





**PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília**  
Universidade de Brasília – UnB; Campus Universitário Darcy Ribeiro  
Instituto de Ciências Humanas; Departamento de Filosofia  
ICC Ala Norte, Bloco B, Subsolo, Módulo 24

ISSN: 2238-7692

E-mail: [polemosunb@gmail.com](mailto:polemosunb@gmail.com)

Website: <http://periodicos.unb.br/index.php/polemos>

A *Pólemos* é uma publicação semestral digital do corpo discente do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

Os textos publicados na revista são de inteira responsabilidade de seus autores e suas autoras. Permite-se a reprodução desde que citada a fonte.

Está indexada e preservada em *Anpof*, *Cariniana*, *Citefactor*, *Diadorim*, *Google Scholar*, *Latindex* e *REDIB*.

*Pólemos* is a digital semi-annual of the student body of the Department of Philosophy of the University of Brasilia.

The texts published in this Journal are of entirely responsibility of the author.

The reproduction is permitted since mentioned the source.

It is indexed and preserved in *Anpof*, *Cariniana*, *Citefactor*, *Diadorim*, *Google Scholar*, *Latindex* e *REDIB*.

#### **Dados para citação / catalogação**

Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia / Universidade de Brasília. – vol. 09, n. 18 (2020). – Brasília, DF.

Semestral (julho – dezembro)

ISSN: 2238-7692

Disponível na Internet: <http://periodicos.unb.br/index.php/polemos>

1. Periódico. 2. Filosofia 3. Universidade de Brasília 4. Instituto de Ciências Humanas. 5. Departamento de Filosofia

**Universidade de Brasília**

University of Brasília

Reitora: Márcia Abrahão

Vice-reitor: Enrique Huelva

**Instituto de Ciências Humanas**

Institute of Humanities

Neuma Brilhante Rodrigues

Herivelto Pereira de Souza

**Departamento de Filosofia**

Department of Philosophy

André Leclerc

Agnaldo Cuoco Portugal

**Comissão Editorial e Executiva**

Editorial and Executive Committee

**Editora-Chefe Responsável**

Editor-in-Chief

Priscila Rossinetti Rufinoni

**Editoras Associadas**

Associated Editors

Aline Matos da Rocha

Antonio Carlos de Oliveira Aguiar Neto

Gregory Wagner Nunes Carneiro

Lucian Rodrigues de Freitas

Vinicius Servidio de Carvalho

**Comitê Editorial**

Editorial Committee

**Capa**

Cover Photo

Piti

**Preparação de originais e Diagramação**

Preparation of the originals and

Diagramation

Jade Oliveira Chaia

**Revisão de Língua Portuguesa**

Revision of Portuguese

Yuri Lavor

**Revisão de Língua Estrangeira**

Revision of Foreign Language

Sally Barcelos Melo



**Conselho Editorial****Editorial Board**

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB)	Gabriele Cornelli (UnB)
Alex Sandro Calheiros de Moura (UnB)	Gilberto Tedeia (UnB)
Alexandre Hahn (UnB)	Helena Esser dos Reis (UFG)
André Leclerc (UnB)	Herivelto Pereira de Souza (UnB)
André Luis Muniz Garcia (UnB)	Joelma Marques de Carvalho (UFC)
Andrea Cachel (UEL)	Luiz Fernando Barrére Martin (UFABC)
Bruno Costa Simões (UnB)	Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Claudio Araújo Reis (UnB)	Márcio Gimenes de Paula (UnB)
Cristiano Bonneau (UFPB)	Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Daniel Rodrigues Ramos (UFRB)	Maurício Rebelo Martins (UFPB)
Erick Calheiros de Lima (UnB)	Philippe Lacour (UnB)
Ericka Marie Itokazu (UnB)	Priscila Rossinetti Rufinoni (UnB)
Fabio Caprio Leite de Castro (PUC/RS)	Rodolfo Lopes (UnB)
Fabio Mascarenhas Nolasco (UnB)	Samir Bezerra Gorsky (UFRN)
Filipe Ceppas de Carvalho e Faria (UFRJ)	Samuel Simon (UnB)

---

**Pareceristas *ad hoc*****Evaluators *ad hoc***

Alan David dos Santos Tórma (UnB)	Jose Carlos Rodrigues (UnB)
Aline Matos da Rocha (UnB)	Lennon Noletto (UMINHO)
Ana Carolina Magalhães Gonzaga (UnB)	Leonardo Barbosa Rossato (UnB)
Bergkamp Pereira Magalhães (UFG)	Luiza Simões Pacheco (UNI-BONN)
Bruno do Carmo Silva (UFJF)	Michael Peterson Olano Morgantti (CNPq)
Carolina Damas Cardoso (UnB)	Otávio Souza e Rocha Dias Maciel (UnB)
Davi Maranhão de Conti (UFG)	Rainri Back (UnB)
Giovanni Zanotti (UnB)	Rebecca Reseck (UnB)
Guilherme Freitas de Leal (UFG)	Rogério Santos dos Prazeres (UFG)
Indi Nara Fernandes (UnB)	Sally Barcelos Melo (UnB)
João Renato Amorim Feitosa (UnB)	Vital Francisco Alves (UnB)
Jefferson Martins Cassiano (UnB)	



**SUMÁRIO**

EDITORIAL..... 10

**ARTIGOS**

PERSPECTIVA TRÁGICA NA *ÉTICA* DE ARISTÓTELES ..... 12

*Lucas Romanowski Barbosa*

DEMOCRACIA (IM)POSSÍVEL: contribuições de Jean-Jacques Rousseau ..... 31

*João Aparecido Gonçalves Pereira*

*Ronan da Silva Parreira Gaia*

OS JUÍZOS SINTÉTICOS *A PRIORI* NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* DE KANT: conhecimentos e implicações metafísicas ..... 48

*Arthur Henrique Soares dos Santos*

A FORMAÇÃO E O FUNDAMENTO DA EPISTEMOLOGIA DE SCHOPENHAUER E SUA LEITURA DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* DE KANT ..... 71

*Antonio Alves Pereira Junior*

A REINTERPRETAÇÃO DAS CATEGORIAS TRANSCENDENTAIS NA *DOCTRINA DA CIÊNCIA* DE FICHTE ..... 101

*Arthur Brito Neves*

O CONSEQUENCIALISMO KANTIANO DE DAVID CUMMISKEY NA FÓRMULA DA LEI UNIVERSAL: uma análise das divergências epistemológicas entre a ética consequencialista e a ética kantiana ..... 125

*Tales Yamamoto*

A LOUCURA NO PERCUSO DA DÚVIDA CARTESIANA E A OBJEÇÃO FOUCAULTIANA..... 152

*Kellen Raquel Ramiro Xavier Araújo*

A LINGUAGEM EM *AS PALAVRAS E AS COISAS*: conjugações entre Foucault e Nietzsche ..... 172

*Laise Franciele Souza Silva*

NO UMBRAL DA DIALÉTICA: Bergson e o espectro da negatividade .....	192
<i>Gabriel Ferri Bichir</i>	
BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY: a fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico .....	215
<i>Lucas Joaquim da Motta</i>	
ENTRE CLAUDE LEFORT E MERLEAU-PONTY: a experiência proletária e sua espessura temporal.....	242
<i>Elizete Waughan da Silva</i>	
DELEUZE E A TERCEIRA CRÍTICA .....	270
<i>Ádamo Bouças da Veiga</i>	
TEORIAS DA VERDADE COMO CORRESPONDÊNCIA.....	293
<i>Matheus Colares do Nascimento</i>	
THE INFLUENCE OF LINGUISTIC PHILOSOPHY ON ANALYTICAL JURISPRUDENCE THROUGH THE PERSPECTIVE OF H. L. A. HART.....	315
<i>Luana Sion Li</i>	
ĀTMAN E BRAHMAN: FUNDAMENTOS DA REALIDADE.....	331
<i>Danillo Camelo César</i>	

**ENSAIOS**

HEGEL UM LIBERAL? O conceito de propriedade hegeliano como pedra fundamental do seu liberalismo .....	348
<i>Henor Luiz dos Reis Hoffmann</i>	
REFLEXIVIDADE ENTRE A CONSCIÊNCIA DE SI E AS RELAÇÕES INTERSUBJETIVAS COMO EIXO CENTRAL PARA A COMPREENSÃO DO SER-HUMANO: uma análise a partir da dialética do reconhecimento de Hegel .....	363
<i>Leonardo Correia Bastos</i>	
AS CATEGORIAS ONTOLÓGICAS NÃO SUBSTANCIALISTAS E A TEORIA DE LORENZ PUNTEL .....	376
<i>Simão José da Silva Junior</i>	
<i>Ângelo Fernando Carvalho</i>	
QUÃO ÚTIL É O CONHECIMENTO INÚTIL? Considerações filosóficas e históricas sobre a importância social de atividades epistêmicas .....	391
<i>Ian Salles Botti</i>	



**TRADUÇÕES**

SOBRE O SENTIDO DO TATO ..... 417

*Hugo Ramos Xavier Régis*

QUEM É O CULPADO PELAS INICIATIVAS ANTIFRANCESAS? ..... 433

*Jade Oliveira Chaia; Michelly Alves Teixeira; Philippe Lacour*



**SUMARY**

EDITORIAL..... 10

**ARTICLES**

TRAGIC PERSPECTIVE IN THE ARISTOTLE’S ETHICS ..... 12

*Lucas Romanowski Barbosa*

(IM)POSSIBLE DEMOCRACY: contributions of Jean-Jacques Rousseau..... 31

*João Aparecido Gonçalves Pereira*

*Ronan da Silva Parreira Gaia*

THE SYNTHETIC *A PRIORI* JUDGEMENTS IN THE KANT’S *CRITIQUE OF PURE REASON*: knowledge and metaphysical implications ..... 48

*Arthur Henrique Soares dos Santos*

THE FORMATION AND THE FOUNDATION OF SCHOPENHAUER'S EPISTEMOLOGY AND ITS READING OF THE *CRITIQUE OF PURE REASON* OF KANT'S ..... 71

*Antonio Alves Pereira Junior*

THE REINTERPRETATION OF THE *TRANSCENDENTAL CATEGORIES* IN FICHTE’S *DOCTRINE OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE*..... 101

*Arthur Brito Neves*

THE KANTIAN CONSEQUENTIALISM OF DAVID CUMMISKEY IN THE FORMULA OF UNIVERSAL LAW: an analysis of the epistemological differences between consequentialist ethics and Kantian ethics ..... 125

*Tales Yamamoto*

MADNESS ON THE ROUTE OF CARTESIAN DOUBT AND THE FOUCAULTIAN OBJECTION ..... 152

*Kellen Raquel Araújo Ramiro Xavier Araújo*

EL LENGUAJE EN *LAS PALABRAS Y LAS COSAS*: conjugaciones entre Foucault y Nietzsche ..... 172

