de poder, admitindo novas perspectivas e estratégias adotadas pelo autor, e adquirindo novas contribuições para um pensamento crítico. Portanto, MC contribui com o pensamento crítico à medida que atribui uma *atitude crítica* que, então, manifesta o *ethos* filosófico da atualidade: pensar a nós mesmos novamente.

Referências bibliográficas

- ARTIÈRES, P. et al. *Les mots et les choses de Michel Foucault, regards critiques 1966-1968*. Caen: Presses Universitaire de Caen, 2009.
- BERNSTEIN, R. J. “Foucault: critique as a philosophical ethos”. In: KELLY, M. (ed.), *Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas debate*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology (MIT) Press, pp.211-41, 1995.
- BONOMI, A. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

- CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Editora Autêntica; Curitiba, Editora Champagnat, 2010.
- CANGUILHEM, G. "The death of man or exhaustion of the cogito?". In: GUTTING, G. *The Cambridge companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, pp.74-94, 2006.
- CASTRO, E. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1995.
- CUSSET, F. *Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia*. Porto Alegre: Editora Artmed, 2008.
- DOSSE, F. *Histoire du structuralisme: Le champ du signe*, vol. I. Paris: Éditions Maspéro, 1992.
- DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.
- _____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.
- _____. *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France 1982-1983*. Paris: Éditions Gallimard; Paris: Éditions du Seuil, 2008.
- _____. *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.
- _____. "What is critique? Critique and *Aufklärung*". In: LONTRINGER, S. (org.). *Politics of the truth*. Los Angeles: Semiotext, pp.41-81, 2007.
- _____. *Dits & Écrits (DE)*, 4 volumes. Paris: Éditions Gallimard, 1994.
- GUTTING, G. *French philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- _____. "Foucault's philosophy of experience". *Boundary 2*, North Carolina: Duke University Press, vol. 29, n° 02, pp.69-85, 2002.
- HAN, B. "The analytic of finitude and the history of subjectivity". In: GUTTING, G. *The Cambridge companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, pp.177-209, 2006.

- _____. *Foucault's critical project: between the transcendental and the historical*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- LEBRUN, G. "Transgredir a finitude". In: RIBEIRO, R. J. (org.), *Recordar Foucault: textos do colóquio Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- _____. "Notes on phenomenology in *Les mots et les choses*". In: ARMSTRONG, T. J. (org.). *Michel Foucault philosopher*. New York: Harvest Wheatsheaf, pp.20-35.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Editora Papirus, 1989.
- MAY, T. "Foucault's relation to phenomenology". In: GUTTING, G. *The Cambridge companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, pp.284-312, 2006.
- MUSSALIM, F. "Análise do discurso". In: BENTES, A. C.; MUSSALIM, F. (orgs.). *Introdução à linguística: domínios e fronteiras*, vol. 02, São Paulo: Editora Cortez, pp.112-61, 2012.
- PELBART, P. P. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.
- SABOT, P. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris: PUF (Presses Universitaires de France), 2014.

‘A escandalosa política grega da Europa’ no debate entre individualistas e comunitaristas

‘Europe’s scandalous Greek politics’ within the debate between individualists and communitarians

Henrique Raskin*

Resumo: O presente trabalho busca estabelecer um vínculo entre o artigo publicado por Jürgen Habermas no jornal *Le Monde*, em 25 de junho de 2015, intitulado ‘A escandalosa política grega da Europa’ com sua consagrada obra, publicada em 1981, chamada *Teoria do Agir Comunicativo*. Para tanto, este texto insere a publicação sobre a crise europeia no debate contemporâneo entre individualistas e comunitaristas, constituindo um diálogo entre perspectivas diversas, presentes na obra de Hannah Arendt, de filósofos liberais e de outros denominados de comunitaristas, como Rousseau, Hegel e Marx. Por fim, mostra-se que o texto de Habermas do *Le Monde* é permeado por sua teoria social que estabelece uma relação entre o mundo da vida e os subsistemas da economia e da política. Contrário à perspectiva anti-modernista de Arendt, e à proposta de restrição conversacional presente na tradição liberal, que institui limites à natureza humana, Habermas tem claro que o problema da crise é institucional. Por isso, condena o modelo político que a União Europeia tem adotado, ao concebê-lo distinto da ética conversativa já trabalhada em sua obra. Dessa forma, são trabalhadas no artigo as diferentes concepções que buscam caracterizar o construto político de uma sociedade democrática, utilizando o artigo de Habermas, recentemente publicado, como a base de uma discussão central da contemporaneidade.

Palavras chave: Ética conversativa. Teoria Crítica. Democracia. Crise europeia.

Abstract: This paper seeks to establish a link between Jürgen Habermas’s published article in June 25th, 2015, at the newspaper *Le Monde*, called ‘Europe’s scandalous Greek politics’, and his consecrated work, published in 1981, named *The Theory of Communicative Action*. Therefore, this paper inserts the publication about the European crisis within the contemporary debate between individualists and communitarians, constituting a dialogue among diverse

*Professor substituto da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA).

perspectives, present in the works of Hannah Arendt, of liberal philosophers and of communitarians, as Rousseau, Hegel and Marx. Lastly, it is shown that Habermas's *Le Monde* article is permeated by his social theory, which establishes a relation between the lifeworld and the subsystems of the economy and politics. Contrary to Arendt's anti-modernist perspective, and to the conversational restriction proposed by the liberal tradition, which launches limits to human nature, Habermas has it clear that the crisis problem is institutional. Hence, he condemns the political model the European Union has adopted, as he conceives it distinct to the conversational ethics already discussed in his work.

Key words: Conversational ethics. Critical Theory. Democracy. European crisis.

Introdução

No dia 25 de junho de 2015, Jürgen Habermas teve publicado no jornal francês *Le Monde* seu artigo 'A escandalosa política grega da Europa', em que criticou a maneira com que se tem lidado na Europa com a questão da dívida grega. Para fins político-informativos, o âmago da questão tem em si um conflito que expõe as diferentes implicações ético-governamentais entre os Estados do sul e do norte do continente europeu. Entretanto, filosoficamente, podem ser encontrados nas entrelinhas do artigo de Habermas elementos do debate, que transcende o conflito grego, e que, em muito, pauta os desafios da filosofia política contemporânea. Habermas, no artigo do jornal francês, expõe sua posi-

ção comunitarista ao passo em que questiona a efetividade de políticas sustentadas por concepções herdadas da escola liberal.

É, dentre o conflito entre o individualismo e o comunitarismo, que esse trabalho busca situar a *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas, ao identificá-la no artigo produzido pelo filósofo sobre a crise política europeia no *Le Monde*. Habermas, ao explorar as possibilidades do futuro da Grécia e ao interpretar as relações entre os Estados diretamente envolvidos na questão fiscal do país meridional, não apenas estaria aplicando sua teoria do agir comunicativo, como também estaria condenando as chances de triunfo que uma política com fundamentos liberais poderia vir a ter. Assim, esse trabalho busca apontar os fragmentos do artigo do filó-

sofo no *Le Monde* que se mostram de acordo com a sua bibliografia filosófica, bem como visa a situar a questão discutida no embate entre individualistas e comunitaristas.

Para isso, pode-se observar a divisão desse artigo em três seções. A primeira, "Habermas e 'A escandalosa política grega da Europa'", analisará o artigo publicado no *Le Monde*, situando-o na crise europeia, ao apresentar possíveis rumos políticos que a Grécia pode tomar. A segunda seção, "Individualismo *versus* Comunitarismo", apontará diferenças substanciais sobre as relações humanas em diferentes concepções sobre o indivíduo e o espaço público. E, por fim, a terceira seção, "Mundo da vida, sistema e democracia", recuperará os conceitos habermasianos de mundo da vida e sistema, demonstrando que eles se fazem presentes na ideia de ética conversativa da democracia.

Habermas e 'A escandalosa política grega da Europa'

Atualmente, o problema financeiro da Grécia tem se tornado o centro das preocupações políti-

cas e econômicas que concernem o grupo de países PIIGS (sigla em inglês que designa os países europeus Portugal, Itália, Irlanda, Grécia e Espanha, com grandes endividamento e déficit público em relação a seus PIB). Contudo, o problema pelo qual passa a Grécia não é tão recente, podendo ele ser traçado desde os anos 2000, ao menos, quando a Grécia ingressou à zona do euro, de acordo com o jornal Business Insider UK. Um ano após a adoção do euro pela União Europeia, a Grécia também o definia como sua moeda oficial, mesmo sem apresentar as condições necessárias estabelecidas pelo bloco econômico: já nesse ano de 2000, o déficit público grego excedia a margem limite de 3% do PIB, e continuamente crescendo, chegou em 2009, aos níveis de 15%, falsamente maquiados pelo governo como 6%. Os títulos de dívida, cujos preços consequentemente despencavam no mercado, fizeram com que a Grécia aderisse, em 2010, ao resgate de 110 bilhões de euros do Fundo Monetário Internacional, em conjunto com o Banco Central Europeu e com a Comissão Europeia, entrando, a partir de então, em depressão econô-

mica. Seu PIB, que diminuía 25% em relação ao ano anterior, tinha em decorrência disso uma equivalente taxa de jovens desempregados, e também não apresentava indícios de recuperação no curto prazo, pois as reformas econômicas impostas como condição do resgate eram austeras e estranhas à realidade da Grécia até então².

Em 2012, a situação se agravava, enquanto a Grécia recebia o resgate de mais 130 bilhões, aprovado pelo Pasok, partido de centro-esquerda que detinha mais de 50% dos assentos no parlamento. Como reação à série de imposições econômicas que se somavam aos empréstimos, o partido de centro-direita New Democracy venceu duas eleições no parlamento, ao mesmo tempo em que o Syriza, coligação de extrema-esquerda, multiplicava por cinco sua presença no parlamento, a ponto de ganhar as eleições parlamentares em janeiro de 2015³.

Em junho de 2015, o primeiro ministro Alexis Tsipras, líder da coligação de extrema-esquerda, perdeu o prazo de devolução de

uma parcela do empréstimo do FMI no valor de 1,6 bilhão, apesar de ter solicitado a membros da zona do euro que fornecessem empréstimos à Grécia para permitir renegociações com o FMI. A chanceler Angela Merkel, da Alemanha, disse, contudo, que “nenhum acordo com o governo do Sr. Tsipras poderia ser negociado até o referendo agendado para domingo, na Grécia. Os eleitores gregos serão consultados sobre aceitar ou rejeitar uma oferta feita na semana passada pelos credores do país”⁴.

A questão do referendo tornou-se central no conflito econômico da Grécia e, conseqüentemente, da Europa, porque Tsipras o convocou por julgar inaceitáveis os termos de aceitação da proposta de empréstimo por credores membros da zona do euro. Essa constatação, por parte do primeiro-ministro, trouxe inquietamento político, pois sem tal empréstimo, não haveria possibilidade de pagamento da parcela de 1,6 bilhão ao FMI. Junto a isso, os bancos operantes na Grécia expunham que não haveria mais dinheiro a em-

² Bird, 2015.

³ Bird, 2015.

⁴ NYTIMES, 2015, s/p, tradução nossa.

prestar, surgindo, assim, o questionamento sobre a continuidade da Grécia na zona do euro⁵.

Das diversas possibilidades e repercussões independentes dos diferentes resultados do referendo, é fato que, saindo ou não a Grécia da zona do euro, tem-se um embate político sobre os rumos políticos do século XXI, transcendentais ao específico caso grego. Habermas⁶, ao publicar o seu artigo 'A escandalosa política grega da Europa', comprova, ainda que implicitamente, que a questão política da Grécia se eleva aos níveis filosóficos. Sobretudo, a atualização das correntes de pensamento político às questões do século XXI, mostra o quanto a teoria política pode auxiliar na compreensão e na resolução de conflitos práticos.

O artigo de Habermas no *Le Monde* aborda o caso grego, mas, mais do que isso, trata sobre a relação entre os cidadãos e as estruturas que os enquadram; ou, em termos habermasianos, sobre as relações entre o mundo da vida e os subsistemas da economia e da política, como será observado posteri-

ormente. O que Habermas defende em seu artigo é que os rumos políticos que tem a Grécia manifestado nos últimos anos demonstram a insuficiência do modelo institucional da política europeia, frente às demandas da população do continente. Assim, o filósofo acusa que não pode mais a elite europeia se proteger através de seus eleitores, o que impede o florescimento de alternativas para a 'comunidade monetária politicamente inacabada', que hoje possui a última palavra; e defende, também, que a deliberação democrática se sobreponha às decisões dos banqueiros. Portanto, Habermas não visa a criticar a dicotomia Alemanha-Grécia no que diz respeito à relação credor-devedor da dívida; o filósofo, sobretudo, ressalta a oposição que se apresenta entre o povo europeu e o vício de suas instituições que, supostamente, deveriam ser democráticas.

Para tanto, há genericamente cinco pontos abordados por Habermas em relação àquilo que ele chama de 'escandalosa política grega da Europa'. Ao que o filó-

⁵ NYTIMES, 2015.

⁶ Habermas, 2015.

sofo alemão inaugura seu texto, ele sublinha que a eleição da extrema-esquerda na Grécia significa *per se* a rejeição das políticas de austeridade como condição ao regate econômico. A ascensão ao poder do Syriza já se mostraria um reflexo de uma mudança de política na zona do euro, devido ao fracasso do modelo da austeridade. Como Habermas coloca: “Fortalecido da legitimação democrática, o governo grego tenta provocar uma mudança de política da zona do euro. Fazendo isso, ele enfrenta os representantes dos outros dezoito governos, que justificam suas recusas, referindo-se friamente aos seus próprios mandatos democráticos”⁷.

Em segundo lugar, Habermas aponta para a crise do modelo Estado-nação, ao conduzir as atenções do leitor à vontade popular que supera as delimitações nacionais. Habermas contrapõe, nesse sentido, o movimento popular que pôde eleger o Syriza na Grécia, e que cresce no continente como um

todo, em relação aos “métodos tecnocráticos” permeados no sistema de representação que não mais permite a insurgência de uma “vontade política dos cidadãos”. Sob a mesma lógica, o filósofo alemão aponta que, caso falhem as negociações entre credores e o governo grego, o motivo não seria os desentendimentos entre as partes, mas, sim, o “vício dos procedimentos e das instituições” que não se mostram de acordo com as novas demandas da população europeia. O filósofo observa, no movimento grego em relação à crise fiscal, o florescimento popular frente às elites corruptas da Europa, que vêm carregadas de um aparato institucional falido, que Habermas atribui às dificuldades de lidar com a crise fiscal grega. Ele acusa que, com a tecnocracia da União Europeia, mantém-se existindo a dívida, ainda que impagável para a Grécia. A perversão da tecnocracia é que, mesmo insuficientes e fictícias, as concessões feitas impedem que qualquer decisão seja tomada,

⁷ HABERMAS, 2015, s/p, tradução nossa.

⁸ Cf. Habermas, 2015, s/p, tradução nossa: “A falha do compromisso não se dá por bilhões a mais ou a menos, nem mesmo por causa ‘desta ou daquela’ cláusula específica, mas unicamente devido a uma reivindicação: os gregos demandam que seja permitido à sua economia e à sua população explorada por elites corruptas um novo começo, ao desconsiderar uma parte de seu passivo – ou estabelecendo uma medida equivalente como, por exemplo, uma moratória, sobre essa dívida, cuja duração dependa do crescimento”.

conservando a estrutura política da Europa, tal como ela é⁸.

Todavia, coerente à crítica da tecnocracia e da estrutura elitista de poder na Europa, Habermas não se reduz à condenação de apenas parte da política europeia, ao reprovar também a política moralizante que o próprio Syriza tem adotado. Habermas culpa a esquerda grega que, em vez de buscar penetrar a União Europeia com as alternativas que o povo grego vem discutindo, tem se reduzido ao clientelismo característico da região. Por isso, o filósofo teme que, no lugar da superação do modelo do Estado-nação, surja, em contrapartida, um nacionalismo de esquerda, que rejeite mais um resgate, e promova a rescisão do contrato da Grécia com o euro. Dessa forma, o Syriza, em vez de solucionar o problema fiscal da Grécia com alternativas internas à União Europeia, poderia acentuar a disputa nacional contra a administração central de Bruxelas e Berlim, reduzindo soluções políticas de superação da crise à simples cobrança dos resgates econômicos. Para Habermas, esse cenário só teria a prejudicar a situação, pois a irresponsabilidade do go-

verno grego, de se posicionar mais como moralizador do que como solucionador, mascararia as relações de dominação econômica dos Estados mais fortes sobre os mais fracos como “questão de direito privado frente aos tribunais”. Portanto, e por fim, Habermas salienta que o problema da ‘escandalosa política grega da Europa’ se mostra tanto entre os Estados líderes, quanto na Grécia. Se, por um lado, o Syriza pôde herdar o clientelismo tradicional, posicionando-se como agitador moral pela retirada da Grécia da zona do euro, por outro lado, líderes como Angela Merkel, ao adotar a posição de simples credora, isenta-se da responsabilidade sobre as consequências do afundamento grego em uma dívida pública cada vez maior. Habermas, então, remonta o seu desconforto em relação à colonização no mundo da vida pelos subsistemas, ao expressar que “o essencial não é a vergonha moral, mas o testemunho político: as elites políticas na Europa não têm mais o direito de se mascarar por trás de seus eleitores e de se esquivar de alternativas diante de uma comunidade monetária politicamente incapada. São os cidadãos, não os

banqueiros, que devem ter a última palavra sobre as questões do destino europeu”⁹.

Individualismo *versus* Comunitarismo

Habermas tem claro em seu artigo o problema que a Europa enfrenta nos dias de hoje: a tecnocracia ‘representativa’, que impede o florescimento de alternativas clamadas pela população. Entretanto, se introduzidas no debate sobre os rumos políticos as históricas divergências filosóficas, chega-se a um claro desacordo. Enquanto para Habermas, o embate que se tem na União Europeia hoje é, principalmente, entre as forças tecnocráticas do status quo e as formas democráticas que buscam alternativas a ele, pode-se enxergar também no desacordo europeu uma multiplicidade de soluções políticas concorrentes, algumas advindas da tradição do pensamento liberal, outras, do legado comunitarista. O objetivo dessa seção do artigo será, justamente, apontar que os diferentes modelos de espaço

público ainda se mostram em muitos aspectos conflitantes, mesmo após tentativas de conciliação; e, também, demonstrar que se pode identificar no diagnóstico habermasiano da crise grega a parcialidade de elementos que remontam séculos de uma suposta perspectiva comunitarista.

Seyla Benhabib, em *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*¹⁰, propõe três modelos de espaço público, que de uma forma ou outra, se posicionam em meio ao debate do individualismo com o comunitarismo. O nome do livro sugere, contudo, a corrente filosófica que Benhabib identificaria em seus ideais de emancipação de grupos historicamente excluídos. Sua afinidade com a ética discursiva de Habermas a conduz, portanto, a enxergar a desconexão entre os modelos agonístico de Hannah Arendt, liberal de Rawls e deliberativo de Habermas, demonstrando que, para suas intenções de abordagem de gênero, o conceito habermasiano seria o mais apropriado.

⁹ Habermas, 2015, s/p, tradução nossa.

¹⁰ Benhabib, 1992.

O primeiro endereçamento de Benhabib é para Arendt e para o que ela propõe como modelo de espaço agonístico. A *Condição Humana*, muitas vezes taxada de antimoderna, remonta o modelo grego da pólis antiga, onde a política era pautada pela individualidade, igualdade e liberdade daqueles que se enquadravam como cidadãos. Como principal característica, o espaço público agonístico de Arendt abraçava a competição entre seus agentes, pois servia como solução à futilidade da vida humana, na busca da imortalidade, por meio das ações e do discurso. Enquanto nesse modelo ateniense a participação política somente seria permitida àqueles que superassem as necessidades do lar, 'o advento moderno do social', das revoluções americana e francesa viria a preparar o terreno para o totalitarismo, que no século XX teria obtido a sua forma mais radical¹¹.

O individualismo, extremamente caro a Arendt, enquanto alternativa ao 'advento do social', foi o núcleo das críticas de Benhabib. A primeira das críticas diz

respeito ao fato de que enaltecer a individualidade dos gregos poderia significar a negligência em relação a questões próprias da modernidade, que não poderiam ter existido no tempo da Grécia Antiga. Benhabib enfatiza que, para poder ter existido a individualidade do espaço agonístico, fora necessário que grande parte da população da pólis fosse excluída do espaço político. Mulheres, escravos, trabalhadores e estrangeiros não se enquadravam como cidadãos e, por isso, não faziam parte do sistema elitista que permitia espaço ao individualismo. Justamente, contra a tradição advinda disso, o advento do social na modernidade representou a emancipação desses grupos excluídos, que passaram a buscar espaço na política moderna¹².

Mesmo que Arendt apenas buscasse na Grécia Antiga um norteamento para a recuperação da virtude na modernidade, ou que tentasse estabelecer uma relação entre modernidade e totalitarismo, tendo como referência a pré-modernidade, Benhabib aponta que as condições

¹¹ Arendt, 2010.

¹² Benhabib, 1992.

que permitiam a existência de um espaço agonístico individualista eram opostas às circunstâncias que pautam o mundo moderno associativo, ao qual Arendt denota as sementes do fascismo. De acordo com Benhabib, a pólis grega possuía uma comunidade moralmente homogênea, com uma política igualitarista, embora exclusiva a uma pequena minoria, onde a ação (léxica e prática) revelava o self do agente político (cidadão), em uma competição pela excelência. Já no modelo moderno associativo, tem-se uma comunidade eticamente heterogênea, em que se apresentam relações assimétricas de poder, que, embora injustas, incluem todos os componentes de uma determinada sociedade. Dado esse contexto, a ação só poderá ter repercussão quando coletiva, onde os agentes sejam anônimos, por apenas pertencerem a uma ‘massa’ populacional; a competição, que na Grécia Antiga era em busca do destaque, na modernidade visaria à justiça social; e o que na pólis grega pertencia à esfera do lar (a família, o trabalho e o comportamento), na modernidade encontrou espaço na esfera política, pois esses elementos reclusos no lar da pólis passaram a ser objeto da emancipação desses grupos historicamente excluídos até as revoluções liberais do século XVIII. Se, para Benhabib, o individualismo de Arendt poderia vir a ser sinônimo de elitismo e antimodernismo, o conceito de espaço público desenvolvido pela filósofa de *A Condição Humana* também não poderia satisfazer os desafios da contemporaneidade, ao não os contemplar. A confusão entre ação, obra e trabalho na modernidade não seria eficaz para selecionar na esfera privada os poucos cidadãos “dignos de cidadania”. Por outro lado, a supressão do individualismo no associativismo de Arendt era, por demasiado, focada na insurgência da temática ‘poder’ nesse coletivo, o que para Benhabib e Habermas também não é o que está em jogo. Benhabib visava a mostrar que o que é central na política contemporânea é o diálogo, independentemente de seu objeto – seja a ação individual, seja o poder coletivo. O que importa, para eles, é o procedimento conversacional. Por isso, ela dirige também suas críticas à tradição liberal, que supostamente buscaria a

restringi-lo¹³.

As primeiras obras da tradição liberal surgiram no século XVII, em publicações de John Locke que buscavam combater o absolutismo e a tirania, ao mesmo tempo em que visavam a alcançar a paz em meio aos conflitos religiosos de sua época. Assim, a semente da tradição liberal seria a elaboração de uma ordem política justa, estável e tolerante, assegurada pelas instituições e agências públicas¹⁴. É mister ressaltar que, em Hobbes, que já desenvolvia ideias liberais, havia um rompimento com o modelo grego da pólis antiga: o liberalismo, que possui como cerne o individualismo, o teve de forma diferente do modelo agonístico. O *Leviatã* de Hobbes rompia com Aristóteles ao estabelecer uma concepção atomística dos indivíduos em movimento, atestando igualdade e liberdade entre todos os homens, e concebendo o Estado como uma construção artificial.

O individualismo, na tradição liberal, possui um significado diferente do individualismo do modelo agonístico de Arendt, mas

ainda não satisfaz Benhabib enquanto modelo legitimamente democrático, por ela contestar a restrição conversacional de Ackerman e Rawls. No espaço agonístico grego, permeado pela disputa, o individualismo era algo a ser alcançado politicamente: a natureza competitiva caracterizava e enriquecia a política grega. Já no modelo liberal, o individualismo é o ponto de partida, cujas consequências deverão ser corrigidas pelo Estado moderno. Assim, tem-se, já em Hobbes, a finalidade do Estado de retirar o homem de sua natureza, da mesma forma com que Locke irá suprimir o estado de guerra e com que Kant subordinará as vontades naturais à razão. Para Benhabib, a restrição conversacional dos liberais contemporâneos vem a remontar essa poda dos indivíduos, com vistas a evitar desacordos dentre contextos políticos eticamente diversos. Assim, ela endereça suas críticas ao que julga insuficiente na tradição liberal, focando principalmente em dois aspectos: primeiro, no caráter autoritário da restrição conversacional,

¹³ Benhabib, 1992.

¹⁴ Benhabib, 1992.

e segundo, no papel passivo da razão pública, enquanto apenas um ‘corpo investigativo parlamentar’, e não ator direto na construção do debate público¹⁵.

A filósofa crítica, primeiramente, o fato de a tradição liberal pressupor que os grupos éticos em uma sociedade já sabem de antemão no que divergem entre si. Não somente, na concepção liberal, eles devem também ter clara a distinção entre o que é ético e o que é politicamente razoável, antes de adentrarem ao debate público. A primeira acusação de Benhabib se dá em relação a essa concepção de que, antes do relacionamento em sociedade, já se têm estabelecidas tanto as pautas de discussão, quanto a diferenciação entre público e privado, e os posicionamentos que cada indivíduo terá enquanto pertencente à sua comunidade ética. O individualismo da tradição liberal permitiria esse tipo de abordagem, pois tem na oposição sujeito-objeto um indivíduo autorreferenciado. Para Benhabib, e, como posteriormente será explo-

rado, para Habermas, esse ponto de partida é equivocado, pois nas relações intersubjetivas, permeadas pela comunicação, é que poderão surgir os acordos, os desacordos e a argumentação em si. A restrição conversacional dos liberais censuraria temas antes mesmo de eles se estabelecerem enquanto acordo ou desacordo em uma sociedade com diversas comunidades éticas.

Somado a isso, Benhabib salienta que impedir o indivíduo de tentar estabelecer sua ‘máxima’ como universal é um movimento autoritário, ao mesmo tempo em que impossibilita que transformações ocorram dentro da sociedade. O indivíduo, segundo a concepção comunitarista, não seria capaz de se desprender de seus ideais e aspirações, não podendo, então, existir uma reclusão ética no espaço privado sem que de maneira autoritária, enrustida na restrição conversacional. Tampouco, essa restrição impediria mudanças em uma sociedade, pois ela serviria à manutenção do status quo, tanto nas rela-

¹⁵Benhabib, 1992.

¹⁶ Para isso, Benhabib cita o caso da divisão sexual de trabalho, por exemplo, que poderia ser impedido de adentrar ao debate público, dado o desacordo em torno do tema. Argumenta, assim, que as questões trabalhistas, antes do Estado de bem-estar social, eram consideradas ‘privacidade dos negócios’, não contemplando o espaço

ções hierárquicas, quanto comportamentos socialmente aceitos ou não¹⁶.

Assim, Benhabib enxerga no 'véu da ignorância' a opressão do pragmatismo, onde, para se pensar em uma situação ideal de justiça, deve-se, obrigatoriamente, despir-se de sua realidade ética e compreender uma igualdade que, na realidade, não existe. Sob esse discurso, Benhabib acusa que, sob o véu, não seria permitido aos grupos marginalizados utilizar sua condição subjugada para transformar a realidade social: para ela, no modelo liberal, não há espaço para os movimentos feminista, pacifista, ecológico ou de identidade étnica, pois, pela restrição conversacional, eles deveriam se contentar com a discussão na esfera privada, e não pública. Dessa forma, não poderiam penetrar a política, ao não comporem a ideia de consenso sobreposto. O individualismo do liberalismo não permitiria a emergência dos '*selves coletivos*', pois para os filósofos da tradição, o que importa é o indivíduo, dissociado das possíveis comuni-

dades éticas de que faz parte. Com isso, as relações políticas da modernidade, por meio do liberalismo, tomaram forma de relações jurídicas, que visaram a, apenas, assegurar a liberdade dos indivíduos no mundo privado¹⁷.

Essa dissociação entre indivíduo e identidade ética é bastante criticada na exposição de Forst, em *Contextos da Justiça*, onde se acusa o liberalismo de possuir concepções atomísticas dos indivíduos, ao apresentar um 'eu desvinculado'. Examinando a concepção de indivíduo originalmente destacado da comunidade, Forst acessa o liberalismo ao afirmar que "a questão não é saber o que se quer ter, mas sim quem somos. Questões sobre a identidade pessoal levam-nos a refletir com base em 'avaliações fortes', que somente podem ser reconhecidas no interior de uma vida comunitária – e, por isso, talvez possam ser melhor reconhecidas por outros"¹⁸. A comunidade, aqui, não possui apenas papel sentimental no indivíduo; ela constitui, sobretudo, as identidades pessoais.

público, por não serem consideradas questão de interesse público.

¹⁷ Benhabib, 1992.

¹⁸ Forst, 2010, p. 20.

Por isso, ao passo em que comunitarismo se desenvolvia na tradição filosófica, ele passava a rejeitar o contratualismo que fortemente se manteve na tradição liberal. Rousseau, quiçá o primeiro comunitarista da modernidade, já enxergava no contrato social a renúncia ao recolhimento da vida privada; seu republicanismo exigia que o indivíduo vestisse o traje público do cidadão, a compor a vontade geral, ainda que contratualmente¹⁹. Entretanto, somente Hegel romperá com o modelo contratualista de compreensão do Estado moderno, ao recuperar a concepção gregária do *zōon politikon*, inserindo-a nos tempos modernos do advento do social. Hegel admitia entender o homem como eticamente constituído, sem conceber sua existência como anterior a qualquer ‘acordo’ político. O indivíduo em Hegel remonta o indivíduo helênico, mas, nem por isso, o espaço público de Hegel se pautou pelo agonismo e individualismo competitivo que Arendt atestou.

Habermas, em oposição ao contratualismo e à perspectiva “ato-

mística”, compõe a tradição comunitarista, que principalmente descende de Rousseau, Hegel e Marx. Dessa forma, o filósofo alemão desloca o foco sobre o indivíduo, observando mais enfaticamente as relações ‘orgânicas’ entre eles, que não em forma de contrato compõem uma determinada sociedade política. *A Teoria do Agir Comunicativo*, mais notável obra do pensador, dialoga diretamente com a teoria social, demonstrando que a filosofia não se descola da história da sociedade e tampouco de sua condição social dos homens. No desenvolvimento dessa obra, Habermas se apropria de modelos hegelianos, marxianos, e weberianos, dentre muitos outros, e com isso apresenta o modelo que combina o mundo da vida fenomenológico com os subsistemas da economia e política, distinta e separadamente. Essa abordagem hermenêutica mostrará uma alternativa para a proposta liberal, principalmente, trazendo em seu procedimentalismo um caráter democrático que o liberalismo é acusado de não conter.

¹⁹ Rousseau, 1973.

Mundo da vida, subsistema e democracia

Habermas é claro sobre onde quer chegar com *A escandalosa política grega da Europa*. Seu alvo é evidente: o institucionalismo tecnocrático europeu que, por estar viciado, não permite que surjam alternativas populares ao modelo fracassado da zona do euro, como demonstra a Grécia do Syriza. Para isso, deve-se ter em mente que Habermas, na *Teoria do Agir Comunicativo*, direciona seus esforços a criticar a razão funcionalista, presente nas teorias sociais de Durkheim, Parsons e Luhmann. O filósofo, cujo objeto de análise veio a ser a ação humana, passou a rejeitar perspectivas que interpretavam a sociedade enquanto sistemas funcionais, análogos a organismos vivos, bem como estruturas de produção, como Marx associava infraestrutura com superestrutura, onde o indivíduo enquanto agente não tinha espaço relevante. Também, a Habermas não servia o behaviorismo, pois nessa escola não havia espaço para a autonomia dos indivíduos, que agiam apenas pelo condicionamento do prazer e da dor. A ação humana, que Ha-

bermas enfoca, tem em si um caráter racionalizado, já explorado por Weber; no entanto, ele não apenas descreve a racionalidade moderna com base em seu desenvolvimento histórico; há, sobretudo, na ética conservativa, um poder normativo imanente às relações intersubjetivas, o qual ele herda de Hegel. No entanto, o procedimentalismo kantiano, bem como a concepção marxiana trágica das relações de produção, conferem a Habermas um modelo dualista de sociedade, onde cabem o conceito de mundo da vida e uma teoria de sistemas, que se diferenciam de uma esfera hegelianamente 'orgânica' das relações intersubjetivas.