*Laise Franciele Souza Silva*



IN THE THRESHOLD OF DIALECTICS: Bergson and the spectre of negativity .....	192
<i>Gabriel Ferri Bichir</i>	
BEAUVOIR INTERPRETER BY MERLEAU-PONTY: the <i>Phenomenology of perception</i> and the progress of the phenomenological method .....	215
<i>Lucas Joaquim da Motta</i>	
ENTRE CLAUDE LEFORT ET MERLEAU-PONTY: l'expérience prolétarienne et son épaisseur temporelle .....	242
<i>Elizete Waughan da Silva</i>	
DELEUZE AND THE THIRD CRITIQUE .....	270
<i>Ádamo Bouças da Veiga</i>	
THE CORRESPONDENCE THEORIES OF TRUTH .....	293
<i>Matheus Colares do Nascimento</i>	
THE INFLUENCE OF LINGUISTIC PHILOSOPHY ON ANALYTICAL JURISPRUDENCE THROUGH THE PERSPECTIVE OF H. L. A. HART .....	315
<i>Luana Sion Li</i>	
ĀTMAN E BRAHMAN: FUNDAMENTALS OF REALITY .....	331
<i>Danillo Camelo César</i>	
 <b>ESSAYS</b> 	
HEGEL A LIBERAL? the concept of Hegelian property as the cornerstone of his liberalism .....	348
<i>Henor Luiz dos Reis Hoffman</i>	
REFLEXIVITY BETWEEN SELF CONSCIOUSNESS AND INTERSUBJECTIVE RELATIONS AS A CENTRAL AXIS FOR UNDERSTANDING HUMAN BEING: an analysis from Hegel's dialectics of recognition .....	363
<i>Leonardo Correia Bastos</i>	
NON-SUBSTANTIATING ONTOLOGICAL CATEGORIES AND THE THEORY OF LORENZ PUNTEL .....	376
<i>Simão José da Silva Junior</i>	
<i>Ângelo Fernando Carvalho</i>	
HOW USEFUL IS USELESS KNOWLEDGE? philosophical and historical considerations on the social importance of epistemic activities .....	391
<i>Ian Salles Botti</i>	



**TRANSLATIONS**

ZUM SINN DES GEFÜHLS ..... 417  
*Hugo Ramos Xavier Régis*

QUI EST CUPABLE DE MENÉES ANTIFRANÇAISES ? ..... 433  
*Jade Oliveira Chaia; Michelly Alves Teixeira; Philippe Lacour*



## EDITORIAL

*O ciclone e os ciclos*

Este número da *Pólemos* nos pega em pleno ciclone: pandemia, desmandos políticos que incidem na nossa vida social e acadêmica, mudanças significativas na estrutura do ensino médio, mudanças no nosso cotidiano. Estamos no meio de um mundo doente, instável e imprevisível, que pode demover de suas bases tudo que construímos ao longo dos anos. No meio do redemoinho, entretanto, é que aprendemos a importância das boas constâncias, da continuidade viva, dos ciclos. Esta publicação, com sua insistência longeva, vem nos lembrar de que houve e haverá vontade de construir, de dar forma, de perseverar, sem se tornar, por isso, coisa rígida; ao contrário, buscando ser o mais aberta e plural possível.

Com esse espírito, a revista traz a público suas seções de artigos, ensaios e traduções, mostrando o que se produz nas graduações em Filosofia pelo Brasil. Várias contribuições vêm de nossos colegas pesquisadores do Centro-Oeste, tais como o texto de *Lucas Romanowski Barbosa*, estudante da UFG, sobre o trágico e a ética em Aristóteles; uma reflexão sobre Fichte, de *Arthur Brito Neves*, da UFG; o artigo de *João Aparecido Gonçalves Pereira*, da UFG, em parceria com o estudante da Universidade de São Paulo, *Ronan da Silva Parreira Gaia*, versando sobre as origens da democracia moderna em Rousseau; além do artigo sobre a loucura cartesiana à luz de Foucault, de Kellen Raquel Ramiro Xavier Araújo, também da UFG. Ainda sobre Foucault, mas voltado a sua reflexão acerca da linguagem, podemos ler o texto de *Laise Franciele Souza Silva*, da UFSC. A revista permite uma conversa entre vários artigos sobre temas correlatos, tais como aqueles que versam em torno de temas kantianos e suas leituras: da Terceira Crítica, com *Arthur Henrique Soares dos Santos* (UFPA) e *Ádamo Bouças da Veiga* (PUC/RIO), passando pelo legado epistemológico de Kant, no artigo de *Antonio Alves Pereira Junior* (UNINTER), às relações da teoria prática kantiana, com *Tales Yamamoto* (UFSC). Todos os artigos, é preciso frisar, expandem o legado kantiano ao confrontá-lo com autores como Deleuze, Schopenhauer e David Cummiskey. Outros textos que estabelecem paralelos internos são aqueles que demonstram o profundo interesse de nossos estudantes pela fenomenologia em sua vertente francesa mais politizada, a partir de autores como Merleau-Ponty, Claude Lefort e Simone de Beauvoir. São as contribuições de *Lucas Joaquim da Motta* (UFSCAR) e *Elizete Waughan da Silva* (USP). Outro autor contemporâneo como Henri Bergson é tratado por *Gabriel Ferri Bichir* (USP), demonstrando como nossa filosofia na graduação vem se abrindo a novos horizontes. Somam-se a essas



reflexões vários artigos voltados à perspectiva da filosofia da linguagem e às questões sobre o estatuto da verdade na filosofia contemporânea, como os de *Matheus Colares do Nascimento* (UFSC), *Luana Sion Li* (USP) e *Danillo Camelo César* (UnB). A abrangência de Estados, instituições, bem como de temas, interlocuções e tradições, só mostra o quanto a revista alcançou em pluralidade nos seus anos de existência.

Na seção ensaios, recebemos várias contribuições que versam sobre Hegel, como o texto de *Henor Hoffmann* (UNISINOS) e o de *Leonardo Correia Bastos* (UnB). Contemplando a mesma pluralidade dos artigos, também os textos de forma ensaística se voltam a tradições várias, contemplando autores como Lorenz Puntel, por *Simão José da Silva Junior* (UFSC) e *Ângelo Fernando Carvalho*, e questões epistemológicas como as de *Ian Salles Botti* (UFSC).

Como já é tradição na nossa revista, trazemos a público o trabalho de tradução dos vários grupos de pesquisa da UnB. Neste número damos a público *Sobre o sentido do tato*, apontamentos de 1769 de Johann Gottfried von Herder, na versão para o português de *Hugo Ramos Xavier Régis* (UnB), e novamente recebemos contribuições do grupo *TraduXio*, com *Quem é o culpado pelas iniciativas antifrancesas?*, de Simone Weil, traduzido do francês por *Jade Oliveira Chaia* (UnB), *Michelly Alves Teixeira* (UnB) e pelo docente *Philippe Lacour* (UnB).

A nossa capa, como também já se tornou tradição, é contribuição de estudantes. Desta feita demos espaço para *Raiany Carvalho dos Anjos*, aluna de Artes Visuais da UnB. O nanquim *Ciclos e ciclones* retoma a referência surrealista de filósofos como Georges Bataille para entender os nossos dias. As linhas precisas do traço a nanquim delineiam a imprecisão de figuras híbridas, cujas extremidades se fundem a arabescos nos quais o orgânico e o mecânico se intercambiam: semivigília sem sonhos de um mundo em que a civilização técnica deforma a natureza.

*Priscila Rossinetti Ruffinoni*

*Editora Chefe Responsável*



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30494>

Artigo recebido em: 02/04/2020  
Artigo aprovado em: 23/05/2020  
Artigo publicado em: 31/08/2020

## PERSPECTIVA TRÁGICA NA ÉTICA DE ARISTÓTELES

### TRAGIC PERSPECTIVE IN ARISTOTLE'S ETHICS

Lucas Romanowski Barbosa<sup>1</sup>  
([lucas\\_romanowski@hotmail.com](mailto:lucas_romanowski@hotmail.com))

#### RESUMO

Em sua ética, Aristóteles considera alguns pontos que nos possibilitam dizer que há uma perspectiva trágica. Sob essa premissa conduziremos nosso trabalho. O principal foco será destacar os aspectos relativos à fortuna, ou seja, aqueles que os homens não podem controlar e sem os quais sequer poderiam viver, isto é, a contingência: ser bem-nascido, ter boa família e amigos, viver num ambiente onde poucas batalhas sejam travadas e os desastres naturais raramente aconteçam. Todo o contexto externo ao indivíduo pode vir a ser uma tragédia para com sua aptidão natural que busca um bem comum – chamado por Aristóteles de *eudaimonia*. A consideração desses elementos nas relações humanas constitui um aspecto trágico dentro da ética.

**Palavras-chave:** Trágico. Contingência. Externo. Eudaimonia. Fortuna.

#### ABSTRACT

In his ethics, Aristotle considers some points which enable us to say that there is a tragic perspective. We will conduct our work under this premise. The main focus will be the aspects related to fortune, in other words, those that men cannot control and without which they could not even live, that is, contingency: being well-born, having a good family and good friends, living in an environment where few battles are fought and natural disasters rarely happen. The entire context external to the individual can become a tragedy for their natural aptitude that seeks a common good – called by Aristotle *eudaimonia*. The consideration of these elements in human relations is a tragic aspect within ethics.

**Keywords:** Tragic. Contingency. External. Eudaimonia. Fortune.

## 1 INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende explorar um ponto um tanto quanto peculiar na ética aristotélica, a saber, a relevância dos aspectos externos ao indivíduo na teoria da ação. Sobre

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1089973881260075>.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9375-616X>.



esses aspectos externos, apresentaremos alguns conceitos que nos permitirão abordar uma perspectiva trágica. Mas seria possível defender uma reflexão trágica acerca da ética aristotélica? Tentaremos demonstrar algumas nuances que poderão nos permitir essa afirmação; para tal desdobramento, debruçar-nos-emos sobretudo sobre a *Ética a Nicômaco*, buscando nos vários assuntos ali abordados trechos que possibilitarão a defesa de nossa premissa.

Por que, então, falamos em uma perspectiva trágica num escrito sobre ética? O que significa dizer que há uma consideração da tragédia? Justamente, quando falamos dos aspectos externos ao indivíduo, não podemos deixar de lado a questão da contingência, pois as coisas externas a nós estão, quase sempre, fora de nosso controle. Usamos o termo “tragédia” porque o elemento da contingência pode levar a fins trágicos, como acontece nas próprias obras de tragédia da Grécia Antiga. Apesar de percebemos uma desmedida na ação individual dos personagens, ou seja, uma ultrapassagem em relação ao que se pode controlar, é a contingência que se mostra como obstáculo: é como se o homem não conhecesse seus limites enquanto homem e tentasse, por exemplo, atuar como deus<sup>2</sup> – ou seja, atuar como se pudesse controlar a contingência externa ao indivíduo. Uma ação que pretende mais do que pode acaba por culminar nos desfechos trágicos.