Nesse contexto, Habermas permite que os atores sociais encontrem objetividade (com as entidades efetivamente estabelecidas em sociedade), normatividade (por meio da regulamentação das relações interpessoais) e subjetividade (a partir das vivências individuais de cada agente social) no mundo da vida. Por outro lado, Habermas enfoca também na diferenciação dos sistemas, que surgem internamente ao mundo da vida, porém adquirem uma independência 'deslingüistificada', que

se exterioriza em relação à ética conservativa. Esse fenômeno, sujeito à evolução social, remonta a uma racionalização das construções linguísticas, “atingindo um ponto em que os imperativos do sistema, libertos, detonam a capacidade hermenêutica do mundo da vida, instrumentalizando-o”²⁰. Com isso, Habermas estabelece que, interiormente ao mundo intersubjetivo de representação da realidade e de normatividade ética, os sistemas da economia e da política viriam a se formar, suprimindo a linguagem enquanto seu meio de sustentação exterior. O sistema econômico passa a ter sua própria ‘linguagem’, o dinheiro, bem como o sistema político passa a operar sob a referência do poder. Os sistemas tornam-se, assim, autopoieticos.

Entretanto, essa concepção dual, embora diferenciadora, não mostra uma dissociação completa entre o mundo da vida e os sistemas da economia e da política, que influem um no outro, provocando transformações. Nesse aspecto, pode-se traçar o aspecto comunitarista de Habermas, que herda ele-

mentos dessa tradição, sobretudo de Hegel, Marx e Weber. Em Hegel, pode-se notar como cerne de sua filosofia política a supressão da família, na sociedade civil-burguesa, e então no Estado, onde se conservam elementos de suas etapas constitutivas, sendo cada uma delas momentos de uma totalidade ética. Habermas recupera essa noção de imanência ética, ao compreender que, mesmo externalizados do mundo da vida, os subsistemas da economia e da política não ‘caíram do céu’.

Contrariando a perspectiva funcionalista de Durkheim, Habermas identifica no processo de evolução social a formação dos subsistemas que, por exemplo, viriam a introduzir a divisão social do trabalho nas relações intersubjetivas, não necessariamente naturais ou orgânicas na sociedade. Sob a divisão de seu modelo social em mundo da vida, economia e política, Habermas se apoia na visão weberiana de que os indivíduos agem com base na cultura, na economia e na política. Já em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber demonstra

²⁰ Habermas, 2012, p. 281.

como a observação da ação racional dos indivíduos, econômica e política, pode ser explicada pela cultura, no caso, religiosa. Essa tríade cultura-economia-política seria reproduzida por Habermas na *Teoria do Agir Comunicativo*, ao expor a complexidade dos sistemas econômico e político, originados dentro do mundo da vida, de forma compartilhada.

Porém, vê-se, nessa crítica, que Habermas adquiriu também elementos marxianos, fortemente presentes na Escola de Frankfurt, de que faz parte. A dualidade entre superestrutura e infraestrutura, onde uma sustenta a outra, é apropriada em Habermas através do movimento de colonização dos subsistemas na esfera do mundo da vida, que se legitimam em sociedade por meio da adoção do dinheiro e do poder enquanto mediadores das relações intersubjetivas. É com base nesse entendimento que Habermas descreve o processo da estratificação. Ao analisar a sociedade moderna, por exemplo, o filósofo explica o sistema econômico capitalista, como consequência do dinheiro “que cons-

titui um novo mecanismo de controle”. Ele continua: “Tal meio se especializa na função da atividade econômica da sociedade global, cedida pelo Estado, formando a base para um subsistema que se emancipa dos contextos normativos”²¹. Assim, Habermas transforma o modelo ‘superestrutura/infraestrutura’ em um modelo ‘mundo da vida/subsistemas’, onde a base precisa da ideologia, ou da legitimação do mundo da vida, para sua sustentação. Sem elas, não poderiam existir nem as relações de produção, para Marx, nem os subsistemas de Habermas.

Essa breve descrição da relação do mundo da vida com os sistemas autopoieticos, ao menos mostra como Habermas se insere dentro de uma tradição comunitarista da filosofia, separando-o de outras perspectivas, como a individualista-atomista, que possui grande influência na história da filosofia. Visando esse debate, Benhabib comenta a ética discursiva:

O significado de participação é alterado [no contexto discursivo]. O foco exclusivo na participação ‘política’ desloca-se em direção a

²¹ Habermas, 2012, p. 309.

um conceito muito mais inclusivo da ‘formação da vontade discursiva’. A participação não é vista como uma atividade que é apenas e tão somente possível em uma esfera política estritamente definida, mas como uma atividade que também pode ser realizada na esfera social-cultural²².

Benhabib, não muito diferente de Habermas, encontra na ética discursiva uma solução para o debate entre a vontade da maioria e as garantias constitucionais ‘indiscutíveis’. Entretanto, deve-se ter atento que esse procedimentalismo conversativo de Habermas tem como meta o diálogo normativo como uma conversa de justificação – frente ao agonismo elitista dos helênicos e ao liberalismo da normatividade imediata. Se para os liberais, há garantias constitucionais (como liberdades individuais e o direito à propriedade privada) que jamais poderiam ser questionadas, por garantirem a ordem e a estabilidade em uma sociedade plural, na ética conversativa eles estão sujeitos, pelo menos, a passar pelo processo de justificação con-

versativa. É nessa diferença entre o sujeito autorreferenciado do liberalismo, e a concepção intersubjetiva do comunitarismo, que então divergem as formas de interpretar o espaço público.

Benhabib aposta que a ética discursiva de Habermas transcende essa dicotomia entre a vontade da maioria e as garantias constitucionais, ao colocar que “as condições normativas do discurso são, como os direitos e liberdades básicos, as regras do jogo que podem ser contestadas dentro do próprio jogo”²³. Entretanto, ao que mostra o conflito atual da Grécia frente à União Europeia, essa dicotomia não se apresenta tão superada. Inclusive, podem-se observar, no artigo de Habermas sobre o tema, claros elementos de uma perspectiva comunitarista sobre o espaço público, distintos das visões individualistas do espaço agonístico e a da tradição liberal.

Arendt, provavelmente enxergaria nesse movimento europeu que Habermas cunhou de ‘constituição de uma vontade política comum dos cidadãos’ a perfeita ma-

²² Benhabib, 1992, p. 104, tradução nossa.

²³ Benhabib, 1992, p. 107, tradução nossa.

nifestação do espaço associativo, de que tanto sentia aversão. A questão atual da Grécia, por si só, já representaria o que tanto Arendt condenava na modernidade: a ficção comunista. O problema da Grécia, que diz respeito à responsabilidade fiscal frente à zona do euro, não estaria no descompasso das finanças públicas, mas no fato de a associação entre os cidadãos gregos estar atrelada à economia, que deveria ser particular ao 'lar' da polis. A crise mostrou que, na Grécia de 2015, nada mais pertence ao indivíduo, o qual, inserido no modelo helênico antigo, equivaleria a um membro do lar, e não ao *pater*, que obtinha a liberdade de adentrar no espaço público²⁴. Sob essa perspectiva, seria difícil conciliar a visão de Arendt com o entusiasmo de Habermas sobre uma possível penetração de alternativas políticas da comunidade grega atual na zona do euro. E, em relação à possibilidade de recusa às condições para a manutenção da Grécia na zona do euro, rejeição essa incentivada pelo Syriza, vê-se

um renascimento de um nacionalismo, dessa vez de esquerda, que viria a isolar a Grécia do continente e gerar, talvez, um ambiente convidativo à 'ditadura da maioria'.

Entretanto, sob a ótica liberal, a crítica viria a dizer respeito mais em relação ao falido Estado grego de bem-estar social, do que ao advento moderno do social que Arendt abordava em sua obra. Contudo, as duas críticas não estão desconectadas: Habermas pouco menciona a dívida do Estado grego, senão para apontar que ela é impagável. Interpretando as relações políticas na Grécia, a perspectiva liberal acusaria o déficit institucional de estabelecer normas que garantissem a responsabilidade fiscal, frente às vontades e objetivos individuais de cada cidadão. O imperativo da instituição supra-humana justamente remontaria a necessidade dos homens de serem enquadrados a normas racionais externas à sua vontade, concepção que permeou a escola liberal desde a sua fundação. Contrariamente, a política inclinada para

²⁴ Conforme Arendt, 2010, pp. 48-49: "A igualdade dos membros desses grupos, longe de ser uma igualdade entre pares, lembra antes de tudo a igualdade dos membros do lar ante o poder despótico do chefe do lar, exceto pelo fato de que, na sociedade, onde a força natural de um único interesse comum e de uma opinião unânime é tremendamente intensificada pelo puro número, o efetivo poder exercido por um único homem, representando o interesse comum e a opinião correta, podia mais cedo ou mais tarde ser dispensado".

esquerda, que o governo grego vinha adotando e que, conseqüentemente, elevava o déficit público em relação ao PIB, cada vez mais aproximava os cidadãos de um Estado que, progressivamente, crescia de maneira irresponsável. Se preservada uma maior liberdade produtiva dos indivíduos frente ao Estado, eles não estariam todos no ‘mesmo barco’ e, tampouco, teriam um Estado tão inflacionado e devastador em sua crise.

Habermas atenta para o fato de que a população grega vem discutindo alternativas para a crise, porém não se atém ao fato de que grande parte da crise foi dada, justamente, por essa falta de autonomia dos cidadãos gregos frente ao mercado. A presença de elementos econômicos, como bancos, dívidas, empréstimos, e o dinheiro em si, enquanto instituições mediadoras das relações entre indivíduos em uma sociedade ordenada, como vê o liberalismo desde Locke, não tem essa conotação na perspectiva de Habermas, cuja significação da mediação monetária é atribuída a um subsistema imanente, porém não constitutivo do mundo da vida da Grécia, para não dizer da Europa em geral.

Dessa forma, a tecnocracia da representação na Europa, o vício das instituições, a elite credora e até mesmo o discurso nacionalista do Syriza, representam a colonização dos subsistemas no mundo da vida. É a partir disso que Habermas critica em seu artigo a ‘comunidade monetária politicamente inacabada’, ao mesmo tempo em que taxa a opinião pública de sonolenta, por ser espectadora de um jornalismo que “anda de mãos dadas com a classe política”. O filósofo tem em mente, em sua crítica, o mundo da vida livre da colonização sistêmica, o que, para os liberais, não são dissociáveis. Habermas encerra, então, seu artigo, com a ‘bola quicando’ sobre o papel da opinião pública. Estaria o filósofo, nessa afirmação, condenando à visão liberal de razão pública, enquanto mero ‘corpo investigativo parlamentar’, como aponta Benhabib? É possível que sim, pois, no modelo da ética conservativa de Habermas, os indivíduos e a opinião pública têm um papel muito mais ativo na sociedade do que apenas o de fiscalizar a representação política. Se, então, essa representação política, valiosa desde Locke, porém falida para

Habermas, concebe, para o último, a colonização nociva do mundo da vida pelos subsistemas da economia e da política, é melhor que se permita aos cidadãos europeus discutirem logo a solução para a crise. Caso contrário, como mostra a imagem escolhida por Habermas em seu artigo do *Le Monde*, faltará fígado para Prometeu.



Considerações Finais

O artigo publicado por Habermas no *Le Monde*, em junho de 2015, mostrou-se oportuno no que diz respeito à crise pela qual passa a União Europeia, enquanto bloco político e econômico. Em meio à maré que acusa a Grécia como foco problemático, Habermas buscou, por outro lado, demonstrar que a crise, na realidade, é institucional e pertencente à Europa em sua totalidade. Para mostrar isso, Habermas interpreta a relação do povo grego com os repre-

sentantes da União Europeia e com os credores das instituições financeiras, que, problematicamente, de acordo com o filósofo, se confundem.

O intuito deste trabalho, sobre a perspectiva habermasiana, foi demonstrar o quanto esse discurso sobre a crise europeia, que no momento ataca a Grécia, é permeado por conteúdos já presentes na *Teoria do Agir Comunicativo* que Habermas publicava em 1981. Assim, no decorrer do trabalho, essa perspectiva da ética conversativa foi comparada, por meio da crítica de Benhabib, aos modelos de espaço público de Arendt e da tradição liberal, a fim de demonstrar que diferentes concepções de espaço público poderiam produzir diferentes visões sobre problemas e soluções da crise política e econômica na Europa.

Assim, concluiu-se que os conceitos de mundo da vida e dos subsistemas, a ele imanentes, porém autopoieticos, permearam o discurso de Habermas sobre a crise na Europa e em relação à polêmica acerca de seus rumos políticos em 2015. Devido a isso, tem-se no diagnóstico habermasiano a urgência de se preconizar a vontade popu-

lar que busca se emancipar das ins- já tem feito. Habermas, assim, tituições tecnocráticas europeias. vê, na Europa, novas possibilida- Para o filósofo, essa vontade popu- des surgindo; atesta, portanto, que lar, imanentemente constituída, te- apenas os cidadãos europeus, entre ria o potencial de penetrar o conti- eles, poderão discuti-las e institui- nente mais profundamente do que las.

Referências bibliográficas

- ARENDDT, H. *A Condição Humana*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BENHABIB, S. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992.
- BIRD, M. “Absolutely everything you need to know about Greece’s bailout crisis”. In: *Business Insider UK*. Disponível em: <<http://uk.businessinsider.com/absolutely-everything-you-need-to-know-about-greeces-bailout-crisis-2015-6>>. Acesso em: 27/06/2015.
- FORST, R. *Contextos da Justiça*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2010.
- HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo: 2. Sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2012.
- _____. “La scandaleuse politique grecque de l’Europe”. In: *Le Monde*. Disponível em: <http://www.lemonde.fr/acces-restrict/idees/article/2015/06/24/6d6b6896666b68c595656763649871_4660360_3232.html>. Acesso em 27/06/2015.
- NYTIMES. “Greece’s Debt Crisis Explained”. In: *The New York Times*. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/interactive/2016/business/international/greece-debt-crisis-euro.html>>. Acesso em: 27/06/2015.
- ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato Social*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973.

**O Sistema da Harmonia Preestabelecida no verbete
"Rorarius " do *Dictionnaire Historique et Critique*
The System of the Preestablished Harmony of Leibniz on
the Note "Rorarius" of Pierre Bayle's *Dictionnaire
Historique et Critique***

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo*

Resumo: A hipótese da harmonia preestabelecida é vista por Bayle, especificamente na nota L do verbete "Rorarius" na segunda edição do seu *Dictionnaire historique et critique*, como uma conquista fundamental uma vez que amplia os horizontes da Filosofia. Segundo Leibniz, ela é a aplicação da comunicação intersubstancial na relação da alma com o corpo, tornando-se a substituta tanto do sistema escolástico do influxo como do sistema das causas ocasionais. Contudo, para Bayle a única maneira de aceitar esse novo sistema, era entrever nele alguma possibilidade concreta. Nesse sentido, as conclusões de Bayle mostram tanto a sua utilidade crítica como fazem com que Leibniz reveja e reexamine as suas hipóteses.

Palavras-chave: Bayle. Leibniz. Harmonia preestabelecida. Alma. Corpo.

Abstract: The hypothesis of pre-established harmony is seen by Bayle, specifically in note L of the entry "Rorarius" in the second edition of his *Dictionnaire historique et critique*, as a fundamental achievement since it expands the horizons of Philosophy. According to Leibniz, it is the application of intersubstantial communication in the relation of the soul to the body, becoming the substitute of both the scholastic system of inflow and the system of occasional causes. However, for Bayle the only way to accept this new system was to look at it for some concrete possibility. In this sense, Bayle's conclusions show both their critical utility and cause Leibniz to review and re-examine his hypotheses.

Key words: Bayle. Leibniz. Preestablished harmony. Soul. Body.

*Bolsista de Pós-Doutorado PNPd-CAPES/UFS, Docente colaborador do departamento de Filosofia e de do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

“Ninguém sabe melhor que o próprio Bayle que é nisso que consiste a grande dificuldade que há a ser resolvida: explicar por que o que se passa no corpo provoca uma alteração na alma.”

Leibniz, Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias.

1. Introdução

As leituras acerca das apreciações de Bayle a respeito do sistema leibniziano da harmonia preestabelecida são variadas. Alguns comentaristas defendem que Bayle faz da razão um instrumento eminentemente crítico e destrutivo, com o intuito de apontar lacunas e contradições em sistemas filosóficos¹. Mesmo tendo escapado ao filósofo francês a compreensão do fundamento lógico da “novidade” filosófica sustentada por Leibniz², na verdade, subjaz a essa incompreensão uma questão mais profunda: um embate entre os programas teóricos dos dois autores, “o de Leibniz que elabora um complexo sistema metafísico e lógico no qual encontra lugar também a relação entre alma e corpo, e o de Bayle que antes concentra a sua atenção sobre os aspectos

empíricos e verificáveis, pronto para denunciar toda construção metafísica ilegítima.” (BIANCHI, 1992, p. 132-133, tradução nossa). Dessa maneira, o verbete “Rorarius” do *Dictionnaire historique et critique* é um exemplo manifesto de como Bayle procede dialeticamente, tentando descobrir contradições insolúveis nos edifícios metafísicos. (*Ibid.*, p. 133). Por outro lado, outras linhas interpretativas destacam o “desmerecimento” filosófico das reflexões de Bayle concernentes a questões metafísicas, vendo nele um bufão irônico que mais polemiza do que propriamente entenda e aprofunde os problemas propostos dos sistemas filosóficos que lhe eram contemporâneos. A leitura dita local admite a função harmônica, mas questiona a sua efetivação, o que ela produz ou autoriza e, por outro lado, no que essa harmonia não

¹ Nessa linha interpretativa, ver o artigo de Lorenzo BIANCHI, “Pierre Bayle face au meilleur des mondes”, in: *Leibniz: le meilleur des mondes*, ed. Albert Heinekamp and André Robinet. Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1992, p. 129-141.

² Das obras de Leibniz, Bayle só tinha conhecimento do *Système nouveau*.

tem eficácia alguma. Leibniz deseja um sistema da comunicação, nome que dá em 1695 e, segundo Christiane Frémont, a incompreensão a respeito das teses do *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias* – mesmo com seus três *Esclarecimentos* – é o que marca a novidade trazida por Leibniz, que responderá às objeções de Bayle, Lamy e Tournemine (2003, p. 9-10). Mesmo após a morte do filósofo alemão, as questões não param de surgir, o que remete à origem da polêmica, isto é, porque ainda há a resistência em aceitar um sistema filosófico que pretende substituir a explicação cartesiana da união da alma com o corpo, e da mesma forma, há a dificuldade de compreender a noção de comunicação. Toda teoria é insuficiente para dar razão à união da alma com o seu corpo, o que faz com que se pergunte se na verdade a comunicação harmônica é um conceito, uma metáfora ou, na pior das hipóteses, um artifício (*Ibid.*, p. 10). Contudo, para a comentadora supracitada, o problema no sistema da harmonia pre-

estabelecida é mais de ordem interna, suscitado pelo próprio sistema, do que as objeções lançadas por seus adversários: “Esses dois relógios tão maravilhosamente sintonizados fariam rir Bayle e Voltaire. Mas a polêmica é também o indício de um problema teórico interno, suscitado pelo novo sistema mais do que pelos seus adversários” (*Ibid.*, p. 10, tradução nossa)³. Na verdade, em tal interpretação parece que toda essa discussão ficaria restrita aos filósofos com espírito metafísico, supostamente imune às críticas vindas de fora, e no caso particular de Bayle, “parece-lhe ainda difícil conceber que essa harmonia preestabelecida seja possível, e para mostrar que ela não o é, ele começa por alguma coisa, a seu ver, mais fácil que isso e que, contudo, se mostra como dificilmente realizável” (LEIBNIZ, 2002, p. 90).

O termo “harmonia preestabelecida” aparece em 1668 na *Confessio Naturae contra Atheistas* de A. Andreu, significando a harmonia de todas as coisas, oriunda de um deus autor do movimento, ou

³ Para Débora Danowski, Bayle foi irônico quando afirmou que “que a única maneira de tornar um pouco mais compreensível a hipótese leibniziana de que a alma, mesmo sendo simples, diversifica espontaneamente suas operações seria concebê-la como uma ‘legião de espíritos’”. (2006, p. 122).

segundo Arnauld, uma harmonia universal que seria a fonte de toda perfeição e felicidade⁴. Tentando entender melhor o que seria essa harmonia preestabelecida, particularmente na nota L do verbete sobre o pastor luterano Georg Rörer (latinizado Rorarius). Bayle esquematiza oito objeções a Leibniz pretendendo levantar alguns pontos que, a seu ver, ainda estariam imprecisos nesse novo sistema filosófico. Caracterizadas pela cordialidade entre os dois autores, as discussões sobre a harmonia preestabelecida ganham uma profundidade filosófica a partir de dois aspectos que Bayle toca em sua reflexão, que é o problema do mal e as relações entre razão e fé (BIANCHI, 2008). O filósofo francês inicia a nota declarando a sua plena satisfação com as questões dirigidas ao sistema do que ele chama de “grande filósofo” (DHC, 1740⁵, IV, p. 85b, tradução nossa) permitindo respostas que fizeram com que o filósofo francês conhecesse mais pormenorizadamente como era grandioso esse novo sistema, o que fez com que a filosofia avançasse as suas fronteiras, outrora estando restrita aos limites da escolástica e dos cartesianos, sendo a primeira sustentando uma influência do corpo sobre a alma, e a outra defendia uma assistencial ou uma causalidade ocasional. Diante dessa nova “aquisição”, a via da harmonia preestabelecida – Bayle remete à nomenclatura dada pelo padre Lami⁶ – o *métier* filosófico estaria em dívida com essa amplitude filosófica proporcionada por Leibniz, não se comparando a qualquer ideia já concebida da onisciência e da onipotência do criador de tudo o que existe⁷. Aliada a essa contribuição ainda teria mais uma, a saber, o afastamento de qualquer noção de conduta miraculosa, o que faria com que “levar-me-ia a preferir esse novo sistema ao dos cartesia-

⁴ Todavia, é importante atentar que para Leibniz um deus pode manter, apesar de toda sua infinitude e sabedoria, uma ordem dentro dos limites de sua possibilidade: “Até aqui, nós falamos daquilo que pode ser uma substância limitada, mas em relação a Deus, trata-se de uma outra história e longe de ser realmente impossível o que, de início, parecia impossível, é preciso dizer, mais propriamente, que é inconcebível que Deus aja de outro modo, uma vez que ele é infinitamente poderoso e sábio e mantém em tudo a ordem e a harmonia *na medida do possível*” (2002, p. 94, grifo nosso).

⁵ A tradução dessa nota foi feita por Edgar Marques, que utiliza a edição do DHC de 1702.

⁶ Bayle remete ao *Tratado do conhecimento de si mesmo*, 1699.

⁷ “Estamos em dívida com Leibniz por essa ampliação, não se podendo imaginar nada que proporcione uma ideia tão elevada da inteligência e do poder do autor de todas as coisas” (DHC, 1740, IV, p. 85b, tradução nossa).

nos se eu pudesse conceber alguma possibilidade na via da *harmonia preestabelecida*" (*Ibid.*, grifos de Bayle, tradução nossa). Bayle alerta que, quando afirma que essa via evita toda e qualquer noção de conduta miraculosa, não está voltando atrás no que afirmara anteriormente, isto é, que o sistema das causas ocasionais não sustenta a intervenção de deus por um milagre. Pelo contrário, ele permanece entendendo que para que uma ação seja milagrosa, é preciso que um deus a efetive como algo que exceda às leis gerais e "de que todas as coisas, das quais ele é imediatamente o autor de acordo com essas leis, são distintas de um milagre propriamente dito" (*Ibid.*⁸, tradução nossa). Contudo, querendo retirar da contenda todos os pontos possíveis, pensando que ao filósofo alemão seria melhor afirmar que o caminho mais seguro para afastar todas as ideias de milagre seria supor que as substâncias criadas são ativamente as causas imediatas dos efeitos da natureza, réplica que Bayle não quis insistir nessa parte da resposta de Leibniz,

tanto como quis se abster de todas as dificuldades que poderiam ser levantadas contra a suposição de que uma criatura possa receber de uma divindade a força de se mover (*Ibid.*) Devido a tais problemas serem enormes e quase insolúveis, o sistema de Leibniz está tão submetido a eles como o sistema dos peripatéticos e até mesmo os cartesianos hesitariam em afirmar que a um deus seria impossível comunicar à alma a força de agir. E da mesma maneira, também é difícil responder à objeção de um mecanismo fatal que destruiria a liberdade do homem. Todavia, Bayle vai se restringir ao que concerne estritamente do sistema da harmonia preestabelecida⁹.

2. As objeções de Bayle e as respostas de Leibniz

I. Em sua primeira observação, Bayle entende que o novo sistema coloca o poder e a inteligência da arte divina para além de tudo o que concebível. O filósofo de Carla utiliza uma metáfora do navio que, desprovido de sensação, conhecimento e sem ser conduzido por ne-

⁸ A tradução dessa nota feita por Edgar Marques, que utiliza a edição do *DHC* de 1702.

⁹ Só lembrando que Leibniz responde posteriormente a todas ou, pelo menos, a algumas das objeções feitas por Bayle, mesmo que não reproduzindo fielmente as réplicas que lhe foram dirigidas.

nhum ser criado ou incriado, teria a habilidade de se deslocar com tanta perfeição, que mesmo de diante das mais devastadoras intempéries naturais, pode sempre se ancorar quando a necessidade urge e que fique protegido em um porto seguro¹⁰. Da mesma maneira, suponhamos que um navio navegue assim por muito tempo, sempre se desviando de sua rota e avançando conforme as variações da natureza. Segundo Bayle, concordar-se-ia imediatamente que a infinitude divina não bastaria para comunicar tal faculdade a um navio e, mais do que isso, a natureza do navio seria incapaz de receber essa capacidade de uma divindade¹¹. Contudo, a hipótese de Leibniz a respeito dessa máquina “é mais admirável e mais surpreen-

dente que tudo isso” (*DHC*, 1740, IV, p. 85b, tradução nossa)¹². O filósofo francês dará o exemplo da figura de César no que tange à aplicação da união da alma com o corpo.

II. Bayle afirma que, de acordo com a via da harmonia preestabelecida, o *corpo* de Júlio César exercia de tal maneira seu poder motriz que, desde o seu nascimento até a sua morte, ele seguiu um processo ininterrupto de mudanças que era correlacionado aos mínimos detalhes a mudanças sucessivas de uma determinada alma que lhe era desconhecida e que não deixava nele marca alguma. Seria preciso afirmar que a regra, através da qual essa faculdade do corpo de César deveria efetivar seus atos, seria tal que ele teria ido ao senado em um

¹⁰ “Imagine um navio que, sem ter nenhuma sensação nem nenhum conhecimento e sem ser dirigido por nenhum ser criado ou incriado, tenha a habilidade de se mover tão perfeitamente, que encontre sempre vento favorável e evite correntes e pedras, que jogue a âncora quando é preciso e que se retire para um porto seguro quando é necessário.” (*DHC*, 1740, IV, p. 85, tradução nossa).

¹¹ Para Leibniz, Bayle não se pronuncia a respeito da impossibilidade de que isso aconteça, somente afirma que a aceitarão prontamente: “Ele compara a minha hipótese com a suposição de um navio que, sem ser dirigido por ninguém, vai por si mesmo ao porto desejado. Ele diz que se concordará que a infinitude de Deus não é grande o bastante para dar a um navio uma tal faculdade. Ele não se pronuncia acerca da impossibilidade da coisa, mas julga, entretanto, que os outros acreditarão nessa impossibilidade, pois ‘você dirá mesmo (acrescenta ele) que a natureza do navio não é capaz de receber de Deus essa faculdade’. Talvez ele tenha julgado que, segundo a hipótese em questão, seria preciso conceber que Deus tenha dado ao navio, para atingir esse efeito, uma faculdade no estilo da escolástica, como aquela que se atribui, nas escolas, aos corpos pesados para conduzi-los em direção ao centro. Se é assim que ele compreende, sou o primeiro a rejeitar essa suposição. Mas, se ele pensa em uma faculdade do navio explicável pelas leis da mecânica, por meio de dispositivos internos como pelas circunstâncias externas, e se ele rejeita, apesar disso, a suposição como impossível, eu gostaria que ele desse alguma razão para esse juízo” (LEIBNIZ, 1692, p. 692; *Id.*, 2002, p. 90-91).

¹² O que Leibniz retruca: “Eu gostaria de ver algum argumento que levasse minha hipótese a alguma contradição ou à oposição em relação a alguma verdade provada. Dizer que ela é surpreendente não se constitui em uma objeção” (2002, p. 106). Todavia, “surpreendente” aí não seria mais uma ironia de Bayle...?

dia e hora específicos, pronunciando determinadas palavras, à revelia da vontade de um deus que desejasse reduzir a nada a alma de César no dia posterior em que ela foi criada. Da mesma maneira, seria também necessário dizer que essa força motriz sofria alterações e metamorfoseava-se conforme a volubilidade dos pensamentos desse espírito pleno de ambição, e que ela se concedia especificamente um determinado estado em vez de outro, visto que a alma de César transitava de um pensamento a outro. Todavia, Bayle indaga se pôde haver a possibilidade de uma força cega transformar-se devido a uma impressão que lhe fora comunicada tempos antes, nunca sendo renovada posteriormente e largada a si própria não estando ciente em momento algum de que foi ensinada a tal:

Pode uma força cega modificar-se tão apropriadamente em consequência de uma impressão comunicada trinta ou quarenta anos antes e que não foi jamais

renovada desde então, tendo sido abandonada a si mesma sem ter jamais tido conhecimento de sua instrução? Isso não é muito mais incompreensível do que a navegação da qual eu falei no parágrafo precedente? (Ibid., p. 85b-86^a, tradução nossa)¹³

III. O que torna mais complicada a hipótese de Leibniz é que a máquina humana é constituída por uma quantidade enorme de órgãos, expondo-se sucessivamente ao choque dos corpos que os circundam e que, por uma diversidade incontável de abalos promovem nela inúmeras transformações. Segundo Bayle, a compreensão de que jamais poderia haver qualquer abalo em uma harmonia preestabelecida fica comprometida, pois mesmo com a diversidade quase *ad infinitum* da ação mútua dos órgãos uns sobre os outros, “cercados por todos os lados de uma infinidade de corpúsculos, ora frios, ora quentes, ora secos, ora úmidos, sempre ativos, sem-

¹³ Em relação ao exemplo de César, C. Frémont afirma que “Das verdades de fato as verdades necessárias garantem a possibilidade, mas não chegam até à suficiência das determinações reais; verdadeiras em todos os mundos possíveis, visto que elas coincidem com o entendimento divino, não pertencendo propriamente a nenhum, elas não têm informação sobre o que faz a singularidade de tal mundo, que permanece possível ou venha a existir” (2003, p. 166, tradução nossa)..

pre irritando os nervos, dessa maneira ou daquela” (*DHC*, 1740, IV, p. 86a, tradução nossa) ela sempre prossegue incólume durante o mais longo tempo de vida de um homem. Mesmo querendo que a variedade tanto de corpos como de agentes exteriores sejam imprescindíveis instrumentos da diversidade de modificações do corpo humano, fica difícil mesurar a exatidão exigida nessa questão. A impossibilidade de toda essa variedade nunca abalar a correlação entre as modificações do corpo e da alma é o que Bayle entende como inconcebível¹⁴. Em relação a essa passagem concernente à variedade dos corpos, Leibniz não a reproduz à letra em sua resposta às objeções do filósofo de Carla, mas limita-se a considerar que cada corpo orgânico sempre está acomodado a todos os outros e se direciona para a exigência do outro corpo, sendo isso tão evidente que o movimento de qualquer ponto tomado no mundo faz-

se em uma linha de uma natureza determinada, tomado de uma vez por este ponto e nada o fazendo abandoná-lo. Tentando circunscrever um público privilegiado e supostamente mais qualificado para entender as complexidades do *Systeme nouveau*, aqui fica o recado para aqueles que não têm o espírito *more geometrico*, pois tudo foi explicado com a maior clareza e suficiência possíveis:

É isso que creio poder dizer de mais preciso e de mais claro para os espíritos geométricos, ainda que esses tipos de linha ultrapassem infinitamente aquelas que um espírito infinito pode compreender. É verdade que essa linha seria reta se esse ponto pudesse estar sozinho no mundo e que agora ela é devida, em virtude das leis da mecânica, ao concurso de todos os corpos: é também por esse concurso mesmo que ela é preestabelecida. (LEIBNIZ, 1692, p. 695; Id., 2002, p.

¹⁴“Mas poderá essa variedade ter a exatidão requerida aqui? Ela não perturbará nunca a correspondência entre essas modificações e as da alma? É isso o que me parece de todo impossível” (*DHC*, 1740, IV, p. 86, tradução nossa).

¹⁵ Mais adiante, Leibniz dá como encerrada a problemática, afirmando que podem lançar-lhe quantas ficções quiserem que não terão sentido algum quando são recortadas do todo do sistema: “Ora, tudo isso mostra finalmente, como deixam de colocar qualquer dificuldade todas as maravilhas do navio que conduz a si mesmo ao porto sem piloto ou da máquina que, sem inteligência, faz as funções do homem – e não sei quantas outras ficções que ainda podem servir de objeção – e que faz nossas suposições parecerem inacreditáveis quando elas são destacadas do todo”. (1692, p. 695; 2002, p.96-97).

95-96)¹⁵.