13

Portanto, a desmedida é causada pela ignorância acerca das várias coisas que podem estar englobadas pela contingência e que são, para nós, desconhecidas: temos uma disposição passiva em relação à natureza, ou seja, somos afetados pelos diversos eventos, sejam eles naturais, sociais ou políticos (ou divinos, como se acreditava). Partindo dessas considerações, podemos chegar à conclusão de que, enquanto agentes, somos parcialmente dependentes do que é externo a nós: desse modo, não basta que apenas as disposições individuais de cada pessoa floresçam para que ela possa agir de uma forma ou de outra, pois, se não estiverem disponíveis condições externas adequadas, em pouquíssimas coisas poderá lhe ajudar sua disposição pessoal. Exemplificando, de modo a clarear tais considerações, imaginemos uma situação hipotética: um garoto nasce com disposições particulares saudáveis, mas é herdeiro de uma família pobre. Certo dia, um colega da escola lhe empresta um instrumento musical; esse garoto se encanta com o instrumento e logo se notam a afinidade e a boa sonoridade harmônica que o garoto consegue soar. Entretanto, quando o colega, dono do instrumento, vai embora, ele não consegue exercer aquilo que aprendeu e sabe tão bem, pois lhe faltam recursos para comprar tal instrumento. O intuito do exemplo é elucidar que acontecimentos externos ao agente podem tanto favorecer quanto desfavorecer – e também possibilitar ou não a maneira como

---

<sup>2</sup> “O homem, é certo, imita a Deus, sem, todavia, poder atingi-lo.” (AUBENQUE, 2008, p. 135)



cada pessoa seguirá ou agirá, e pode ser que os rumos sejam trágicos. Pode ocorrer também o contrário, e assim alguém consiga algo a mais na vida (como bens, família, amigos, honrarias etc.) por conta de fatores externos, mas esse seria um ser passivo perante a vida. Essa é a vertente que estará presente em todo o decorrer deste artigo, a saber, a contingência na qual está envolvida a ação humana.

A perspectiva que adotaremos está em concordância, aparentemente, com a mesma ideia indicada por Nussbaum. Logo no início de sua obra *A fragilidade da bondade* nos é apresentada uma passagem do poeta Píndaro<sup>3</sup>, o qual compara a excelência<sup>4</sup> humana a uma planta. Esse exemplo, tal como é também exposto pela autora, ajuda-nos muito a nos situar em nosso problema. Diz Nussbaum:

Uma videira deve ser de boa linhagem para crescer bem. E, mesmo que tenha uma boa herança, precisa de um clima favorável (orvalho e chuva suaves, ausência de geadas repentinas e de ventos fortes), bem como o cuidado de donos preocupados e inteligentes, para sua contínua saúde e plena perfeição. O mesmo, sugere o poeta, se dá conosco. Nós precisamos nascer com capacidades adequadas, viver em condições naturais e sociais favoráveis, permanecer livres de catástrofes abruptas, desenvolver associações positivas com outros seres humanos. (NUSSBAUM, 2009, p. 1)

14

Assim, pode até ser que alguém cresça numa família com riquezas monetárias, mas há toda uma série de contingências que precisam ser adequadas para que esse alguém consiga desfrutar de sua disposição particular. Imaginando o exemplo da planta, precisamos não só de solo fértil, ou seja, nascer num ambiente favorável, mas também precisamos de um cuidado externo, ou melhor, de condições também externas que favoreçam a disposição individual. Fazendo, ao que parece, uma transposição da citação acima sobre a planta, a autora nos diz agora sobre o indivíduo que age:

Que sou um indivíduo que age, mas também uma planta; que muito do que não fiz contribui para fazer com que eu seja tudo aquilo pelo qual eu deva ser louvado ou culpado; que devo constantemente escolher entre bens concorrentes e aparentemente incomensuráveis e que as circunstâncias podem forçar-me a uma posição na qual não posso evitar ser falso com respeito a alguma coisa ou fazer algum mal; que um evento que simplesmente acontece a mim pode, sem meu consentimento, alterar minha vida; que é igualmente problemático confiar seu bem a amigos, amantes ou ao país e tentar ter uma boa vida sem eles – tudo isso considero não apenas como o material da tragédia, mas como fatos cotidianos da razão prática vivida. (NUSSBAUM, 2009, p. 5)

<sup>3</sup> Poeta grego que viveu por volta de 517-437 a.C.

<sup>4</sup> Utilizaremos *excelência* no lugar de *virtude* para indicar *arete*.



Pode ser que um indivíduo tenha de agir de forma totalmente contrária à sua disposição particular por conta de variações externas a ele. Mas até que ponto as contingências externas (ou a fortuna, como nos diz Nussbaum) atuam sobre indivíduos que estão aptos para agir? O que nos apresenta Aristóteles sobre essa questão? Nosso trabalho então se dará na tentativa de explorar as citações de Aristóteles sobre as condições externas (ou a contingência que está presente no mundo) e a partir daí sustentar uma perspectiva trágica de sua teoria.

Para prosseguir, então, atentaremos para pontos que dividirão nosso trabalho em três partes: (I) destacaremos os princípios básicos da ética aristotélica, explicando rapidamente os conceitos que são caros a nosso tema; depois (II) apresentaremos as considerações de Aristóteles sobre a atividade humana, a relação com a própria contingência e as ações voluntárias; e, por fim, (III) caminharemos para uma conclusão sobre a perspectiva trágica da ética aristotélica. Com esses três pontos pensamos conseguir desencadear de forma clara nossa proposta.

## 2 BREVE COMENTÁRIO SOBRE A ÉTICA ARISTOTÉLICA

15

Aristóteles inicia sua *Ética a Nicômaco* dizendo que tudo tende a um fim ou a um bem. Assim, “toda arte [*tékhnē*] e toda indagação [*méthodos*], assim como toda ação [*práxis*] e todo propósito [*proáiresis*], visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam” (ÉTICA A NICÔMACO, 1094a). Assim, a finalidade de um tocador de flauta é tocar a flauta, e a de um bom tocador de flauta é tocá-la bem; a finalidade de um construtor de casas é a casa terminada, construída; a finalidade da estratégia é a vitória, e assim por diante<sup>5</sup>. Há diferentes tipos de atividade, pois há aquelas que produzem algo para além da atividade mesma e aquelas que encontram seu fim na própria atividade (do primeiro tipo é o caso do construtor de casas, pois a atividade de construir uma casa tem como fim não a atividade de construir, mas o produto da construção; do segundo, por exemplo, é o caso do tocador de flautas, pois sua atividade de tocar flauta tem como finalidade a própria ação de tocá-la). Há alguns bens que são subordinados a outros, pois seu fim imediato serve a outro fim maior: o exemplo que Aristóteles nos dá é a produção de equipamentos para montaria nos cavalos – assim, certa atividade que produziria um pequeno equipamento teria como

---

<sup>5</sup> *Ética a Nicômaco* I §1.



fim o equipamento já produzido, mas esse equipamento serve para a montaria, que servirá, em caso de guerra, para a estratégia a qual tem como fim a vitória<sup>6</sup>. Percebemos, então, que há bens que tendem a bens maiores. Com efeito, a pergunta de fundo na ética aristotélica é: existe algum bem ao qual todos os outros bens tendem – um bem último depois do qual não se buscaria mais coisa alguma? Caso a resposta seja sim, esse bem seria o *bem supremo*, o qual deveria sempre ser buscado.

Com a finalidade de buscar a possibilidade da existência de tal bem, Aristóteles percebe que, se há um bem assim, há também uma ciência da qual esse bem é o fim (da mesma forma que a saúde é o fim da medicina); com efeito, a ciência desse bem supremo deverá ser superior às outras ciências, pois seu fim é superior aos demais fins. Que ciência, então, poderia se ocupar de um *bem supremo*? Que espécie de ciência seria superior às demais? O filósofo no diz que é a *ciência política*, pois esta parece englobar todas as demais ciências, oferecendo-lhes regras, autorizando quem pode ou não exercer certas atividades – como a medicina. Sendo assim, se existe um bem supremo, a ciência que tem por finalidade esse bem é a ciência política<sup>7</sup>.

Depois de identificar a ciência que tem como finalidade o maior dos bens, a investigação segue-se a fim de descobrir qual é esse bem último. A estratégia que o filósofo utiliza, antes de chegar à confirmação sobre qual seja esse bem, é a de levar em conta também o que diz o senso comum, ou seja, a opinião comum do vulgo. Ao assim continuar, diz o Estagirita:

[...] diante do fato de todo conhecimento e todo propósito visarem a algum bem, falemos daquilo que consideramos a finalidade da ciência política, e do mais alto de todos os bens a que pode levar a ação. Em palavras, o acordo quanto a este ponto é quase geral; tanto a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas dizem que este bem supremo é a felicidade [*eudaimonia*], e consideram que viver bem e ir bem equivale a ser feliz. (ÉTICA A NICÔMACO, 1095a)

Tanto o senso comum quanto alguns estudiosos dizem que esse bem é a *eudaimonia*<sup>8</sup>. E, após um pouco se refletir sobre o que cada parte diz, ou seja, tanto os indivíduos do vulgo quanto os estudiosos sábios, chega-se à conclusão de que uma pessoa só pode ser considerada portadora da *eudaimonia* se pratica uma atividade em conformidade com sua excelência. A excelência, por sua vez, diz respeito à disposição individual (dessa maneira, uma pessoa consegue tocar bem uma flauta, mas não constrói uma casa com a mesma facilidade e/ou

<sup>6</sup> *Ética a Nicômaco* I §1.

<sup>7</sup> *Ética a Nicômaco* I §2.

<sup>8</sup> Com exceção das citações diretas, evitaremos traduzir o termo *eudaimonia*, que comumente se traduz por *felicidade*.



habilidade, e vice-versa). Assim, “a felicidade [*eudaimonia*] é a atividade conforme à excelência”, e “a vida de atividade conforme à excelência é agradável em si”<sup>9</sup>, pois as pessoas conseguem satisfazer a si mesmas quando agem de acordo com suas inclinações. Certa fruição de uma atividade conforme a inclinação, para cada pessoa, certamente a tornará portadora da *eudaimonia*. É interessante destacar que não há uma atividade única que levaria toda e qualquer pessoa que a praticasse a um estado de *eudaimonia*; há de se buscar esse estado de acordo com a particularidade própria de cada um: para uns será tocar um instrumento musical, para outros será construir uma casa. Além dessas disposições, também há aquelas que chamamos de moral, as quais acontecem na relação social, ou seja, entre os indivíduos. Então, sentir-se-ão em um estado de *eudaimonia* aqueles que agirem bem, ou seja, aqueles que não buscam vantagens sobre os outros, que não são sozinhos, que possuem família e que são justos e honestos.