IV. Abrindo a quarta observação, Bayle afirma que de nada adianta se valer do poder divino para defender que os animais são autômatos, como também é improfi- cuo sustentar que um deus poderia ter criado máquinas tão habilmente acabadas que a voz de um homem, a luz refletida por um objeto as atinja no ponto precisamente necessário, fazendo com que se desloquem de uma forma ou outra. Segundo Bayle, à exceção de um pequeno grupo de cartesianos, essa suposição é rejeitada pela maioria, sendo que nenhum cartesiano estaria preparado para concebê-la caso desejasse estendê-la ao homem, isto é, se por ventura quisessem defender que poderia um deus ter feito corpos que fizessem automaticamente todas as coisas que os outros homens fazem (DHC, 1740, IV, p. 85a). Descartada essa possibilidade, isso não significaria impor limites à ciência e ao poder divinos, mas afirmar que é inadmissível à natureza das coisas que as faculdades comunicadas à criatura não tenham necessariamente limitações. É forçoso que

haja uma proporção entre a ação das criaturas e a sua própria natureza, sendo efetivada segundo o caráter conveniente a cada máquina, pois tudo o que se recebe é diretamente proporcional à capacidade daquele que executa a ação. Assim, de todas essas considerações Bayle infere que

[...] pode-se então rejeitar como impossível a hipótese de Leibniz, uma vez que ela contém dificuldades maiores que as dos autômatos: ela introduz uma harmonia contínua entre duas substâncias que não agem uma sobre a outra. Mas, mesmo se os empregados fossem máquinas e fizessem pontualmente isso ou aquilo que todas as vezes em que seu patrão o ordenasse, isso não ocorreria sem que houvesse uma ação real do patrão sobre eles, ele pronunciaria e faria gestos que perturbariam realmente os órgãos dos empregados (DHC, 1740, IV, p. 86a, tradução e grifos nossos).

Enfatizando uma ação que realmente recaia sobre os corpos e que produza neles uma perturbação que os levariam a agir, Bayle

toca em um ponto delicado e caro a Leibniz: a materialidade da alma, o ponto de reflexão da H do verbete “Rorarius” do *DHC*. Para Leibniz, a estranheza de Bayle em relação a esse ponto do sistema se esvai quando é possível conceber que há uma determinação ou inclinação nas coisas em relação ao que deve ser feito. Voltando ao exemplo de César, tudo o que as paixões produzem em sua alma está também representado em seu corpo, e todos os movimentos ocasionados por essas paixões são oriundos das impressões proporcionadas pelos objetos e relacionadas aos movimentos internos (LEIBNIZ, 1692, p. 695; 2002, p. 97). E, da mesma forma, a alma só toma alguma resolução unicamente em acordo com os movimentos corporais, possibilitando constatar aí os raciocínios mais abstratos segundo os caracteres que os representam à imaginação. Desses esclarecimentos a respeito dessa conjunção entre alma e corpo, Leibniz não hesita em denegrir os materialistas, classificando as filosofias de Epi-

curo e Hobbes – notórios materialistas - como pensamentos perniciosos que afirmam que a alma material¹⁶ seja verdadeira e, por extensão, entendem que o homem é um simples autômato:

Em uma palavra, tudo ocorre no corpo, como relação ao detalhe dos fenômenos, como se a má daqueles que, seguindo Epicuro e Hobbes, creem que a alma é material fosse verdadeira, ou como se o homem não fosse mais do que um corpo ou mais do que um autômato. Eles também estenderam até o homem aquilo que os cartesianos mantêm em relação a todos os outros animais, tendo esses materialistas, com efeito, tentado mostrar que o homem, mesmo com toda a sua razão, nada faz que no corpo não seja um jogo de imagens, paixões e movimentos. As pessoas prostituíram-se querendo provar o contrário e, tomando essa via oblíqua, somente se preparou para o triunfo do erro (Ibid., 695-696; Ibid., p. 97).

¹⁶ Ver o escrito clandestino *L'Ame materielle*, de 1739, onde abundam diversas citações dos textos de Bayle, em particular justamente as notas do verbete “Rorarius” do *DHC* relacionadas à alma material. A edição moderna é: *L'Ame materielle (ouvrage anonyme)*. Deuxième édition, revue et complétée avec une introduction et des notes établie par Alain Niderst. Paris: Honoré Champion, 2003.

Para Leibniz, os cartesianos malograram em sua empreitada quando sustentavam que a alma, mesmo não podendo comunicar o movimento ao corpo, podia mudar a sua direção. Contudo, nem uma coisa nem outra seria possível ou necessária, sendo que os materialistas não precisam lançar mão disso e nada do que aparece fora do homem refutaria a sua doutrina. E os que fazem os cartesianos verem que o modo através do qual eles provam que os animais são meros autômatos, na verdade, acabam justificando alguém que diria que seria possível, *metafisicamente*, que todos os homens sejam autômatos, o que, segundo Leibniz, seria suficiente o necessário para corroborar uma parte de sua hipótese, concernente ao corpo.

V. Na quinta e sexta objeções depois de refletir sobre a questão do corpo, Bayle tecerá algumas considerações sobre a alma de César nas quais, de saída, já entrevê algumas impossibilidades. Essa alma estava no mundo, li-

vre de qualquer influência do espírito, a força que ela recebeu da divindade era o único princípio que ela efetivava a cada momento, e se suas ações diferenciavam-se umas das outras, isso não era porque eram umas feitas pelo curso de alguns recursos que não contribuíram para a produção de outras, visto que a alma do homem é simples, indivisível, imaterial, o que, segundo Bayle, Leibniz admitira sem problemas (*DHC*, 1740, IV, p. 86a). Contudo, no caso de ele não admitir supondo contrariamente, com Locke, que um composto de diversas partes materiais organizadas de certa forma pode pensar, então a sua hipótese seria impossível, “uma vez que ele reconhece a imaterialidade de nossa alma, tomando-a como fundamento” (*Ibid.*, tradução nossa)¹⁷. Voltando ao exemplo de Júlio Cesar, o filósofo francês chama a alma dele de “autômato imaterial” (*Ibid.*, tradução nossa) cotejando-a com o átomo de Epicuro, um átomo rodeado de vácuo e que não encontra átomo algum. A comparação é bem pon-

¹⁷“Bayle já reconheceu que tentei responder a uma boa parte de suas objeções. Ele considera também que, no sistema, das causas ocasionais, é preciso que Deus seja o executor de suas próprias leis, ao passo que no nosso sistema é a alma.” (LEIBNIZ, 1692, p. 699; *Id.*, 2002, p. 103).

tual, pois por um lado, esse átomo pode mover-se por si mesmo naturalmente, deslocando-se sem ajuda alguma e livre de qualquer obstáculo; por outro lado, a alma de César seria um espírito que recebeu uma faculdade de pensar, exercida sem influência de corpo ou espírito algum. À luz das noções comuns e ideias de ordem, verifica-se que esse átomo sempre deve prosseguir e que se movendo em um estado anterior, tem necessariamente de se mover no momento presente e nos momentos futuros, já que a sua maneira de se movimentar nunca muda. Bayle alude a um texto de Leibniz publicado em um volume do periódico *Histoire des Ouvrages des Savants*, de julho de 1698 – no qual o filósofo alemão admite que uma coisa sempre permanece no estado em que ela se encontra se nada faça com que a force a mudar, entendendo-a como um de seus fundamentos – afirmando que é conhecido de todos que esse átomo, seja ele movido por uma força inata ou mo-

vido por uma força divina, sempre fará o mesmo movimento sem desviar de seu caminho em momento algum¹⁸.

VI. Na sexta objeção, Bayle afirma que a alma de César é um ser uno em sentido rigoroso, e a faculdade de pensar é uma propriedade de sua natureza, recebendo de uma divindade a posse e a utilização dela (*DHC*, 1740, IV, p. 86b). O primeiro pensamento que concede a si própria é uma sensação prazerosa, também o segundo e os seguintes seriam prazerosos da mesma maneira, visto que a causa total de um efeito continuando o mesmo, o efeito permanece inalterável. Para Bayle, essa alma recebe no segundo momento do seu ato de pensar somente o que retém a faculdade do primeiro pensamento, sendo independente da concorrência de alguma outra causa como foi no primeiro, reproduzindo no momento subsequente o mesmo pensamento produzido (*Ibid.*) No caso de objetarem que a alma deverá estar em um estado de mudança, a

¹⁸ Curiosa essa passagem, pois um filósofo assistemático como Bayle claramente toma o partido de Demócrito que mesmo os átomos estando esparsos, há algo que os ordena, antes do que o de Epicuro, que sustentava o *clinamen* dos átomos, isto é, um desvio ou declinação no movimento deles que mostra a não-linearidade de seus movimentos. Por isso, “Epicuro foi alvo de chacota por ter inventado o movimento de declinação”. (*DHC*, 1740, IV, p. 86^a, tradução nossa). Ver o artigo de SOLÈRE, Jean-Luc. “Bayle historien et critique du matérialisme dans le *Dictionnaire*”, in: *KRITERION*. Belo Horizonte: UFMG, n°120, Dez/2009, p. 423-436.

resposta seria tal estado seria parecido com a mudança do átomo, pois um átomo movendo-se continuamente na mesma linha está em uma nova condição a cada momento, porém, semelhante à situação precedente. A alma persistindo em seu estado de mudança é suficiente a ela conceder-se um pensamento parecido com o anterior. Todavia, Bayle alerta para não se levar isso ao pé da letra, e sim lhe atribuindo a mudança dos pensamentos, perguntando, por outro lado, se é necessário que a transição de um pensamento a outro suponha alguma razão de afinidade (*Ibid.*)¹⁹ O filósofo de Carla expõe um princípio que um ser divino não poderia ter impresso na alma de Júlio César:

Ocorreu a Júlio César, sem dúvida, mais de uma vez, dele ser picado por um alfinete enquanto mamava. Seria preciso, então, seguindo a hipótese que se examina aqui, que sua alma se modificasse para um sentimento de dor imediatamente após as per-

*cepções agradáveis da doçura do leite que ela tinha tido dois ou três minutos seguidos. Por qual meio ela foi determinada a interromper seus prazeres e a dar para si mesma repentinamente um sentimento de dor, sem que nada a tenha advertido para se preparar para a mudança, e sem que tenha ocorrido nada de novo em sua substância? (*Ibid.*, tradução nossa).*

Aqui, a alma deveria sempre permanecer no estado em que se encontrava, já que César é um ser de unidade em sentido estrito. Contudo, o incompreensível é que como ele passou de um estado inicial de prazer a um doloroso, já que deveria manter a faculdade que recebeu desde o início e seu movimento deveria ser semelhante ao de um átomo e mover-se em linha reta. Assim, “a unidade da mônada se revela incompatível com a sua complexidade” (BIANCHI, 1992, p. 132, tradução nossa). A possibilidade de tornar toda essa problemática mais inteligível seria supor

¹⁹ Bayle dá um exemplo: “Se suponho que em um certo instante a alma do César vê uma árvore que tem flores e folhas, posso conceber que ela possa de repente querer ver uma que tenha somente folhas ou então uma que só tenha flores, assim ela fará para si mesma sucessivamente várias imagens que nascerão umas das outras. Mas não se poderia representar como possíveis as mudanças bizarras do branco ao negro ou do sim ao não, nem esses saltos confusos da terra ao céu, que são comuns no pensamento humano” (*DHC*, 1740, IV, p. 86b, tradução nossa).

que a alma do homem não seja um espírito, “mas antes uma legião de espíritos na qual cada um tem as suas funções, que começam e terminam precisamente como o exigem as modificações que se fazem no corpo humano” (BAYLE, *op.cit.*, tradução nossa). A consequência direta disso seria afirmar que algo semelhante a um imenso aparato de rodas e molas ou de materiais em fermentação, arranjados conforme as vicissitudes da máquina humana, que desperta ou hiberna por um determinado tempo a ação de cada um desses espíritos. Todavia, a alma do homem deixaria de ser uma substância para se tornar um *ens per aggregationem*, isto é, uma acumulação de substâncias²⁰.

VII. Na oitava e última objeção, Bayle passa em revista as respostas de Leibniz, cujas observações feitas anteriormente “foram o desenvolvimento daquelas que Leibniz me fez a honra de examinar” (DHC, 1740, IV, p. 86b, tradução nossa). Mais uma vez aludindo ao texto de Leibniz de 1698, no qual o filósofo

alemão afirma que a lei da transformação da substância do animal o leva do prazer à dor quando acontece uma ruptura de continuidade em seu corpo, já que a lei da substância indivisível de um animal é a representação do que acontece em seu corpo do modo como o homem o experimenta e mesmo representa de alguma forma e relacionado a esse corpo, todos os acontecimentos mundanos. Para Bayle, tais palavras seriam suficientes para dar conta dos fundamentos desse novo sistema da natureza sendo concomitantemente o seu término e a sua explicação. Entretanto, é o que esclarece as réplicas dos que veem como impossível a hipótese da harmonia preestabelecida. A lei supracitada supõe um decreto divino, mostrando que esse sistema está em pleno acordo com o das causas ocasionais, precisamente no seguinte ponto: existem leis por meio das quais a alma do homem deve representar o que acontece em seu corpo da forma como ele o experimenta, diferenciando-se somente no que concerne à execução dessas leis. Assim, “os cartesia-

²⁰ “Procuramos aqui por um ser único que constitui em um dado momento o prazer e em outro a dor, etc. Não estamos buscando vários entes, dos quais um produz a esperança, o outro o desespero, etc” (DHC, 1740, IV, p. 86b, tradução nossa).

nos pretendem que Deus seja o seu executor; Leibniz quer que a alma as execute por si mesma” (*Ibid.*, p. 87a, tradução nossa). Encontra-se aí a impossibilidade, pois à alma estão indisponíveis os instrumentos necessários para que ela assim as executasse. Mesmo sendo infinitos a ciência e o poder da divindade, eles não poderiam fazer com que uma máquina desprovida de uma determinada peça fizesse o que exige o concurso dessa peça. Seria preciso essa falta ser suprida e, nesse caso, seria um deus e não a peça que causaria esse efeito. Bayle se vale de uma comparação para tentar mostrar que a alma é incapaz de executar leis divinas.

Bayle convoca o leitor a imaginar aleatoriamente um animal criado por um deus, cujo destino seria cantar continuamente. Que ele cantaria sempre é inquestionável, mas se lhe é atribuída uma determinada partitura, é necessário que ela esteja no campo de visão do animal, impressa em sua memória ou que o animal seja dotado de uma constituição muscular fazendo-o com que perceba que uma determinada nota sempre é seguida de outra, seguindo a ordem da partitura. Isso seria impos-

sível caso o animal seja incapaz de estar conformado à totalidade da sequência de notas escritas por um deus (*DHC*, 1740, IV, p. 87a, tradução nossa). Por analogia, o filósofo de Carla aplica esse plano à alma do homem: 1) Leibniz sustentando que a alma tenha recebido tanto a faculdade de dar pensamentos sucessivamente a si mesma, mas também a faculdade de seguir a ordem de pensamentos correlata às transformações incessantes da máquina corporal, não seria necessário que a alma, para mudar em cada momento suas percepções ou modificações, de acordo com a partitura dos pensamentos, tivesse conhecimento da sequência e a evocasse no momento presente? Mas, segundo o pensador francês, “a experiência nos mostra que ela não sabe nada sobre isso” (*Ibid.*, tradução nossa); 2) Da mesma maneira, seria preciso, uma vez ausente o conhecimento dessa ciência, que tivesse uma série de mecanismos particulares que fossem cada um a causa necessária de um ou outro pensamento; 3) A necessidade de situá-los de uma maneira que um operasse depois do outro, conforme a correspondência preestabelecida entre as transformações

da máquina corporal e os pensamentos da alma. Daí Bayle conclui:

[...] ora, é impossível que uma substância imaterial, simples e indivisível não pode ser composta dessa multiplicidade inumerável de mecanismos particulares colocados um diante do outro, de acordo com a ordem da partitura em questão. Não é então possível que a alma humana execute essa lei. (Ibid., p. 87ab, tradução nossa).

III. Considerações finais

Ao final de todas as suas objeções, Bayle diz que “somente que essa suposição, quando estiver bem desenvolvida, é o meio verdadeiro de se resolverem todas as dificuldades” (Ibid., p. 87b, tradução nossa). Leibniz com seu grande gênio entendeu perfeitamente todo o alcance e solidez das objeções, e conseguiu entrever onde está a cura contra o principal inconveniente, e Bayle se convenceu de que o filósofo alemão aperfeiçoará mais o seu sistema e ensinar belas coisas a respeito da natureza

dos espíritos, pois “ninguém pode viajar no mundo inteligível com mais utilidade nem com maior segurança do que ele” (Ibid., tradução nossa). Na esperança de que os esclarecimentos de Leibniz façam sumir todas as impossibilidades que se mostraram ao seu entendimento, Bayle, “com essa esperança que posso dizer, sem elogio, que seu sistema deve ser considerado uma conquista de importância” (DHC, 1740, IV, p. 87ab, tradução nossa). Por sua vez, Leibniz, afirma que a alma possui os instrumentos necessários para executar com perfeição as leis divinas, mais uma vez respondendo a Bayle:

Eu respondo – e respondi – que ela [a alma] os possui: são seus pensamentos presentes, dos quais nascem os seguintes, e pode-se dizer que nela, como em qualquer outro lugar, o presente está prenhe do futuro. Creio que Bayle concordará – e todos os filósofos com ele – que nossos pensamentos nunca são simples, e que em relação a certos pensamentos a alma tem o poder de passar, a partir de si mesma, de um pensamento para outro, como quando vai das premissas à conclusão ou

do fim aos meios. [...] Os pensamentos mais abstratos precisam de alguma imaginação e quando se considera o que são os pensamentos confusos como os das cores, odores, sabores, do calor, do frio, etc. [...] reconhece-se que eles envolvem sempre o infinito e não somente o que se passa em nosso corpo, mas ainda, por meio dele, o que ocorre em outros lugares (2002, p. 103-104, grifos do autor).

Quando Leibniz afirma que Bayle concedeu-lhe a honra de ele “dizer que espera que eu resolva solidamente suas dificuldades” (*Ibid.*, p. 107) ele não mediu esforços para, no mínimo, tentar resolvê-las tanto quanto possível. No caso de ter deixado passar alguma objeção sem se empenhar em solucioná-la, foi por não conseguir entrever a dificuldade que lhe foi objetada a respeito da suposição, por exemplo, que consiste em sustentar que uma grande quantidade de percepções não teria lugar em uma substância indi-

visível já que “mesmo se a experiência e o senso comum não nos fazem reconhecer uma grande variedade em nossa alma, seria permitido supô-la” (*Ibid.*) O que Leibniz quis dizer com tal afirmação é que não basta somente dizer que somente não é concebível isso ou aquilo, mas apontar que essa hipótese está em desacordo com a razão e também mostrar que essa dificuldade está tanto na imaginação como no entendimento. Para Leibniz, a harmonia preestabelecida é um bom mediador entre o corpo e a alma, expondo e integrando o que tem de melhor nas filosofias de Platão e Epicuro, não havendo mais nada que possa surpreender do que a perfeição elevada e única do princípio soberano mostrada em sua respectiva obra para além de tudo o que se acreditou até então.²¹ Dessa maneira, “por que, então, a surpresa de que tudo vai bem e com precisão, uma vez que todas as coisas que conspiram são conduzidas pela mão, desde que se suponha que isso é tudo concebido de maneira perfeita?” (*Ibid.*, p. 99).

²¹ “A harmonia preestabelecida é um bom mediador entre uma parte e outra. Isso mostra que o que existe de bom nas hipóteses de Epicuro e de Platão, dos maiores materialistas e dos melhores idealistas está aqui reunido, e que não há mais nada de surpreendente aqui além da perfeição proeminente única do princípio soberano mostrada até agora em sua obra para além de tudo aquilo que se acreditou até o presente” (LEIBNIZ, 2002, p. 99).

Com o intuito de tentar responder rigorosamente às objeções destinadas ao seu *Systeme nouveau*, o filósofo alemão menciona que “dá muito prazer lidar com um oponente tão equitativo e, ao mesmo tempo, tão profundo quanto Bayle” (*Ibid.*, p. 107). Tal menção mostra que, de qualquer maneira, a oposição entre os dois autores está para além das dificuldades que o pensador francês endereça a Leibniz a respeito da harmonia preestabelecida no verbete “Rorarius” do *Dictionnaire historique et critique*. Assim, outros temas surgem no horizonte como o da razão suficiente, do encadeamento das causas e efeitos, do princípio do melhor, o mal físico e o mal moral, a necessidade e liberdade (FRÉMONT, 2003, p. 326). Temas leibnizianos honrados por Bayle e que inevitavelmente vêm à tona sob a sua pena em toda esta reflexão sobre a questão da harmonia preestabelecida, e “ninguém sabe melhor que o próprio Bayle que é nisso que consiste a grande dificuldade que há a ser resolvida: explicar por que o que se passa no corpo provoca uma alteração na alma” (LEIBNIZ, *op.cit.*, p. 65).

Referências bibliográficas

- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et critique*. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740, 5^{ème} Edition, 4 vols. In-folio.
- BIANCHI, Lorenzo, “Pierre Bayle face au meilleur des mondes”, in: *Leibniz: le meilleur des mondes*, ed. Albert Heinekamp and André Robinet. Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1992.
- DANOWSKI, Débora. “O conceito, o conceito do corpo e o corpo em Leibniz”, in: *Analytyca*. RJ: UFRJ, 2006, v. 10, n. 1, p. 107-127.
- FRÉMONT, Christiane. *Singularités: individus et relations dans le système de Leibniz*. Paris: J. Vrin, 2003.
- L’Ame materielle (ouvrage anonyme)*. Deuxième édition, revue et complétée avec une introduction et des notes établie par Alain Niderst. Paris: Honoré Champion, 2003.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. “Réplique aux réflexions continues dans la seconde édition du Dictionnaire Critique de M. Pierre Bayle, Article Rorarius sur le système de l’harmonie préétablie”, in: *Histoire critique de La République des Lettres*, 1702, t. XI, p. 691-706.

_____. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Tradução de Edgar Marques. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

SOLÈRE, Jean-Luc. “Bayle historien et critique du matérialisme dans le *Dictionnaire*”, in: *KRITERION*. Belo Horizonte: UFMG, n°120, Dez/2009, p. 423-436.

Sobre a Feitura de Livros

Duas Cartas ao senhor Friedrich Nicolai

Immanuel Kant

Apresentação, tradução e notas
Alexandre Hahn

Apresentação

Publicado pela primeira vez em 1798¹, em forma de panfleto, o ensaio “Sobre a feitura de livros” (*Über die Buchmacherei*²) é composto por duas cartas abertas, nas quais Immanuel Kant visa responder à opinião desfavorável de Justus Möser³ acerca de um escrito seu, e criticar as atividades autorais e editoriais de Friedrich Nicolai⁴. Ainda que assumam, no geral, um tom jocoso no tratamento

da questão, o humor é mordaz e desdenhoso⁵. As mencionadas cartas são direcionadas nominalmente a Nicolai, como o subtítulo deixa claro, e aparentemente constituem uma espécie de acerto de contas com o mesmo, por ter reiteradamente atacado Kant em suas obras (Cf. NICOLAI, 1794; 1796; e 1798).

Nicolai não apenas havia tentado ridicularizar Kant e sua filosofia⁶, em seu romance *História de um homem gordo* – por empregar um

¹O pequeno escrito, originalmente com 22 páginas, embora datado de 1798 e publicado em Königsberg por Friedrich Nicolovius, também apareceu em Halle, no terceiro volume de uma compilação de opúsculos (*Immanuel Kant's vermischte Schriften*, 1799, Vol. 3, pp. 345-388), elaborada por Johann Heinrich Tieftrunk, e foi apresentado ao público leitor apenas em 1799, nas feiras (*Osternmesse*) de Frankfurt e Leipzig.

²Hans Reiss acredita que o título seja uma alusão irônica ao versículo bíblico de *Eclesiastes* (12, 12): “fazer livros é um trabalho sem fim (*Büchermachens ist kein Ende*)” (REISS, 1999: 109).

³Justus Möser (1720-1794) foi um jurista, estadista, historiador e escritor conservador alemão. Assumiu importantes posições jurídicas em Osnabrück. Primeiro como *Advocatus Patriae* (advogado do Estado), depois como *Justiciarius* (chefe de justiça) da corte criminal e, por fim, como conselheiro de justiça. Por mais de 20 anos, foi consultor jurídico do príncipe Frederico Augusto (Duque de York e Albany, e Bispo de Osnabrück). Como historiador, merece destaque sua obra *A História de Osnabrück* (1768), na qual revela aderir a uma concepção de desenvolvimento natural e orgânico do Estado, não estimulado por leis impostas por governantes. Ainda que sua realização mais significativa, na área jurídica, tenha sido a trasladação do direito germânico para o direito romano, também é reconhecido pela influência de suas ideias na edificação do atual sistema jurídico alemão.

⁴Friedrich Nicolai (1733-1811), além de livreiro, editor, historiador, crítico literário e escritor bem sucedido de romances satíricos, notabilizou-se como expoente da filosofia popular, e representante de primeira ordem do Iluminismo berlinense. Almejando dar voz a esse movimento, fundou e editou por quarenta anos o periódico de resenhas *Allgemeine deutsche Bibliothek*. Nesse espaço, filósofos populares podiam combater tanto a autoridade religiosa, como aquilo que entendiam se tratar de extravagâncias do movimento romântico literário *Sturm und Drang*, e do classicismo de Weimar, representado por figuras como Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) e Friedrich Schiller (1759-1805).

⁵Conforme o diagnóstico de Allen Wood, na “Introdução” à sua tradução do referido ensaio kantiano, as cartas também parecem revelar certo grau de amargura do filósofo com os citados interlocutores (Cf. KANT, 1996: 619).

⁶Cf. NICOLAI, 1794: (1ª Vol.) 78, 178, 221-222, 228, 254-256, 275; e (2ª Vol.) 7-9, 31, 78-80, 84, 133.

estilo que considerava desagradável e por valer-se de uma terminologia que julgava abstrusa –, como também zombava dos partidários da filosofia crítica, em sua *Descrição de uma viagem pela Alemanha e a Suíça no ano de 1781*, por adotarem o jargão kantiano⁷. Mesmo após o catedrático ter, habilmente, se defendido⁸ da censura de Nicolai, este voltou à carga. Primeiro, publica, em sua editora, a obra anônima *Nove diálogos entre Christian Wolff e um kantiano*⁹, explicitamente contrária ao filósofo de Königsberg. Logo em seguida, envia a seu amigo Biester¹⁰, para divulga-

ção¹¹, um fragmento inédito de um ensaio incompleto de Möser, no qual este último critica a dissertação kantiana *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* (TP, AA 08: 273-313); bem como, publica uma versão ampliada desse mesmo fragmento, intitulado-o *Sobre teoria e prática* e adicionando um comentário próprio, no segundo volume dos *Escritos Miscelâneos* de Möser¹², editado por ele. Por fim, ainda publica, anonimamente, o romance *Vida e opiniões de Sempronius Gundibert, um filósofo alemão* (NICOLAI, 1798), no qual volta

⁷Schiller foi o principal alvo dos ataques de Nicolai. Nessa época, sua admiração pela filosofia kantiana era publicamente conhecida, tanto pelos elogios derramados sobre a *Crítica da faculdade do juízo* (SCHILLER, 1984), quanto pela sua adesão à teoria moral de Kant (SCHILLER, 1989; e 2008). Nicolai critica enfaticamente a adoção por Schiller da terminologia e forma kantiana, no seu periódico *Die Horen*. Ele julgava esse um modismo danoso à literatura germânica e a seu estilo de escrita, pois conferiria aparência de profunda filosofia às coisas mais triviais e conhecidas (NICOLAI, 1796: 177-182). Schiller reagiu a isso com uma ríspida *Denkzettel* (repreensão), em seu *Almanaque das Musas* do ano de 1797 (SCHILLER, 1797: 142). A irônica resposta de Nicolai não tardou a aparecer, atingindo não somente Schiller, mas também Goethe (NICOLAI, 1797).

⁸Kant se refere à crítica de Nicolai, na sua *Metafísica dos costumes* (de 1797), argumentando que ela não atinge a própria filosofia crítica, mas sim apenas aqueles autores que utilizavam desordenadamente os termos pertencentes à *Crítica da razão pura*, “fora da *Crítica*, para o intercâmbio público das ideias” (MS, AA 08: 208). Segundo o filósofo, embora Nicolai esteja certo em corrigir essa confusão, “ele se [abstém] de emitir um juízo sobre a dispensabilidade de termos semelhantes no seu próprio campo específico, como se [os mesmos] servissem simplesmente para encobrir uma indigência geral nas ideias” (MS, AA 08: 208).

⁹Cf. SCHWAB, 1798. – Embora Kant nunca tenha se manifestado textualmente sobre essa obra, é provável não apenas que tenha tomado conhecimento da sua existência, já que fora violentamente atacado nela, como também que a considerasse um trabalho de Nicolai. Mas, segundo Reiss, o verdadeiro autor da mesma seria o filósofo Johann Christoph Schwab (1743-1821), um persistente opositor de Kant (REISS, 1999: 112).

¹⁰Johann Erich Biester (1749-1816), além de editor dos periódicos *Berlinischen Monatsschrift* e *Berlinischen Blättern*, foi um filósofo popular que ficou conhecido por formar, com Nicolai e Friedrich Gedike (1754-1803), o, assim denominado, “triumvirato” do Iluminismo berlinense tardio.

¹¹O referido fragmento foi publicado, sob o título “A hereditariedade da posição senhorial de certas famílias, com o consentimento do povo: uma estória”, em janeiro de 1798, nas *Berlinischen Blättern* (MÖSER, 1798a).

¹²Cf. MÖSER, 1798b: 86-105. – Ainda que essa 2ª versão do fragmento de Möser tenha vindo a público apenas na feira literária de 1798, tudo indica que já era conhecida por Biester na ocasião da publicação da 1ª versão. Isto porque, este se refere a ela, em sua longa nota prévia à primeira versão (MÖSER, 1798a: 116).

¹³As referências a Kant são explícitas nessa obra. Na sua página de rosto, a frase “despotismo ridículo”, extraída da *Crítica da razão pura* (KrV, B XXXV), é direcionada contra o filósofo, bem como, na narrativa, são empregados de maneira galhofeira e desdenhosa os termos *a priori* e *a posteriori*, e são inventadas variantes dos mesmos termos com o propósito do ridículo (Cf. KANT, 1996: 619).

¹⁴Dentre os discípulos de Kant, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) foi alvo dos ataques mais violentos (MUNC-KER, 1886: 587). Sua reação veio em 1801, com a obra *Vida e opiniões extravagantes de Friedrich Nicolai* (FICHTE, 1801), cujo título parodia dois trabalhos de Nicolai (1773 e 1798). Nessa obra, além de acusar Nicolai de ter atacado

a satirizar Kant¹³ e seus seguidores¹⁴.

Aparentemente, a soma de todos esses ataques esgotou a paciência e a tolerância de Kant em relação a Nicolai. Reiss sugere que o filósofo de Königsberg, no ensaio em questão, teria reagido furiosamente ao romancista e editor berlinense por “achar errado, e até mesmo perigoso, que não se tome seriamente o que é sério” (REISS, 1999: 111)¹⁵. Mas, uma vez que vinha resistindo com tranquilidade às zombarias de Nicolai (desde 1794), é razoável supor que sua reação (em 1798) não tenha sido motivada por tais tentativas de ridicularizar¹⁶ a filosofia crítica. Em vez disso, sua resposta parece ter sido particularmente impulsionada pela publicação do ensaio de Möser, no qual um princípio *a priori* do estado civil – “a igualdade entre os membros de uma sociedade”, muito caro a Kant, fora tratado com certo escárnio.

Corroborando esse ponto de vista o fato de a primeira carta do ensaio kantiano ser, quase que inteiramente, dedicada ao mencionado fragmento de Möser. Neste, o jurista de Osnabrück, além de defender o privilégio hereditário da nobreza, assume uma posição crítica com relação à teoria política fundada sobre bases não empíricas (*a priori*). Para ele, seria questionável o valor de semelhante teoria política, dada sua dificuldade em aplicar seus elevados princípios *a priori* a casos particulares (MÖSER, 1798b: 86-87). Acreditava, quanto a isso, que “nada além de resultados *puros* [poderiam ser obtidos] a partir de um princípio da razão *pura*” (MÖSER, 1798b: 88). Para exemplificar uma teoria desse tipo, apresenta a afirmação kantiana de que “é impossível [a] um povo inteiro [...] conceder *hereditariamente* o privilégio da nobreza a certa classe de súdi-

sua honra, em uma resenha sobre o livro *Sistema do idealismo transcendental* de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) (Cf. FICHTE, 1801: 1; e NICOLAI, 1801a: 143-196), Fichte ironiza o princípio a partir do qual o mesmo teria derivado todas suas críticas. Segundo ele, Nicolai considera infalível sua avaliação pessoal acerca de toda ciência e conhecimento, e supõe que ela “deveria servir de guia e padrão para o juízo de todos outros seres racionais” (FICHTE, 1801: 9). De acordo com esse diagnóstico, o citado editor teria a presunção de que todo conhecimento estaria nele compreendido e resumido, bem como que tudo que não compreendesse seria “ininteligível e absurdo, e que a mera expressão da sua opinião adversa era suficiente para aniquilar completamente todos os oponentes” (ADAMSON, 1881: 76). A reação de Nicolai a Fichte veio em um longo suplemento ao volume 61 do seu *Neue allgemeine deutsche Bibliothek*, no qual também critica Johann Friedrich Cotta (1764-1832), editor do referido trabalho de Fichte, por supostamente buscar apenas o lucro com a publicação de uma obra como essa (NICOLAI, 1801b: 64-66).