Chegamos aqui ao momento crucial que nos encaminhará a nosso tema definitivamente. Os conceitos e exemplos que até agora mostramos, como também as citações que fizemos, foram todos para que pudéssemos abrir caminho para a discussão seguinte. Os demais conceitos que também são importantes na ética aristotélica de modo geral não serão tratados em detalhes aqui<sup>10</sup>. Dissemos até agora que Aristóteles busca uma finalidade ou um bem que seja último, ou seja, a que toda ação e atividade visam em último caso; esse bem é a *eudaimonia*, que por sua vez é definida como *atividade conforme à excelência*, uma espécie de contentamento enquanto se está em atividade conforme a própria inclinação. A pergunta a se fazer agora é: até que ponto uma pessoa que se observa em estado de *eudaimonia* está sujeita às intempéries do mundo externo a ela? Pode o exterior modelar ou transformar o caráter (ou a disposição) de alguém, de modo que o estado de *eudaimonia* seja aniquilado?

A resposta que Aristóteles nos apresenta é a seguinte: aquele que age conforme a excelência deve permanecer nesse estado por longo tempo, e raras serão as vezes em que as vicissitudes da fortuna o levarão para um caminho oposto; ou seja, uma pessoa que sempre vive conforme sua excelência conseguirá suportar mais os eventos que a contingência da vida apresenta. Apenas em caso de grande tragédia uma pessoa em estado de *eudaimonia* poderia sentir-se afetada negativamente e assim ter esse estado alterado. No entanto, as costumeiras e pequenas nocividades que ocorrem durante a vida são suportadas bravamente por aquele que vive e age conforme a excelência:

---

<sup>9</sup> *Ética a Nicômaco* I §8.

<sup>10</sup> Conceitos consagrados, como *meio-termo*, *justiça*, *prazer* e outros, não estarão em nosso foco.



Muitos eventos são frutos do acaso, e diferem por sua grandeza ou insignificância; embora a boa sorte ou o infortúnio em pequena escala não mudem evidentemente o curso completo da vida, grandes e frequentes sucessos tornam a vida mais feliz, pois eles, por sua própria natureza, realçam a beleza da vida e também podem ser usados nobremente e de conformidade com a excelência; grandes e frequentes revezes, ao contrário, aniquilam e frustram a felicidade [*eudaimonia*], seja pelos sofrimentos que causam, seja por constituírem óbices a muitas atividades. Isto não obstante, mesmo na adversidade a galhardia resplandece, quando alguém sofre grandes e frequentes infortúnios com resignação, não por insensibilidade, mas nobreza e grandeza de alma. [...] Sendo assim, o homem feliz nunca poderá tornar-se desgraçado, embora nunca possa vir a ser feliz o homem que enfrentar os infortúnios de um Príamo. Tampouco sua sorte será inconstante e contrastante, pois nem ele será deslocado de sua felicidade facilmente ou por infortúnios corriqueiros, mas somente por grandes e frequentes desventuras, nem se recuperará de tais infortúnios e se tornará novamente feliz em pouco tempo, mas somente – se isto acontecer – após um longo lapso de tempo, durante o qual ele tiver tido oportunidade de obter muitos e belos sucessos. (ÉTICA A NICÔMACO, 1100b-1101a)

18 Com essa citação, conseguimos responder às perguntas que fizemos acima. Uma pessoa no estado de *eudaimonia* também é afetada pelas possíveis tragédias do acaso, mas, como vimos, apenas grandes ocorrências poderão alterar seu estado ou os rumos de sua vida. Aristóteles cita o caso de Príamo<sup>11</sup>, o qual sofre algumas desgraças em sua vida, e que é “privado pela guerra da família, dos filhos, dos amigos, de poder, de recursos, da liberdade.” (NUSSBAUM, 2009, p. 286). Nesse exemplo sobre Príamo, Aristóteles parece conceber que o rei de Troia não mais conseguiria um estado de *eudaimonia*, pois a fortuna lhe tirou praticamente tudo pelo qual vale a pena viver, num momento em que já estava com idade avançada. Podemos dizer que, sim, sua *eudaimonia* foi aniquilada.

Descreveremos, agora, uma excelência moral que já nos possibilitará uma percepção trágica com a qual seguiremos para a conclusão desta primeira parte. No livro IV da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nos apresenta algumas das várias excelências morais, ou seja, excelências nas relações entre os homens (disposições do agir bem). É importante destacar uma dessas excelências morais, a saber, a *magnificência*, pois, quando o filósofo discute acerca dela, descreve alguns pontos que parecem agregar a nossa discussão, principalmente na relação entre indivíduo e meio externo. Assim, “a magnificência [...] é uma forma de excelência moral relacionada com a riqueza”, e “os gastos de uma pessoa magnificente são grandes e adequados.

---

<sup>11</sup>“Príamo: o filho mais novo de Laomedonte. Rei de Troia durante a guerra, mas já bastante idoso. Pai de Páris, que rapta Helena, e Heitor, o maior herói dos troianos, e também de muitos outros guerreiros valorosos.” Esse pequeno verbete sobre Príamo, do qual citamos só uma parte, encontra-se numa tradução para o português da *Iliada* editada pela Editora Nova Fronteira, tradução de Carlos Alberto Nunes.



[...] A pessoa magnificente gastará também tais importâncias tendo em vista a nobreza da ação”<sup>12</sup>.

Ao que nos parece, então, a magnificência é caracterizada pela capacidade de saber gastar bem uma quantidade alta de riquezas (dinheiro) tendo em vista ações nobilitantes; por exemplo, investir num grande evento para o deleite da comunidade ou construir um local que atenda a necessidades de seus semelhantes etc. Surge-nos a pergunta, enfim: qualquer pessoa pode se dizer magnificente? Essa excelência moral, tal como é colocada por Aristóteles, necessita de uma disposição individual, pois não basta possuir apenas a riqueza e gastá-la tendo em vista algum benefício particular, por exemplo. É preciso que ter uma inclinação para a grandiosidade que a ação proporciona quando se investe grande riqueza. Mas, para além da disposição particular, é preciso possuir riquezas. Depende apenas do indivíduo a posse de riquezas? Ou melhor, está em poder de cada pessoa escolher ser rico ou não? Esse é o ponto que nos interessa aqui.

Não são todas as pessoas que podem ser magnificentes, pois também existem aquelas que são pobres. Como uma pessoa que não tem condições ou instrumentos necessários para dispor de uma excelência moral como essa poderá se dizer magnificente? Não é no mínimo curioso imaginar que para obter um tipo de excelência necessita-se de uma – quase que total – ajuda da fortuna e do acaso? Diz Aristóteles:

Por isto uma pessoa pobre não pode ser magnificente, pois lhe faltam os meios para gastar convenientemente grandes somas; as que tentam fazer isto são insensatas, pois gastam além do que se espera delas e do que é compatível com sua situação, ao passo que só o dispêndio certo é conforme à excelência moral. Mas grandes gastos convêm às pessoas possuidoras de meios adequados para começar, obtidos graças aos seus próprios esforços ou de seus antepassados e de parentes, e às pessoas bem-nascidas ou de boa reputação ou equivalentes, pois estes atributos trazem consigo grandeza e prestígio. A pessoa magnificente é principalmente desta espécie... (ÉTICA A NICÔMACO, 1122b)

A pessoa magnificente é completamente dependente do acaso para poder exercer tal atividade conforme essa excelência. Quanto maior é a necessidade da fortuna perante alguma atividade, menor é a interferência que o ser humano pode exercer sobre ela; assim, jogado ao acaso, coloca-se sob o domínio da contingência, pois pode ocorrer ou não. Pode ocorrer da forma mais nobre possível ou da mais trágica. Pode ser que uma pessoa que adquire muita riqueza a perca completamente num infortúnio qualquer, deixando de exercer essa

---

<sup>12</sup> *Ética a Nicômaco* IV §2.



excelência moral. Se a fortuna é o que guia tal movimento, nada possui garantia acerca dele, e todas as possibilidades serão dadas ao acaso.

### 2.1 A atividade humana, a contingência e a ação voluntária

Iniciaremos este tópico com a atividade humana, pois a partir dessa atividade desaguaremos na questão da contingência e da ação voluntária. Com a definição de *eudaimonia*, que já vimos, a noção de atividade humana (conforme à excelência) está presente, ou seja, Aristóteles considera que a própria atividade do homem está diretamente interligada a seu estado de *eudaimonia*. Pode parecer um pouco redundante, mas é importante destacar esse aspecto. Assim, um tocador de flauta pode se deleitar com várias outras atividades, mas, se sua excelência em tocar flauta é existente, certamente ele se sentirá mais satisfeito enquanto praticar tal atividade. Com efeito, poderá sentir um estado mais potente de satisfação caso tenha uma plateia (ou um amigo) que o prestigie enquanto toca; da mesma forma, pode ter sua flauta furtada ou adquirir algum tipo de doença respiratória que o impeça de efetuar os sopros com a precisão necessária para soar uma boa harmonia.

20

No exemplo acima, então, conseguimos separar a atividade exercida e algumas das condições para um melhor proveito da atividade ou para um proveito de menor proporção. O indivíduo toca bem uma flauta, e algumas condições externas a essa atividade podem torná-la ainda mais ou menos atraente<sup>13</sup>. Aristóteles nos dirá que a fortuna pode atingir e causar reviravoltas das mais distintas para as pessoas, mas a atividade conforme à excelência tem a característica da permanência, ou seja, consegue suportar mais as intempéries do que as demais atividades. Desse modo, o tocador de flauta, mesmo que tenha uma doença que limite a execução dos sopros, provavelmente conseguirá soar uma harmonia melhor do que qualquer outra pessoa que não disponha da inclinação para tocar flauta. Sendo assim:

O homem feliz, portanto, deverá possuir o atributo em questão [a permanência da atividade conforme à excelência] e será feliz por toda a sua vida, pois ele estará sempre, ou pelo menos frequentemente, engajado na prática ou na contemplação do que é conforme à excelência. Da mesma forma ele suportará as vicissitudes com maior galhardia e dignidade... (ÉTICA A NICÔMACO, 1100b)

---

<sup>13</sup> Dessa forma, diz-nos Nussbaum que “algumas das atividades componentes em que consiste o bem-viver podem ser ampliadas ou bloqueadas por acontecimentos externos” (NUSSBAUM, 2009, p. 289).