¹⁵Confirmaria essa interpretação, segundo o intérprete, uma nota, presente no *Opus postumum*, em que o filósofo afirma que “Fr. Nic[olai] [...] levou ao ridículo coisas que eram importantes” (OP, AA, 21: 176).

¹⁶É interessante observar que Kant não se opunha indiscriminadamente à graça e ao riso. Na verdade, além de julgar o riso benéfico à saúde (Anth, AA 07: 261), considerava, na esteira de Shaftesbury, “uma pedra de toque [...] para a verdade de uma doutrina (especialmente de uma doutrina prática), a sua capacidade de resistir ao risível” (MS, AA 06: 209).

¹⁷Möser retira essa afirmação de um trecho da dissertação kantiana *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto*

tos” (MÖSER, 1798a: 158; e 1798b: 87)¹⁷, e a confronta com a percepção de “cada um que vê o contrário em todos os países da Europa” (MÖSER, 1798b: 87). Möser julga que teorias, como essa de Kant, deveriam ser censuradas, não apenas por supostamente demonstrarem desprezo pela verdadeira teoria – ao engendrarem princípios inaplicáveis na prática –, mas também pelo perigo que representam – ao incitarem “muitos homens de boa razão prática [...] a considerar [...] o governo hereditário do seu duque como comprovada usurpação” (MÖSER, 1798b: 87).

A fim de refutar as “abstrações” kantianas, Möser apresenta uma pequena estória, sobre um imperador, eleito pelo próprio povo, e que governava um grande império.

Atendendo ao desejo da nação, este imperador dividiu o território “em doze grandes regiões administrativas, e pôs um duque a frente de cada uma delas” (MÖSER, 1798b: 90). Tudo corria muito bem, todos estavam satisfeitos, e vigorava um estado de paz e segurança, legitimado por um efetivo contrato social, até a morte de um dos duques. Nessa ocasião, surgiram distúrbios quanto à sucessão no cargo do antigo duque. Cada região administrativa, no entanto, resolveu essa questão de forma diversa. Nas seis primeiras regiões, o filho do falecido duque foi preterido em favor de outro, indicado pelo imperador ou escolhido pelo povo, e esse procedimento mostrou-se muito desvantajoso ao povo¹⁸. Nas seis últimas, por outro lado, foi escolhido como sucessor o filho do fa-

na teoria, mas nada vale na prática, na qual é exemplificada a “pedra de toque da legitimidade de toda lei pública” (TP, AA 08: 297). Conforme a mesma, uma constituição civil legítima somente pode se fundar sobre um *contrato originário*, “enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas de um povo numa vontade geral e pública”. Embora esse contrato seja “uma *simples ideia* da razão”, sua realidade é indubitável para Kant, já que “obriga todo legislador a fornecer as suas leis como se elas *pudessem* emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súdito, [...], como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a tal vontade”. Portanto, esse assentimento seria a fonte da legitimidade de toda lei pública. Desta forma, seria injusta uma lei pública que estabelecesse “que uma certa classe de súditos deve possuir hereditariamente o privilégio da nobreza”. Pois, segundo Kant, seria “impossível a um povo inteiro [...] proporcionar-lhe o seu consentimento” (TP, AA 08: 297).

¹⁸Dentre as desvantagens, podem ser apontadas: no primeiro caso, a *inexperiência* do novo duque, pois, além de desconhecer a região em questão, possui apenas conhecimentos teóricos acerca da administração estatal; no segundo e terceiro, o *litígio* entre o novo duque e os filhos do falecido duque, a fim de determinar o que pertence à herança dos últimos e o que diz respeito aos bens (patrimônio) do governo; no quarto, a *divisão* do povo em dois partidos que, por elegerem tanto o filho do duque anterior quanto outro sujeito qualquer, acabam travando uma longa guerra entre si; no quinto, o *temor* do povo com relação ao novo duque, devido à rudeza com que trata o povo e emprega seu poder, e à falta de clareza quanto ao critério que adotará na aplicação da lei penal; e no sexto, a *oneração* financeira do povo, pois este será forçado a enriquecer o novo duque (MÖSER, 1798b: 90-92).

¹⁹Dentre as vantagens, podem ser apontadas: no sétimo caso, a *comodidade* de poder contar com o castelo do filho do duque anterior, não apenas como refúgio em um eventual ataque inimigo, mas também como sede de um magnífico teatro e do arquivo da região, sem novos custos; no oitavo, a *conveniência* de não ter de quitar imediatamente as dívidas contraídas com o duque anterior, e de conservar toda organização do ducado conforme o costume estabelecido; no nono, a *expectativa* de contar com uma atitude semelhante ao do falecido duque, que não se intrometia nos negócios da administração; no décimo, a *prevenção* quanto à reivindicação do controle do ducado por alguma poderosa casa regente vizinha, colocando em risco a liberdade de comércio e a tranquilidade pública

lecido duque, e isso trouxe grandes vantagens ao povo¹⁹. Esta estória mostraria que eventuais mudanças no governo não deveriam ser motivadas por teorias *a priori*, como aquelas advogadas por Kant. Pois, na medida em que se afastam dos casos concretos, improvisando novas práticas, podem produzir consequências muito adversas. Teorias realmente úteis e aplicáveis requerem, na visão de Möser, a prévia coleta de informações acerca do mundo real. Do contrário, ainda que possam ser abstratamente corretas, nada valem na prática. Neste sentido, a teoria kantiana da igualdade entre os membros de uma comunidade, que assume ser “impossível [a] um povo inteiro [...] conceder *hereditariamente* o privilégio da nobreza a certa classe de súditos” (MÖSER, 1798a: 158; e 1798b: 87), exemplificaria uma teoria completamente desconectada da realidade prática, já que a servidão (*Leibeigenschaft*) notoriamente estende suas raízes por toda a Terra²⁰ (MÖSER, 1798b: 96).

A objeção de Möser a Kant baseia-se, segundo Brandt, em duas questões: a relação entre teoria e prática, e a ideia de contrato social. No que se refere à primeira, ela remete a uma controvérsia já antiga. Conforme o citado comentador, “o caso exemplar de uma teoria que não concorda com a prática é, desde a Antiguidade, a *Politeia* platônica: Platão toma os homens como eles devem ser, e não como eles realmente são, por isso suas ideias políticas não se aplicam, permanecendo meras teorias” (BRANDT, 1988: 97). Tanto o filósofo de Königsberg quanto o jurista de Osnabrück se referem, direta ou indiretamente, à relevância dessa concepção platônica. Contudo, como é evidente, à medida que Kant a julga positivamente²¹, Möser a considera de forma oposta²². No que se refere à segunda questão, ainda que Möser aceite a representação do contrato social, diverge de Kant quanto à sua interpretação. Esta divergência deve-se, fundamentalmente, à

até então experimentada; no décimo primeiro, a *previsibilidade* do caráter de um duque já acostumado ao poder; e no décimo segundo, a *amabilidade* da esposa do falecido duque, que a habilitaria a reger em nome do filho, caso este ainda fosse muito jovem (MÖSER, 1798b: 92-94).

²⁰A experiência comprovaria, conforme assevera Möser (1798b: 103), que “os bárbaros sempre querem um rei”. Isto porque, “o simples entendimento humano sempre deseja um regente como o caminho mais curto; e não há exemplo na história, de que um grande Estado, governado por muitas cabeças, tivesse se mantido bem e tranquilo por muito tempo”.

²¹Kant entende que, embora a “*República* de Platão [tenha se tornado] proverbial como exemplo flagrante de uma perfeição sonhada, que precisamente só pode residir no cérebro de um pensador ocioso”, é “preferível investigarmos mais este pensamento [segundo o qual um príncipe nunca seria um bom governante se não participasse nas ideias] e coloca-lo a nova luz, graças a novo esforço [...] que rejeita-lo por inútil com o mísero e pernicioso pretexto da inviabilidade” (A 316 / B 372).

²²Para Möser, “se tomarmos os homens diferentemente de como nascem [...], então estes não terão de celebrar qualquer contrato social no mundo real” (MÖSER, 1798b: 103).

adoção de conceitos distintos de “vontade do povo” por cada um deles. Enquanto Kant identifica a vontade geral do povo (como vontade jurídica) com a razão prática pura, distinguindo-a do interesse geral do povo (dado empiricamente), Möser não faz essa separação, e considera apenas a vontade real do povo (dada empiricamente). Além disso, de acordo com Brandt (1988: 102), “Kant poderia levar a cabo sua inteira teoria do direito sem a ideia do contrato social”, ao passo que, para Möser, “o contrato social é uma fonte originária do direito”. Isto significa que, para o primeiro, o referido contrato não estabelece o que um povo efetivamente quer, mas o que ele licitamente pode querer. Da mesma forma, ele também “[...] não determina o que deve ser justo ou injusto, mas [em vez disso] é o princípio do direito que determina o que está no contrato social. A ideia do contrato social, portanto, não adiciona qualquer novo conteúdo ao direito racional, mas apenas traz à intuição [...] o que a teoria de qualquer forma já contém. A vontade do povo já está fixada *a priori* em seu possível que-

rer, por meio do direito racional [...]” (BRANDT, 1988: 102). Consequentemente, pouco importa ao filósofo de Königsberg que o povo realmente concorde em manter o privilégio hereditário da nobreza, pois “a vontade do povo não é livre para querer a nobreza, da mesma forma que é livre para implantar a escravidão” (BRANDT, 1988: 102).

Embora rejeite a posição de Möser, a favor do privilégio da nobreza hereditária, Kant se expressa amistosamente acerca do mesmo²³, na sua primeira carta. Possivelmente, não só porque a notícia do falecimento do primeiro, em 1794²⁴, já havia chegado aos ouvidos do segundo, mas também por entender que a recente publicação (em 1798) do fragmento em questão, a cargo de Nicolai, era, na verdade, um ataque deste último à doutrina do direito, desenvolvida na sua *Metafísica dos costumes* (de 1797). Nesta obra, Kant afirma que o soberano chefe de Estado não tem o direito de distribuir dignidades (cargos) que não estejam fundadas na honra (mérito), como é o caso da nobreza, pois isso é vedado pelo princípio: “o que o povo [...] não pode decidir sobre si mesmo

²³Refere-se, por exemplo, às “eruditas relíquias do excelente Möser (que com frequência também se expressava no cômico-burlesco)” e ao “seu conhecido estilo humorístico” (AA 08: 433).

²⁴Motivo pelo qual o fragmento de Möser não poderia, conforme supõe Brandt (1988: 96; 101), ser uma resposta à *Doutrina do direito* de Kant, publicada como primeira parte da sua *Metafísica dos costumes*, em 1797. Na verdade, Brandt sugere que era o filósofo de Königsberg quem acreditava nisso. Reiss julga que Brandt, equivocadamente, levanta essa hipótese em virtude das duas referências que Kant faz a essa obra em seu ensaio *Sobre a feitura de livros*, ao confrontar as opiniões políticas de Möser (REISS, 1999: 110).

e seus conterrâneos, isso também o soberano não pode decidir sobre o povo” (MS, AA 06: 329). Isso reforça o que já havia dito no seu ensaio *Sobre Teoria e Prática* (de 1793), em defesa do princípio *a priori* da igualdade dos homens num corpo comum como súditos: “cada membro desse corpo deve poder chegar a todo o grau de uma condição (que pode advir a um súdito) a que o possam levar o seu talento, a sua atividade e a sua sorte; e é preciso que os seus co-súditos não surjam como um obstáculo no seu caminho [...]” (TP, AA 08: 292). Ao final dessa primeira carta, Kant avalia que Nicolai fracassou, enquanto autor, na defesa e interpretação da alegada questão de outro autor (AA 08: 436).

A segunda carta, por sua vez, dirigida ao editor Nicolai, trata-se de uma ácida crítica à atividade editorial, tão importante para uma “comunidade que já progrediu bastante na cultura, e na qual a leitura se tornou uma necessidade quase indispensável e geral” (AA 08: 436), submetida aos interesses econômicos. Kant considerava a atuação editorial de Nicolai especialmente danosa, por ele ter adotado uma postura meramente fabril com relação à editoração, e

não “levar em consideração o valor e o conteúdo interior da mercadoria que publica, mas apenas o mercado *no qual*, e a moda do dia *para qual*, são colocados em intensa circulação os eventualmente efêmeros produtos da imprensa tipográfica, que podem encontrar uma rápida saída, embora não duradoura” (AA 08: 436). Contudo, apesar de criticar o trabalho editorial de Nicolai, e julgar que o referido editor dissimulava sua responsabilidade sobre as publicações, não considerava que ele fazia algo ilícito (criminoso) e, portanto, merecedor de censura. Este cuidado provavelmente visava preservar a liberdade de imprensa (publicidade) de qualquer eventual limitação. Por fim, Kant acusa Nicolai de tentar “tornar infantis e ridículas todas as teorias aos olhos de um homem de negócios”, e seguir o princípio “o mundo quer ser enganado, – que seja então enganado” (AA 08: 438).

* * *

A presente tradução baseou-se na edição da Academia (*Akademie-Ausgabe*)²⁵, cotejada com a versão original (conforme a edição de Weischedel), e também se beneficiou da comparação com a tradução de Allen Wood para o inglês²⁶.

²⁵KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Band VIII. Walter de Gruyter: Berlin und Leipzig, 1928.

²⁶KANT, I. “On turning out book”. Translated and edited by Allen Wood. In: KANT, I. *Practical philosophy*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1996.

Referências bibliográficas

- ADAMSON, Robert. *Fichte*. Edinburgh & London: Blackwood, 1881 (Forgotten Books, 2012).
- BRANDT, Reinhard. “Kant und Möser”. *Aufklärung*, Band 3/2. Hamburg: Felix Meiner, 1988, pp. 89-104.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen: Ein Beitrag zur Litterargeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts*. Hrsg. von A. W. Schlegel. Tübingen: Cottaischen Buchhandlung, 1801.
- KANT, I. “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”. *Berlinische Monatsschrift*. Vol. 22, 1793, pp. 201-284.
- KANT, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich preußische Akademie der Wissenschaften (Bd. 1-22), von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23.), und von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1900-.
- KANT, Immanuel. *Practical philosophy*. Edited by Mary J. Gregor; general introduction by Allen Wood. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1996.
- KANT, Immanuel. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- MÖSER, Justus. “Die Erbllichkeit des Herrenstandes bei gewissen Familien, mit Einwilligung des Volkes. Eine Erzählung”. *Berlinischen Blättern*. Hrsg. von Biester. 2ter. Jahrgang, 1798a, pp. 116-126.
- MÖSER, Justus. *Vermischten Schriften*. Hrsg. von Friedrich Nicolai. Zweiter Teil. Berlin und Stettin: Nicolai, 1798b.
- MUNCKER, Franz. “Friedrich Nicolai”. In: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Band 23. München/Leipzig: Duncker & Humblot, 1886, pp. 580–590.
- NICOLAI, Friedrich. “Ueber die Art wie vermittelt des transcendenten Idealismus ein wirklich existirendes Wesen aus Principien konstruirt werden kann. Nebst merkwürdigen Proben der Wahrheitsliebe, reifen Ueberlegung, Bescheidenheit, Urbanität und gut gelaunten Grossmuth des Stifers der neuesten Philosophie”. *Neue allgemeine deutsche Bibliothek*. Beilage zum Bd. 61. Berlin & Stettin: Nicolai, 1801b.