Seria a contingência da fortuna um obstáculo para a *eudaimonia*? Pois, como dissemos algumas vezes, as possibilidades de vários acasos podem acabar por diminuir ou até mesmo (como vimos no caso de Príamo) aniquilar o estado de *eudaimonia*. Esse ponto é importante, porque pensamos que é a partir dele que conseguimos dizer que a ética aristotélica possui uma vertente trágica. Como a atividade conforme à excelência se diz apenas dos seres humanos e não dos demais animais e nem dos deuses<sup>14</sup>, e como as nossas ações são efetivamente executadas no mundo em que vivemos, não podemos de forma alguma demonizar os possíveis acasos que a vida nos traz; de modo que só é possível falar em *eudaimonia* neste mundo tal como ele se apresenta, ou seja, com a fortuna atuando, constringendo, obstruindo, ou acrescentando e melhorando, conforme a inclinação de cada pessoa<sup>15</sup>. Com efeito, dependemos do mundo do acaso, ou melhor, da fortuna, até mesmo quando nascemos, pois só poderemos explorar ao máximo nossas aspirações se nos forem concedidos o ambiente adequado, os instrumentos, as riquezas etc.; da mesma forma, a planta<sup>16</sup> terá maiores possibilidades de crescer, florescer e dar frutos caso esteja no ambiente adequado, com cuidados que lhe são próprios. Observamos então, “primeiramente, que a *eudaimonia* requer para sua realização a atividade efetiva e, em segundo lugar, que a boa atividade humana pode ser interrompida ou decisivamente impedida por várias formas de fortuna” (NUSSBAUM, 2009, p. 281).

21

A *eudaimonia* não apresenta uma total segurança sobre a própria vida. Seja qual for a atividade efetiva conforme à excelência que uma pessoa disponha, ela não estará completamente livre de algum possível contratempo que possa vir a acontecer. E mais que isso: a própria *eudaimonia*, como a compreende Aristóteles, necessita da fortuna, mesmo que haja um risco real de sua aniquilação. Assim nos diz Aristóteles, ainda no Livro I da *Ética a Nicômaco*, §8:

Mas evidentemente, como já dissemos, a felicidade [*eudaimonia*] também requer bens exteriores, pois é impossível, ou na melhor das hipóteses não é fácil, praticar belas ações sem os instrumentos próprios. Em muitas ações usamos amigos e riquezas e poder político como instrumentos, e há certas coisas cuja falta empana a felicidade – boa estirpe, bons filhos, beleza – pois o homem de má aparência, ou malnascido, ou só no mundo e sem filhos, tem poucas possibilidades de ser feliz, e tê-las-á ainda menores se seus filhos e amigos forem irremediavelmente maus ou se, tendo tido bons filhos e amigos, estes tiverem morrido. Como dissemos, então, a felicidade parece requerer o

<sup>14</sup> *Ética a Nicômaco* I §9; X §8.

<sup>15</sup> “É uma ‘sorte’ ter uma guerra a fazer, contratos a assinar, riqueza a distribuir. A virtude [excelência] depende do mundo, tanto quanto de suas condições de existência, e este mundo não depende de nós.” (AUBENQUE, 2008, p. 135)

<sup>16</sup> Logo na introdução deste trabalho citamos uma passagem da Martha Nussbaum sobre a frase do poeta Píndaro.



complemento desta ventura, e é por isto que algumas pessoas identificam a felicidade com a boa sorte, embora outras a identifiquem com a excelência. (ÉTICA A NICÔMACO, 1099a-1099b)

22 A contingência dos bens exteriores nos permite imaginar que as coisas poderiam ter acontecido de outra forma, não por alguma interferência direta nossa, mas por algum acaso que não ocorreu. É nesse sentido que defendemos uma perspectiva trágica sobre o mundo, tal como percebemos nossa vida diante dele. Aristóteles, ao identificar e alertar-nos para a questão dos bens externos, tal como a contingência da fortuna, acaba por adotar uma perspectiva semelhante, pois considerar que as intempéries do mundo possam afetar até mesmo a pessoa que tenha os maiores amigos, as maiores riquezas e os maiores poderes políticos é considerar que não há qualquer tipo de ser humano que esteja imune às vicissitudes da fortuna. Falamos, anteriormente, sobre o exemplo de Príamo, que o próprio Aristóteles cita<sup>17</sup>. Príamo era rei de Troia, ou seja, tinha poder político e riqueza. Possuía família, amigos e filhos. Um de seus filhos era considerado um dos maiores guerreiros de sua época<sup>18</sup>. Como pode, então, um homem como Príamo não possuir um estado de *eudaimonia*? As perdas que o rei de Troia sofreu o tornaram desgraçado.<sup>19</sup> O mesmo se dá com Édipo, na tragédia de Sófocles (aproximadamente, 497-405 a.C.). Nessa tragédia, Édipo se torna rei ao desvendar o enigma da Esfinge que afligia a cidade de Tebas. Após desvendar o enigma (de que há muito ninguém fora capaz), Édipo é consagrado como rei da cidade. Depois de vários acontecimentos e revelações, o rei de Tebas descobre que havia matado seu pai e se casado com sua mãe (que já era rainha antes de ele desvendar o enigma). Eis um ponto que merece destaque: Édipo foi importantíssimo para a cidade de Tebas por decifrar o enigma da esfinge; tornou-se rei e era reconhecido pela população, despertava inveja, era sagaz e de boa conduta. Entretanto, alguns acasos importunos surgiram e fizeram de Édipo uma pura vítima da fortuna. A tragédia conta com a má fortuna de seus heróis<sup>20</sup>.

Dissemos até agora que a atividade conforme à excelência é o que constitui a *eudaimonia*; esta, por sua vez, é o que Aristóteles identifica como sendo o bem supremo que devemos buscar e depois do qual nada mais se busca. Mostramos que não basta a disposição individual para alcançá-la, mas é preciso também certa participação da fortuna: é preciso

<sup>17</sup> *Ética a Nicômaco* I §10.

<sup>18</sup> Referimo-nos a Heitor.

<sup>19</sup> Por exemplo, viu seu filho Heitor (o maior guerreiro de Troia) morrer para Aquiles durante a guerra. “O velho pai, também, solta gemidos de dor, e os do povo, por toda a grande cidade, a lamentos e prantos se entregam.” *Iliada*, Canto XXII, tradução de Carlos Alberto Nunes.

<sup>20</sup> “Estirpe humana, o cômputo do teu viver é nulo. Alguém já recebeu do demo um bem não limitado a aparecer e declinar depois de aparecer? És paradigma, o teu demônio é paradigma, Édipo: mortais não participam do divino.” (*Édipo Rei*, 1185-1195, tradução de Trajano Vieira)



apostar na contingência do mundo e arriscar-se ao acaso. Assim, concluímos que os bens exteriores podem aniquilar a *eudaimonia* já existente e/ou evitar que ela aconteça, como no caso de Príamo<sup>21</sup>. Vale agora destacar alguns pontos sobre a escolha das ações que praticamos. Todos os atos que cometemos são propositais? Pode acontecer de uma pessoa agir contra sua vontade, mas consciente e voluntariamente? A partir da investigação acerca dos atos voluntários e involuntários, indicaremos mais uma perspectiva trágica da ética aristotélica.

A questão trágica sobre as ações voluntárias é: poderia um indivíduo praticar uma ação nociva, sem a intenção de sua nocividade, e sofrer as consequências de tal ação? Citamos o exemplo de Édipo acima, e essa obra trágica também nos servirá aqui. Édipo, ao descobrir que a praga que afeta a cidade de Tebas apenas cessará se o assassino de Laio for revelado e punido, enuncia a punição para o indivíduo que houvesse matado o antigo rei:

Na condição de cidadão tardio, proclamarei aos cádmios o seguinte: se alguém souber que mãos mataram Laio, filho de Lábdaco, a esse alguém ordeno que se apresente a mim e conte tudo. Se teme a punição ao pronunciar-se contra si mesmo, afirmo que uma pena sofrerá: parte ileso para o exílio. (SÓFOFLES, 2001, p. 48)

23

Laio era o rei de Tebas antes de Édipo chegar. Foi assassinado. O ponto que nos interessa aqui é que, mesmo sem saber nada sobre Laio, sem saber quem era seu assassino, Édipo anuncia a punição e exige que o infrator seja revelado. Por fim, descobre que ele mesmo, antes de chegar a Tebas, havia encontrado Laio no caminho e travado com ele uma luta, na qual acertou com golpe fatal seu oponente – além de descobrir que o antigo rei era seu verdadeiro pai. Poderia Édipo ser punido pelo assassinato de Laio, punição essa que ele mesmo anunciou? Édipo fere seus próprios olhos, ficando, assim, cego; logo depois é exilado de Tebas. Por ignorância, talvez, Édipo proferiu a punição do assassino de Laio com antecedência, e talvez não o tivesse feito se soubesse que ele mesmo o havia matado.

Há ações em que o agente é completamente a causa. Há ações em que o agente é a causa direta, mas é também influenciado por algo externo. No primeiro caso, o agente exerce a ação por completa decisão própria; por exemplo, quando vai caminhar pela rua ou comprar alimentos. No segundo, o agente é o causador da ação porque parte dele o movimento para tal, mas só a exerce porque foi coagido por algo externo, como, por exemplo, “se um tirano, tendo em seu poder os pais e filhos de uma pessoa, desse ordem a esta pessoa para praticar alguma

<sup>21</sup> “A excelência aristotélica está preparada para as contingências do mundo e não é facilmente reduzida por elas. Mas nada disso bastará para prevenir a perda da *eudaimonia* em um caso muito extremo como o de Príamo.” (NUSSBAUM, 2009, p. 290)



ação ignóbil...” (ÉTICA A NICÔMACO, 1110a). Nesse exemplo, ou o agente pratica uma ação nociva ou terá seus familiares executados. Caso pratique a ação nociva, deveria ser punido por isso? Independente da escolha da pessoa nessa situação, é praticada uma ação voluntária, pois mesmo partindo de uma influência externa, “por medo de males maiores”<sup>22</sup>, o agente tem o poder de escolha: pode escolher se age ou não, “embora talvez sejam involuntárias se consideradas de maneira global, pois ninguém escolheria qualquer destes atos por si mesmos”<sup>23</sup>. Vejam que a contingência atua aqui. O poder escolher configura-se numa ação voluntária, mesmo que se tenha de escolher entre opções nocivas em vários graus. Na *Iliada*, Aquiles escolheu vingar a morte de Pátroclo<sup>24</sup> mesmo sabendo que essa decisão lhe causaria a morte; a outra opção seria desistir da vingança e ter uma vida longa, mas sem a glória pela qual ficou conhecido. Para um guerreiro, tal como Aquiles, a segunda opção é tão ignóbil quanto morrer; é preferível vingar seu caro amigo e encarar a morte.<sup>25</sup>

Ter de escolher entre dois caminhos nocivos e fazer da decisão algo voluntário: eis a tragédia da contingência. A suposta *responsabilidade* que adquire quando faz uma ação voluntária, independentemente da situação, cria um conflito moral para o indivíduo, e pela decisão que toma pode-se chegar a conclusões sobre o caráter dessa pessoa. Se um indivíduo tem de escolher entre duas opções nocivas, mas escolhe aquela que é a “mais nociva” perante os valores da comunidade em que vive, provavelmente será tido como *culpado* pelos cidadãos – por não escolher o que seria “menos pior”. Qual seria, então, a melhor maneira de decidir entre alternativas complicadas para o agente? Aristóteles apresentará o conceito de *prudência* [*phrónesis*], pois esta parece ser a excelência sobre a deliberação: “lembra-se que só se delibera sobre o contingente”<sup>26</sup> e também que “a prudência se move no domínio do contingente, ou seja, no domínio daquilo que pode ser diferente do que é”<sup>27</sup> – isto é, só é possível a deliberação acerca das coisas que não estão certas ou determinadas. Embora não nos interesse neste momento analisar mais profundamente a *prudência*, vale destacar que ela só é possível acerca

<sup>22</sup> *Ética a Nicômaco* III §1.

<sup>23</sup> *Ética a Nicômaco* III §1.

<sup>24</sup> Amigo de Aquiles morto por Heitor durante a guerra de Troia.

<sup>25</sup> Pode ser que Aquiles tenha agido por ira e, assim, não tenha tido o poder de escolha, na visão de Aristóteles. Pois o filósofo considera que a escolha é contrária ao desejo ou às paixões, “pois a escolha não é partilhada também pelos seres irracionais, mas a paixão e o desejo são” (ÉTICA A NICÔMACO, 1111b). Entretanto, foi dito a Aquiles por sua mãe, Tétis, que ele morreria se seguisse adiante com a vingança, e ele aceitou mesmo assim. Diz Aquiles: “Viver, continuar entre os homens, certo, não posso, diz-me a alma, se a Heitor não tirar a existência com minha lança pontuda, e não vir, desse modo, vingada a grande perda de Pátroclo, o filho do claro Menécio”. Seguindo, diz Tétis: “Curta existência terás, caro filho, se assim resolveste, pois logo após o trespasso de Heitor, quer o Fado que morras” (*Iliada*, XVIII).

<sup>26</sup> *A prudência em Aristóteles*, Segunda parte, cap. I §1.

<sup>27</sup> *A prudência em Aristóteles*, Segunda parte, cap. II §1.



das coisas sobre as quais se pode deliberar, ou seja, apenas sobre as coisas que estão sob o poder de decisão dos homens, pois várias são as coisas que estão fora do alcance humano:

O discernimento [*prudência*], por outro lado, relaciona-se com as ações humanas e coisas acerca das quais é possível deliberar; de fato, dizemos que deliberar bem é acima de tudo a função das pessoas de discernimento, mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, ou de coisas cuja finalidade não seja um bem que possamos atingir mediante ação. [...] O discernimento [*prudência*] se relaciona também com a ação, de tal modo que as pessoas devem possuir ambas as suas formas, ou melhor, mais conhecimento dos fatos particulares do que conhecimento dos universais. (ÉTICA A NICÔMACO, 1141b)

A experiência dos casos particulares, ou seja, das peculiaridades de cada situação, constitui uma melhor deliberação por parte do agente, pois, se ele delibera sobre algo que já tenha experienciado anteriormente (e, desse modo, já tem em seu horizonte uma visão das implicações de determinadas ações), certamente sua decisão será mais sábia. Por isso o conhecimento dos casos particulares interessa mais à *prudência* do que o conhecimento dos casos universais. Assim, aquele que dispõe da excelência da *prudência* terá como deliberar de forma que sua decisão seja a menos nociva possível e, assim, procurando evitar uma tragédia maior.

25

Há um conceito que parece ser o oposto da *prudência*, a saber, a *desmedida* [*hybris*]. A desmedida recai sobre a ignorância do que está sob controle do humano, ou seja, diz-se que uma pessoa é desmedida se ela extrapola suas atribuições enquanto ser humano e, assim, pretende igualar-se a deuses ou participar de algo divino. A desmedida aparece bastante nas ações dos heróis das obras de tragédia, inclusive nas ações de Édipo que já mencionamos. Com efeito, “A tragédia existe no momento em que a *hybris* ou desmedida entra em conflito com a justiça ou a medida” (MAFRA, 1980, p. 71). Desse modo, as pessoas *pródigas*<sup>28</sup> podem incorrer em desmedidas situacionais nas relações dentro da comunidade, pois “a prodigalidade é o excesso em relação a dar...”, arriscando-se assim a desequilibrar, aparentemente, as relações sociais. Para Aristóteles, existem pessoas que devem continuar pobres, e outras que devem ascender à riqueza (talvez o critério seja o demasiado conhecimento, ou a experiência de vida – mas não nos ocuparemos disso aqui). Assim, o *pródigo* se arrisca a dar riquezas demasiadamente a qualquer um e tornar, assim, rica uma pessoa que deveria continuar pobre:

---

<sup>28</sup> *Ética a Nicômaco* IV §1.



[...] às vezes elas [as pessoas pródigas] transformam em ricos homens que deveriam continuar a ser pobres, e não dão coisa alguma a pessoas de caráter respeitável, e dão mais a adutores e a quem lhes proporciona outro prazer qualquer. Por esta razão muitos homens pródigos são concupiscentes, pois gastam levianamente e esbanjam dinheiros com o objeto de sua concupiscência, inclinando-se para os prazeres porque na vida que levam não visam ao que é nobilitante. (ÉTICA A NICÔMACO, 1121b)

Então, as pessoas pródigas não distinguem as pessoas a quem ajudam ou distribuem riquezas, ou, se as distinguem – por exemplo, quando dão riquezas a adutores –, fazem-no por critérios errados, segundo Aristóteles. O horror que soaria se tocasse uma flauta alguém que desconhece totalmente sobre música, a dissonância no som executado seria efeito de uma ação desmedida em relação à *excelência*, pois deveríamos deixar tocarem flauta apenas aqueles que dispõem dessa habilidade. Da mesma forma parece pensar Aristóteles acerca da distribuição de riquezas, e algumas pessoas deveriam continuar pobres em relação às outras, que deveriam enriquecer. Uma pessoa pródiga, então, recai na *desmedida*.

Por fim, as ações voluntárias devem buscar na *prudência* uma solução para os conflitos das escolhas e evitar ao máximo a *desmedida*. Por isso a *prudência* apenas se ocupa das ações que são relativas aos homens e àquilo que está, de certa forma, sob o controle deles. Assim, apreendemos que “a *phronêsis* é o saber, embora limitado e consciente de seus limites; é o pensamento, mas humano, que se sabe e se quer humano. Determinação intelectual enquanto atributo do homem, mas de um homem consciente de sua condição de homem” (AUBENQUE, 2008, p. 256).

Outro ponto importante para finalizar a discussão acerca da *prudência* é que não basta a um homem ter experiências passadas e, assim, ser o mais adequado para deliberar sobre alguma questão; não basta que essa pessoa apenas *saiba* o que é melhor, mas é necessário que *aja* da melhor forma conforme sua *prudência*. Pois “o prudente não é apenas aquele que sabe, mas também aquele que age” (ÉTICA A EUDEMO, 1152a). A partir do momento em que a *prudência* deixa de existir, abre-se uma boa lacuna para o surgimento da *desmedida* e, eventualmente, para um desfecho trágico.

Sobre as ações involuntárias, cabe dizer que são aquelas cuja origem é completamente externa ao agente, de forma que o agente não tem interferência alguma na ação; por exemplo, quando somos levados por fortes ventos, ou enxurradas de água. Assim, ações involuntárias não são passíveis de deliberação, porque são aquelas “praticadas sob compulsão ou por ignorância”<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ética a Nicômaco* III §1.



### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A PERSPECTIVA TRÁGICA

Percebemos em toda a nossa exposição que é possível identificar um aspecto trágico na ética aristotélica, principalmente por conta da não “fixidez” que Aristóteles parece considerar nas relações humanas. Toda uma tradição que porventura venha a oferecer *deveres* ou conceitos eternos e imutáveis sobre ética não encontrará essa característica trágica. Os humanos são seres que se relacionam com membros da mesma espécie e com as demais contingências do mundo. Como se poderia supor que com apenas uma espécie de *dever* para o indivíduo estará resolvida a questão do agir bem? O Estagirita, é verdade, mostra-nos muitos conceitos para compor sua ética, mas também considera que cada pessoa tem sua particularidade, e cada relação entre pessoas tem sua particularidade também. Desse modo, há várias formas de agir bem, e isso dependerá das demais possibilidades que se possam imaginar sobre o indivíduo, o próximo com quem se relaciona e o ambiente. Quando consideramos todas essas variáveis, percebemos que só podemos agir fazendo escolhas, e que às vezes nem sempre elas são as melhores.

27

A *eudaimonia* é o fim o qual todos nós buscamos, mas em cada caso particular ela se mostrará em diferentes atividades, pois cada um tem sua inclinação para uma excelência. O *conhecimento de si mesmo* se faz presente aqui, tanto para conseguir explorar ao máximo a excelência quanto para não ultrapassar os limites que são próprios ao humano. E parece que esse era um assunto muito importante aos gregos da Antiguidade, pois “conhece-te a ti mesmo” e “nada em demasia” eram máximas que alertavam para a condição do humano em geral. Mas, para além da generalização, há também as condições particulares de cada um, ou seja, para além dos limites do humano também há os limites que são próprios de cada pessoa, cada organismo: os homens não podem agir ou se imaginar como deuses – esse é um alerta para o limite geral do ser humano. Mas, por exemplo, uma pessoa não pode correr porque tem as pernas fracas, ou não pode subir árvores por ser demasiado baixa, ou não pode tomar decisões políticas para a cidade porque lhe faltam experiência e conhecimento sobre tais assuntos. Assim, cada pessoa deveria poder estimar uma atividade que lhe fosse conforme à excelência, mas para isso é necessário um bom conhecimento acerca de si mesma e do externo, ou seja, é necessário um mínimo de experiência.