- NICOLAI, Friedrich. *Anhang zu Friedrich Schillers Musen-Almanach für das Jahr 1797*. Berlin & Stettin: Nicolai, 1797.
- NICOLAI, Friedrich. *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*. Vol. 11. Berlin und Stettin: Nicolai, 1796.
- NICOLAI, Friedrich. *Geschichte eines dicken Mannes, worin drei Heirathen und drei Körbe nebst viel Liebe*. 2 Bände. Berlin und Stettin: Nicolai, 1794.
- NICOLAI, Friedrich. *Leben und Meinungen des Herrn Magister Sebaldus Nothanker*. 3 Bänden. Berlin und Stettin: Nicolai, 1773-1776.
- NICOLAI, Friedrich. *Leben und Meinungen Sempronius Gundiberts eines deutschen Philosophen*. Berlin und Stettin: Nicolai, 1798 (publicado anonimamente).
- NICOLAI, Friedrich. *Neue allgemeine deutsche Bibliothek*. Bd. 56. Berlin & Stettin: Nicolai, 1801a.
- REISS, Hans. "Ueber die Buchmacherey: Zu Kants letzter Schrift und dessen Kritik an Möser und Nicolai, mit einer Korrektur eines Details in *Kant und Möser* von Reinhard Brandt". *Aufklärung*. Band 11. Hamburg: Felix Meiner, 1999.
- SCHILLER, Friedrich. "Der Fuchs und der Kranich: An F. Nicolai". *Musen-Almanach für das Jahr 1797*, Hrsg. von Schiller. Tübingen: J. G. Cottaischen Buchhandlung, 1797.
- SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*. Trad. de Roberto Schwarz e Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1989.
- SCHILLER, Friedrich. *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*. Hrsg. von Jürgen Bolten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.
- SCHILLER, Friedrich. *Sobre Graça e Dignidade*, Trad. de Ana Resende. Porto Alegre: Movimento, 2008.
- SCHWAB, Johann Christoph. *Neun Gespräche zwischen Christian Wolff und einem Kantianer über Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre*. Berlin & Stettin: Nicolai, 1798 (publicado anonimamente).
- SELWYN, Pamela E. *Everyday life in the german book trade: Friedrich Nicolai as bookseller and publisher in the age of enlightenment, 1750-1810*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000.

Tradução

[433] Primeira carta

Ao senhor Friedrich Nicolai, o autor

As eruditas relíquias do excelente Möser (que com frequência também se expressava no cômico-burlesco) caíram nas mãos do seu amigo de longa data, Senhor Friedrich Nicolai. Havia, dentre elas, parte de um fragmentado ensaio de Möser, intitulado *Sobre teoria e prática*²⁷, que foi transmitido àquele último em manuscrito e que, como assume o Sr. Nicolai, o próprio Möser teria divulgado se já o tivesse inteiramente concluído, e no qual é constatado que Möser não apenas era monarquista, como também, se assim se quiser denominar, um aristocrata ou um defensor da nobreza hereditária, para o espanto e o aborrecimento de muitos dos mais novos políticos da Alemanha. – Entre outras coisas, pretendeu-se defender (nos *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito* de Kant, primeira edição, página 192 [cf. VI: 329])²⁸ que um povo, por livre e refletida decisão, nunca admitiria tal hereditariedade. Contra o que,

Möser, com seu conhecido estilo humorístico, compôs uma narrativa, na qual pessoas em altíssimos cargos públicos são apresentadas *como equivalentes a vice-reis, mas, ainda assim, como autênticos súditos do Estado*, e na qual são enumerados doze casos: nos seis primeiros, os filhos dos falecidos funcionários públicos são *preteridos*, o que fica ruim para os súditos; nos últimos seis casos, por outro lado, eles são *eleitos*, o que o povo considera melhor; – disso então resulta evidente que um inteiro povo pode *muito bem* decidir sobre sua própria sujeição hereditária a um súdito de posição mais elevada, e igualmente evidente que a última é *prática* manifesta, de modo que aquela frágil *teoria*²⁹, assim como várias outras, será como palha soprada para longe, para o divertimento do leitor.

É, portanto, sempre conforme à máxima, *calculada* para o benefício do povo, de que, não importa quão prudente ele possa julgar ter se tornado por meio da experiência, se *quisesse eleger* para si um soberano subalterno, ele

²⁷Cf. Möser, Justus. *Vermischte Schriften von Justus Möser*. Hrsg. von Friedrich Nicolai, 2. Teil. Berlin und Stettin, 1798, p. 86 ss. (NT)

²⁸A polêmica de Möser se direciona contra o ensaio kantiano “*Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*” (Cf. especialmente TP, AA 08: 292-294, 297), publicado em 1793. Como veio a falecer em 1794, ele não poderia ter tomado conhecimento da oposição apresentada por Kant à questão da “nobreza hereditária”, na sua obra *Para a Paz Perpétua* (Cf. AA 08: 350-351), de 1795. (NT)

²⁹Supostamente, trata-se de uma referência à teoria apresentada por Kant no seu ensaio de 1793. (NT)

pode, e com frequência *se enganará* grosseiramente *em seus cálculos* quanto a isso, porque o [434] método de ser prudente pela experiência (o princípio pragmático) dificilmente terá outro direcionamento que torná-lo prudente mediante prejuízo. – Mas aqui, trata-se de um direcionamento seguro e delineado pela *razão*, que não quer saber como o povo *vai* escolher a fim de satisfazer seus interesses momentâneos, mas sim como ele *deve* incondicionalmente escolher, possam aqueles interesses ser benéficos ou não para o mesmo povo (o princípio moral); quer dizer, a questão é o que e como, se o povo é convidado a escolher, tem de ser decidido por ele, segundo o *princípio do direito*. Pois, todo esse problema deve ser julgado (naquelas *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, página 192 [cf. VI: 329]) como uma questão pertencente à *doutrina do direito*, a saber, se o soberano está *autorizado* a instituir uma classe média entre ele e os restantes cidadãos do Estado, e então o veredicto é que o

povo não pode e não vai racionalmente aprovar tal autoridade subordinada, porque do contrário se sujeitaria aos caprichos e manias de um súdito que também precisa ser governado, o que se contradiz. – Aqui o princípio do ajuizamento não é empírico, mas sim um princípio *a priori*, como em todas as proposições cuja asserção simultaneamente traz consigo *necessidade*, o que também apenas *juízos da razão* oferecem (diferentemente dos juízos do entendimento). Por outro lado, uma *doutrina empírica do direito*, se deve ser contada como filosofia e não como pertencente a um código estatutário, é uma autocontradição³⁰.

Isso foi *bom*, por ora; mas – como costumavam dizer as velhas tias ao estilo do conto de fadas – também não *bom demais*. A ficção agora toma outro curso.

Quer dizer, após o povo ter escolhido, para alegria geral, o filho do predecessor nos seis regimes subsequentes, [435] surgem, como a estória visionária³¹ nos conta, parte por intermédio do incômodo

³⁰Conforme o princípio da eudaimonia (da doutrina da felicidade), no qual necessidade e validade universal não podem ser encontradas (já que fica a critério de cada indivíduo determinar o que, conforme sua inclinação, quer que conte para a felicidade), o povo certamente deve poder escolher um tal regime hereditário para sua constituição; – mas, conforme o princípio da eleuteronomia (do qual a doutrina do direito é uma parte), ele não instituirá qualquer legislador *subalterno* externo, porque tem de considerar a si próprio como legislador e ao mesmo tempo subordinado a essas leis e, por isso, a prática (em matérias da razão pura) tem de se orientar completamente pela teoria. – É *injusto* decretar assim, mesmo que isso possa ser habitual e até mesmo útil para o Estado; o último, entretanto, nunca é certo. (NA)

³¹Heinrich Maier, editor do Volume VIII das obras reunidas de Kant, publicadas pela Academia, propõe que o termo *visionäre* (visionário) seja substituído por *fiktionäre* (ficcional), a fim de adequar a passagem ao contexto. (Kant, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VIII. Berlin & Leipzig: Walter de Gruyter, 1923, p. 520) (NT)

esclarecimento que avança gradualmente ao longo do tempo, parte também porque cada governo tem seu ônus com o povo, e a substituição de algo velho por algo novo promete alívio temporário, *demagogos* entre o povo, e então foi decretado o seguinte:

No *sétimo* regime, o povo, de fato, elegeu o filho do duque anterior. Mas, com a idade, este já havia avançado na cultura e no luxo, e tinha pouca vontade de preservar a prosperidade do povo mediante boa economia, mas sim deleitar-se com ela tanto mais. Por isso, deixa deteriorar o velho castelo, a fim de instituir casas de prazer e de caça dedicadas a divertimentos festivos e caçadas selvagens, tanto para o gosto e deleite próprio quanto do povo. O magnífico teatro foi transformado em um grande salão de dança e o velho serviço de mesa prateado foi substituído por uma porcelana de mais bom gosto, sob o pretexto de que a prata como dinheiro promete uma melhor circulação do comércio no país. – No *oitavo*, o governo hereditário, bem estabelecido e confirmado pelo povo, achou mais aconselhável abolir, com o consentimento do povo, o antigo e até então usual direito do primogênito, pois pareceu evidente a esse que

o primeiro a nascer não é certamente por isso ao mesmo tempo o que nasceu mais sábio. – Em *nono*, o povo acharia melhor e mais satisfatório instituir certos conselhos de Estado com pessoal rotativo, do que estabelecer um governo com velhos conselheiros permanentes, que por fim comumente representam o papel de déspotas; e não reconhecer o sugerido pastor hereditário, pelo qual o clero deveria se perpetuar como a *corporação dos obscurantistas*. – Tanto no *décimo* quanto no *décimo primeiro*, diz-se que o desgosto das infelizes alianças é um capricho da antiga constituição feudal, para a desvantagem daqueles enobrecidos pela natureza, e é, pelo contrário, uma prova da germinação de sentimentos nobres no povo, se ele coloca – como é inevitável nos progressos do esclarecimento – o talento e um bom modo de pensar acima do papel exemplar da posição hereditária; – bem como, no *décimo segundo*, se ri da bondade da velha tia que [reverencia]³² a jovem e imatura criança, destinada provavelmente a ser o futuro duque, mesmo antes que entenda o que isto quer dizer; mas, tornar isso um princípio do Estado, seria imposição absurda. E, assim, os caprichos do povo, se ele puder decidir so-

³²Maier (AA 08: 520) entende que falta um verbo nesse trecho, e sugere o acréscimo do verbo *zu huldigen* (reverenciar ou homenagear) para completar o sentido da sentença. (NT)

bre conferir a si mesmo um regime hereditário, que certamente ainda permanece súdito, se transformam em deformidades que [436] são a tal ponto contrárias ao seu propósito (sua felicidade), que será dito: *Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne*³³.

Portanto, toda constituição fundada no princípio da felicidade, mesmo se *a priori* se pudesse declarar com segurança que o povo preferirá ela a qualquer outra, pode ser *parodiada* no ridículo; e, quando se vira o outro lado da moeda, o da escolha do povo que quer conferir a si um senhor, se pode dizer o mesmo que aquele grego³⁴ dizia sobre o casamento: “seja lá o que você fizer, você se arrependerá disso”.

O senhor Friedrich Nicolai falhou, portanto, com sua interpretação e defesa da alegada questão de outro autor (a saber, de Möser). – Mas, certamente deve se sair melhor, quando o considerarmos ocupado com a sua própria questão.

Segunda carta

Ao senhor Friedrich Nicolai, o editor

A *feitura de livros* não é um ramo de negócios insignificante em uma

comunidade que já progrediu bastante na cultura, e na qual a leitura se tornou uma necessidade quase indispensável e geral. – Esta parte da *indústria* de uma nação obtém, contudo, por isso, ganhos extraordinários, se é conduzida *como uma fábrica*; o que, entretanto, não pode acontecer exceto por intermédio de um **editor** capaz de *julgar* o gosto do público e de *pagar* pela habilidade de cada fabricante que nisso é empregado. – Este, no entanto, para o fomento do seu negócio editorial, não precisa levar em consideração o valor e o conteúdo interior da mercadoria que publica, mas apenas o mercado *no qual*, e a moda do dia *para qual*, são colocados em intensa circulação os eventualmente efêmeros produtos da imprensa tipográfica, que podem encontrar uma rápida saída, embora não duradoura.

Um experiente conhecedor da feitura de livros não vai, enquanto editor, simplesmente esperar que escritores hábeis e sempre dispostos ofereçam-no suas próprias mercadorias para venda; ele idealiza, enquanto diretor de uma fábrica, tanto o assunto quanto a forma que provavelmente – seja

³³Horácio, *Epístolas* [Livro II, Epístola III (Ars Poetica), 3-4] – “De forma a que terminasse em torpe e negro peixe a mulher de bela face” (Tradução de R.M. Rosado Fernandes. Lisboa: Inquérito, 1984, p. 51). Kant também emprega essa citação de Horácio na sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (Cf. VII: 247) (NT)

³⁴O grego a que Kant se refere trata-se, segundo Maier (VIII: 520), do doxógrafo neoplatônico João Estobeu [Johannes Stobaeus, ou Ioannis Stobaei] (*Anthologium*. Libri Duo Posteriores. Recensuit Otto Hense, Vol. II, 520.7). Mas, o mesmo ditado também é atribuído a Sócrates por Diógenes Laértios (*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Livro II, 33 [Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 2008]).

por sua inovação ou mesmo pela graça da sua anedota, com que o público leitor recebe algo para se embasbacar e rir, [437] – encontrará a maior demanda, ou eventualmente apenas a mais rápida aprovação; onde então não se questiona quem ou quantos podem ter trabalhado em um texto dedicado à sátira, mesmo que este talvez não seja muito adequado a isso; e a reprovação de um tal texto, por isso, não recai sobre sua conta (do editor), mas tem de atingir o feitor de livro [*Buchmacher*] contratado³⁵.

Aquele que exerce, na manufatura e no comércio, um ofício público, compatível com a liberdade do povo, é certamente um bom cidadão; seja lá quem quer que possa aborrecer. Pois, o interesse próprio, que não contradiz as leis policiais, não é crime; e o senhor Nicolai, enquanto editor, lucra nesta qualidade ao menos mais seguramente do que na qualidade de autor, porque o que é desprezível na deformidade do seu *Sempronius Gundibert*³⁶ e seus associados arlequins não atinge aquele que põe isso em cena, mas sim aquele que interpreta o papel de bobo.

* * *

Mas então como fica a incômoda questão sobre *teoria e prática*, no que diz respeito à *autoria* do senhor Friedrich Nicolai, que afinal ocasionou a presente crítica, e que também está em estreita conexão com aquela questão? – O caso agora a pouco apresentado da *prudência editorial*, ao contrário daquele do *esmero editorial* (da superioridade da aparência sobre a verdade), pode ser julgado segundo os mesmos princípios empregados na ficção de Möser; com a ressalva de que, em vez de se utilizar a palavra *prática*, que significa um tratamento aberto e honesto de um problema, se emprega a palavra *práticas* (com ênfase na penúltima sílaba), e assim procura tornar infantis e ridículas todas as teorias aos olhos de um homem de negócios; o que então, segundo o princípio “o mundo quer ser enganado, – que seja então enganado!”³⁷ – também não deixará de atingir seu fim.

O que, no entanto, a completa ignorância e incapacidade desses filósofos zombeteiros e imitadores prova claramente, sobre concordar com juízos da razão, é que eles não parecem em absoluto compreender o que realmente

³⁵Maier (VIII: 520) sugere que, neste contexto, Kant pressupõe ou finge pressupor que Nicolai é apenas o editor, e não o autor de *Sempronius Gundibert*. (NT)

³⁶Cf. Nicolai, Christoph Friedrich. *Leben und Meinungen Sempronius Gundibert's eines deutschen Philosophen*. Berlin, 1798. (NT)

³⁷O antigo provérbio alemão “*Die Welt will betrogen sein, so werde sie dann betrogen!*” parece originar-se da expressão latina “*Mundus vult decipi, ergo decipiatur*”. Esta última, todavia, embora muitas vezes atribuída ao escritor romano Petrônio (c.27-66 AD), tem autoria incerta. (NT)

quer dizer conhecimento *a priori* (engenhosamente denominado por eles de conhecimento prévio), enquanto distinto do conhecimento empírico. A *Crítica da razão pura*, na verdade, disse várias vezes e de forma suficientemente clara a eles que são proposições enunciadas com a consciência de sua *necessidade* interna e *universalidade* [438] absoluta (apodítica),³⁸ e não, inversamente, proposições reconhecidas como dependentes da experiência, que em si mesmas não podem ser *assim* ou também *diversamente*; porque, do contrário, falaria a divisão dos juízos segundo aquele engraçado exemplo: “marrom eram as vacas do faraó; mas também de outras cores”³⁹. Mas, ninguém é mais cego do que aquele que não *quer ver*,⁴⁰ e este não querer tem aqui um interesse, a saber, pela estranheza do espetáculo, em que coisas são removidas de seus lugares naturais e representadas como estando sobre suas cabeças, atrair muitos curiosos, a fim de reanimar o mercado mediante uma multidão de espectadores (ao menos, no curto prazo), e assim não deixar adormecer a indústria comercial no negócio literário; o que então também tem a sua utilidade, mesmo que não exatamente uma tencionada, qual seja, a de preparar-se a partir da farsa que por fim enoja, tanto mais seriamente depois, para a meticulosa elaboração das ciências.

³⁸Cf. *Crítica da razão pura*, A XV, A1-2, B3, A24, A25/B41, A47/B64, A91/B123-124, A196/B241. (NT)

³⁹Cf. *Genesis* 30, 32; 41, 3. (NT)

⁴⁰“Quem é mais cego do que aquele que não quer ver?” (Cf. Andrew Boorde, *Breviário da saúde*, 1547). (NT)