A forma como nos relacionamos com o mundo e com os semelhantes a nós tem uma vertente trágica. Não conseguimos prever, por exemplo, algumas das “cóleras do mundo” – tempestades que devastam e alagam cidades, terremotos que



destroem edifícios, furacões que varrem tudo o que encontram pela frente. E também não conseguimos prever como outro ser humano agirá em relação a nós; mesmo numa relação de troca (negócios), não sabemos o quanto aquela pessoa poderá cumprir um possível acordo. Entretanto, tudo isso que foge a nosso controle, esse externo que tanto nos causa agonia, preocupação e imprevisibilidade... tudo isso é necessário para que possamos viver. A contingência do mundo não é um obstáculo para a vida, mas uma parte importante para que ela ocorra. Precisamos de boas disposições particulares, mas também de um ambiente externo favorável, que nos permita um mínimo de possibilidades para conseguir florescer. Devemos poder buscar aquela atividade conforme à nossa excelência, e só o conseguiremos se os aspectos externos estiverem favoráveis. O trágico se encontra no depender dos fatores que fogem a nosso controle e em saber isto – que só conseguiremos seguir em frente se algo incontrolável por nós não surgir como obstáculo:

28

Mas, sendo criaturas humanas, necessitamos também de bem-estar exterior, pois nossa natureza não é suficiente por si mesma para o exercício da atividade contemplativa. Nosso corpo deve ser também saudável e deve receber boa alimentação e outros cuidados. Nem por isto, porém, devemos pensar que as pessoas necessitam de muitas e grandes coisas para ser felizes, simplesmente porque não podem ser sumamente felizes sem bens exteriores; com efeito, a auto-suficiência e a ação não pressupõem excessos, e podemos praticar ações nobilitantes sem dominar a terra e o mar, porquanto mesmo com recursos moderados é possível agir de conformidade com a excelência. (ÉTICA A NICÔMACO, 1178b-1179a)

Então, da mesma forma que os médicos não se formam apenas lendo os livros de medicina<sup>30</sup>, os homens não se tornam bons agentes apenas conhecendo as boas teorias das éticas. O saber teórico é importante, mas não é o essencial quando o assunto é a ação. Nesse caso, a atividade é indispensável, e o conhecimento de relevância que se obtém é aquele adquirido pela experiência de cada caso em sua particularidade. A atividade está diretamente conectada ao *bem supremo* postulado por Aristóteles, e sem ela não é possível chegar até este.

Por fim, não consideramos Aristóteles um trágico, mas apenas que há aspectos trágicos em sua ética. Pois “Aristóteles exalta o homem sem divinizá-lo; faz dele o centro de sua ética, embora saiba que a ética não é o que há de superior, que Deus está acima das categorias éticas, ou antes, que a ética se constitui na distância que separa o homem de Deus” (AUBENQUE, 2008, p. 280). Levar em conta a influência que a fortuna tem nas relações humanas é perceber

---

<sup>30</sup> *Ética a Nicômaco* X §9.



e encarar o mundo tal como ele se apresenta para nós, humanos. Aristóteles não é trágico, mas dispõe de elementos (que podem vir a ser) trágicos para compor sua ética.



## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Círculo do Livro, publicada sob licença da Editora Cultrix Ltda., Edunb – Editora Universidade de Brasília (*Ética a Nicômaco*). Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Ética a Eudemo*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.

AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial e Paulus, 2008.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2015.

MAFRA, J. Para entender a tragédia grega. *Ensaaios de literatura e filologia*, UFMG, v. 2, 1980, p. 61-85.

NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade – fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

PERINE, M. Ato e potência: implicações éticas de uma doutrina metafísica. *In: Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PERINE, M. Phronesis: um conceito inoportuno? *In: Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SÓFOCLES. *Édipo rei*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.29738>

Artigo recebido em: 26/02/2020

Artigo aprovado em: 23/05/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

**DEMOCRACIA (IM)POSSÍVEL**  
**contribuições de Jean-Jacques Rousseau**

**(IM)POSSIBLE DEMOCRACY**  
**contributions of Jean-Jacques Rousseau**

*João Aparecido Gonçalves Pereira<sup>1</sup>*

*([joaocidinho@hotmail.com](mailto:joaocidinho@hotmail.com))*

*Ronan da Silva Parreira Gaia<sup>2</sup>*

*([ronangaia@yahoo.com.br](mailto:ronangaia@yahoo.com.br))*

**RESUMO**

Este estudo busca refletir se Rousseau pode ou não ser considerado um teórico que defende a democracia como forma de governo e um democrata radical, posto o fato de ter abordado em sua obra, *Do contrato social*, conceitos como soberania e vontade geral – conceitos que, dentro da perspectiva rousseauiana, assumem sentidos semânticos diferentes dos modos pelos quais são compreendidos nas análises feitas acerca das democracias concretizadas como forma de governo. Nesse sentido, argumentamos, que embora Rousseau não possa ser considerado um defensor da democracia enquanto forma de governo, pode ser considerado um democrata radical do ponto de vista da soberania.

**Palavras-chave:** Rousseau. Democracia. Soberania. Liberdade. Igualdade.

**ABSTRACT**

This study seeks to reflect on whether or not Rousseau can be considered a theorist who defends democracy as form of government and a radical democrat, due to the fact that he addressed in his work, *The Social Contract*, concepts such as sovereignty and general will – concepts which, within the Rousseauian perspective, assume semantic meanings different from the ways they are understood in the analyses made about the democracies realized as a form of government. Thus, we argue that, although Rousseau cannot be considered a defender of democracy as a form of government, he can be considered a radical democrat in terms of sovereignty.

**Keywords:** Rousseau. Democracy. Sovereignty. Freedom. Equality.

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9924817994287669>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9954-0642>.

<sup>2</sup> Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica pela Universidade de São Paulo, campus Ribeirão Preto (EERP-USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8644432086055133>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2342-0019>.



## 1 INTRODUÇÃO

A democracia é um dos temas bastante estudados no âmbito da filosofia política e em outras áreas do conhecimento, como o direito, a ciência política, a sociologia etc. Nesse contexto, tem sido muito comum considerar que Jean-Jacques Rousseau é um dos teóricos que mais contribuiu para a defesa do regime democrático. Na linguagem de alguns estudiosos da política, o genebrino é um dos precursores teóricos da democracia contemporânea. “Não faltam artigos, livros, manuais que saúdam Rousseau como um democrata radical baseados no seu repúdio à representação política.” (REIS, 2018, p. 149) Todavia, os principais escritos do genebrino sobre política revelam que considerá-lo dessa forma é questão no mínimo complexa. Sendo assim, neste trabalho investigaremos as seguintes questões: Rousseau poderia ser considerado um dos precursores da democracia contemporânea? Seria ele um crítico ou um adepto da democracia enquanto forma de governo? Quais elementos teóricos podem ser encontrados em seu pensamento para considerá-lo um autor democrata? Em que medida ele não pode ser considerado um autor democrata?

Para discorrermos sobre a problemática levantada, dividiremos este artigo em duas partes. Na primeira delas, analisaremos alguns conceitos do vocabulário político rousseauiano, como soberania popular e vontade geral, que possibilitam a criação de concepções que consideram Rousseau um autor democrata. Na segunda parte, analisaremos pontos textuais do genebrino os quais revelam que a maneira crítica como ele aborda a democracia enquanto forma de governo não o torna um precursor teórico do regime democrático; por outro lado, a abordagem que ele faz em torno dos dois conceitos mencionados (soberania do povo e vontade geral) o torna um democrata radical<sup>3</sup>. Por fim, argumentaremos em um subtópico que o genebrino, mesmo não sendo um defensor do regime democrático, contribuiu enormemente para fundamentar um corpo social e político democrático bem ordenado.

## 2 ROUSSEAU: UM PRECURSOR TEÓRICO DA DEMOCRACIA CONTEMPORÂNEA?

---

<sup>3</sup> Neste artigo, defendemos que Rousseau é um democrata radical do ponto de vista da soberania, ou seja, o autor genebrino não abre mão da ideia de que o soberano é o povo reunido na assembleia legislando. As leis resultantes de tal reunião é que devem direcionar todo o corpo político na direção do bem comum.



Como mencionado, a democracia é um dos temas bastante estudados no âmbito da filosofia política e de outras áreas do conhecimento, como o direito, a ciência política e a sociologia. É comum, nessas áreas do conhecimento, considerar que a democracia moderna porta em seu bojo a ideia de que em um regime democrático de governo o povo deve ser sempre soberano, ou seja, deve ser o pilar fundamental das decisões relevantes que concernem ao âmbito da vida política. “É o povo que tem a última palavra. A ‘voz do povo’ é o que deveríamos ser capazes de escutar por trás de toda decisão relevante, em um sistema democrático.” (REIS, 2010, p. 11-12) No âmbito do direito, o doutrinador José Afonso da Silva afirma que

A democracia, em verdade, repousa sobre dois princípios fundamentais ou primários, que lhes dão a essência conceitual: (a) o da soberania popular, segundo o qual o povo é a única fonte do poder, que se exprime pela regra de que todo o poder emana do povo; (b) a participação, direta ou indireta, do povo no poder, para que este seja efetiva expressão da vontade popular; nos casos em que a participação é indireta, surge um princípio derivado ou secundário: o da representação. (SILVA, 1992, p. 120)

33 Conforme a citação acima, a soberania popular, que na atualidade também é compreendida como expressão da vontade popular, constitui a fonte do poder de um Estado democrático aos moldes contemporâneos, ainda que tal vontade se revele de forma indireta na figura dos representantes eleitos. Em se tratando do Brasil, sua Lei Magna, ou Constituição Federal (1988), em seu artigo 1º, parágrafo único, assegura que “Todo poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição” (BRASIL, 1988). No artigo 14, ao tratar da soberania popular, a Constituição coloca que “A soberania popular será exercida pelo sufrágio universal e pelo voto direto e secreto, com valor igual para todos, e, nos termos da lei, mediante: I – plebiscito; II – referendo; III – iniciativa popular” (BRASIL, 1988).

Diante das ideias citadas, parece haver um ponto de interseção entre alguns elementos que constituem teoricamente o conteúdo semântico do termo “democracia” na contemporaneidade, e alguns elementos teóricos que estão presentes no pensamento de Rousseau, como, por exemplo, as ideias de soberania e/ou vontade geral, que coincidem com a ideia de participação do povo na vida política.

Sobre a vontade geral, Rousseau afirma que somente ela “pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum” (ROUSSEAU, 1999, p. 33). Tal afirmação constitui um dos pontos principais que ensejam uma compreensão de que o genebrino seja um autor democrata. Mas será que as ideias de



vontade geral e soberania popular presentes nos escritos rousseauianos têm o mesmo significado daquelas que fundamentam o poder nos Estados democráticos contemporâneos? Para pensarmos essa questão, analisaremos como Rousseau emprega as ideias de vontade geral e soberania em uma de suas obras principais de caráter político, intitulada *Do contrato social*. Em seguida, veremos se há ou não alguma interseção entre os dois modos pelos quais elas são usadas, quais sejam: a utilização de tais ideias nos escritos de Rousseau e como elas são apropriadas pelo regime democrático moderno. Antes de citarmos a obra aludida, vale destacar que Rousseau é um autor contratualista, ou seja, o qual defende que a vida política surge a partir de um pacto voluntário entre as pessoas, que, desse modo, se associam. Segundo o autor, a essência desse pacto pode ser resumida nos seguintes termos:

Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo. Imediatamente, em vez da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, o que recebe, por esse mesmo ato, sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, assim formada pela união de todas as demais, tomava outrora o nome de Cidade, e hoje o de República ou de corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quanto ativo e Potência quando comparado aos seus semelhantes. Quanto aos associados, eles recebem coletivamente o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto participantes da autoridade soberana, e súditos, enquanto submetidos às leis do Estado. Esses termos, porém, confundem-se amiúde e são tomados pelo outro; basta saber distingui-los quando empregados em toda a sua precisão. (ROUSSEAU, 1999, p. 22-23)

Nota-se, portanto, a partir do que foi citado, que para o genebrino a soberania diz respeito ao povo enquanto corpo político atuando de forma ativa. Tal atividade consiste em fazer leis que dizem respeito ao interesse geral e/ou ao bem comum. Desse modo, o povo deixaria de ser soberano se delegasse para terceiros a prerrogativa de elaborar leis, ou se escolhesse representantes para querer em seu nome. O povo é soberano quando legisla, e o é somente sob tal condição. A participação soberana do povo na vida política, segundo a perspectiva rousseauiana, é sempre direta, jamais indireta, de modo que a soberania é inalienável e indivisível. Esse assunto será investigado mais adiante; por ora, argumentamos que os elementos teóricos que podem aproximar a abordagem hodierna acerca da democracia à abordagem rousseauiana se assentam no fato de que, em ambos os casos, o povo é proeminente na vida política. Nas duas abordagens a vontade popular está na base fundante e estruturante do poder do Estado. Todavia, os elementos soberania e



vontade popular não possuem o mesmo significado e/ou objeto empírico em ambas as abordagens. Enquanto na democracia tais elementos estão voltados para o exercício do governo – incluindo os poderes legislativo e executivo – e admitem o viés da representatividade, em Rousseau a soberania popular diz respeito ao exercício do poder legislativo, isto é, ao poder de fazer leis, à participação direta do povo nas assembleias, sem a presença do elemento da representatividade.

A vontade geral presente no pensamento de Rousseau em alguma medida poderia ser aproximada à ideia de vontade popular segundo os moldes da democracia apresentada por José Afonso da Silva? Para Rousseau, a vontade geral não significa necessariamente a vontade de todos nem a vontade da maioria. Nas palavras do autor:

Via de regra, há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta se refere somente ao interesse comum, enquanto a outra diz respeito ao interesse privado, nada mais sendo que uma soma das vontades particulares. Quando, porém, se retiram dessas mesmas vontades os mais e os menos que se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral. Se, quando o povo suficientemente informado delibera, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças haveria de resultar sempre a vontade geral, e a deliberação seria sempre boa. Mas, quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações se faz geral em relação aos seus membros, e particular em relação ao Estado; pode-se, então, dizer que já não há tantos votantes quantos são os homens, mas apenas tantas quantas são as associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e dão um resultado menos geral. E, por fim, quando uma dessas associações é tão grande que sobrepuja todas as demais, já não se tem por resultado uma soma de pequenas diferenças, senão uma diferença única; então, já não há vontade geral, e a opinião vencedora não passa de uma opinião particular. Importa, pois, para se chegar ao verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja sociedade parcial no Estado e que cada cidadão só venha a opinar de acordo com seu próprio ponto de vista. Tal foi a única e sublime instituição do grande Licurgo. (ROUSSEAU, 1999, p. 37-38)

Pode-se depreender que para Rousseau a vontade geral deve ser compreendida sempre por um viés qualitativo, e não quantitativo. Isso significa que a vontade geral, segundo a perspectiva rousseauiana, não é a soma aritmética das vontades individuais, o que permitiria a manipulação das mesmas, mas, como já mencionado anteriormente, corresponde ao substrato comum de todas as vontades dos cidadãos votantes. Trata-se de um ponto de interseção entre as vontades de cada cidadão:

Para o indivíduo, por conseguinte, deve sempre ser possível enxergar no interesse comum o seu próprio interesse – seja acreditando que o interesse comum é um agregado de que seu



próprio interesse particular é um ingrediente (nesse caso, seu interesse particular é, em algum sentido, uma parte do interesse comum), seja considerando que o interesse comum sempre foi parte de seu próprio interesse particular (nesse outro caso, é o interesse comum que é visto como incluído no interesse particular). Queremos sugerir que Rousseau está mais próximo da segunda alternativa, de modo que, para ele, a conformidade do geral e do particular não deve ser pensada nos moldes da agregação, mas, sim, no da interseção. (REIS, 2010, p. 14)

36

Ao comentar esse assunto, Moscateli (2009, p. 85) afirma que, “De um modo amplo, pode-se dizer que a vontade geral é uma certa forma da vontade dos cidadãos manifesta em uma deliberação da qual todos eles devem participar; sendo sempre justa, ela tende sempre à utilidade pública”. Dentro dessa perspectiva de análise, revela-se um conceito que é essencial para compreender a vontade geral pensada por Rousseau: a ideia de autonomia. Ou seja, para Rousseau a vontade geral é o substrato que emana da deliberação do conjunto de cidadãos reunidos, porém cada um deliberando de acordo consigo mesmo. Assim sendo, a autonomia que está presente na vontade geral abordada por Rousseau consiste no fato de que cada cidadão na assembleia vota de acordo consigo mesmo, de modo que o número de vontades particulares manifesto corresponde ao número de votantes presentes nas assembleias. O substrato dessas vontades manifestas é geral porque emana de cada cidadão e está de acordo com o bem comum ou com aquilo que é benéfico a todos. Nesse contexto, todos os cidadãos votantes são responsáveis diretamente por aquilo que é deliberado em assembleia e, de igual modo, torna-se lei que rege o corpo político enquanto um todo. Sendo assim, segundo o genebrino a vontade geral nunca erra, porque visa à utilidade pública e emana de todo o corpo político, e não apenas de uma parte dele. Para Rousseau, um determinado corpo não pode querer seu próprio mal, de maneira que a vontade geral não erra, porque sempre deseja o bem comum ou o bem de todo o corpo político<sup>4</sup>. Vale destacar que Rousseau não defende a anulação das vontades particulares dos indivíduos; ele reconhece que cada indivíduo possui interesses que correspondem à vontade geral e interesses que correspondem a sua vontade particular. Porém, o genebrino apregoa a

---

<sup>4</sup> Segundo Rousseau, no Capítulo III do Livro II *Do contrato social*, a vontade não erra do ponto de vista da intenção do corpo político e não necessariamente do ponto de vista dos resultados. Ou seja, o corpo político reunido em que cada cidadão delibera de forma autônoma não deseja de forma consciente e/ou voluntária seu próprio mal. Mas a vontade geral é aquilo que, de cada um, está voltado para o bem comum, ou para o bem do corpo político. Isso não significa que o povo reunido saiba com exatidão onde esse bem está. Por isso, o povo pode se equivocar; pode incorrer naquilo que se considera um mal. Nesse contexto, quanto menor for um Estado do ponto de vista da extensão geográfica, e quanto mais simples forem os costumes de seu povo, maiores serão as chances de ter uma vida política saudável.



necessidade de ambas as vontades conviverem harmonicamente, com a predominância da vontade geral naquilo que diz respeito à vida coletiva:

Na verdade, na oposição entre vontade geral e vontade particular, não é, obviamente, no elemento “vontade” que se dá o conflito, mas naquilo que qualifica essa vontade. E o que qualifica essa vontade é seu objeto: geral, em um caso, particular, no outro. Mais importante, portanto, do que o sujeito a que se atribui a vontade – à pessoa moral do soberano ou à pessoa natural dos cidadãos – é o objeto a que ela se refere. E esse objeto não é outro senão o interesse ou o bem comum. [...] o que generaliza a vontade é, efetivamente, o interesse comum que une os membros da associação. Se é assim, então a relação entre vontade geral e interesse comum é uma relação intrínseca, de tal modo que é impossível pensar a primeira sem considerar o segundo. (REIS, 2010, p. 13)

37

Como o exercício da vontade geral que coincide com a soberania popular é sempre um exercício legislativo que versa sobre assuntos que dizem respeito ao interesse geral, tal exercício, segundo Rousseau, é inalienável e indivisível. “Digo, pois, que a soberania, sendo apenas o exercício da vontade geral, nunca pode alienar-se, e que o soberano, não passando de um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo; pode transmitir-se o poder – não, porém, a vontade.” (ROUSSEAU, 1999, p. 33) No Capítulo II do Livro II da mesma obra, o autor afirma que,

Pela mesma razão por que é inalienável, a soberania é indivisível, visto que a vontade ou é geral ou não é; ou é a do corpo do povo, ou unicamente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura; é, quando muito, um decreto. (ROUSSEAU, 1999, p. 35)

Diante do que foi citado acima, pode-se depreender que a ideia de soberania popular que aparece nas democracias hodiernas não coincide plenamente com a soberania abordada por Rousseau em *Do contrato social*. De igual modo, a ideia de vontade geral que aparece nessa mesma obra tampouco coincide com a vontade popular que é elemento decisivo nos regimes democráticos contemporâneos. Isso porque, conforme já afirmado, para Rousseau a soberania popular não diz respeito ao exercício do governo, mas ao exercício da vontade geral ou ao exercício do poder legislativo que está sempre voltado para aquilo que é de interesse de todo o corpo político<sup>5</sup>. Por outro lado, nas democracias atuais a soberania e/ou a vontade popular

<sup>5</sup> No Capítulo I do Livro III *Do contrato social*, Rousseau esclarece a diferença entre o poder legislativo e o executivo. A vontade do corpo político corresponde ao poder legislativo, uma vez que tal vontade se manifesta no ato de legislar; a força para implementar tal vontade corresponde ao poder executivo. O poder legislativo pertence ao povo, o qual, enquanto está legislando, é chamado de



servem para fundamentar e/ou legitimar o poder dos governantes<sup>6</sup>, e nem sempre tal soberania ou vontade popular corresponde ao interesse comum, mas apenas ao interesse de uma parte do corpo político. Nesse contexto, figura mais uma vez a ideia de representatividade, ponto que torna divergente a ideia de soberania nas abordagens rousseauiana e a contemporânea.

Nas democracias contemporâneas, a representatividade não constitui um problema à soberania popular; pelo contrário, tais democracias são denominadas como representativas, e nisso a representação/representatividade acaba se tornando um elemento necessário ao exercício das mesmas, visto que não é sempre possível ter uma democracia direta. Nesse contexto, o povo exerce sua soberania ou afirma sua vontade apenas quando escolhe aqueles que o representarão.

Já para Rousseau a soberania é inalienável e indivisível, ou seja, o ato de fazer leis é justamente o aspecto intransferível da vida política, o qual não pode ser exercido por representantes, mas tão só pelo próprio povo reunido em assembleia. Assim, o povo reunido legislando se torna soberano, e somente sob essa condição o é. Em outras palavras, de acordo com a perspectiva rousseauiana, a soberania ou o ato de legislar do povo significa a afirmação de sua vontade enquanto corpo político, e disso o povo não pode abrir mão sem se tornar escravo ou assinar sua servidão. “Quando Rousseau afirma que o povo é soberano, ele quer com isso dizer que o povo é a autoridade máxima e que age sem ser tutelado, sem transferir seu poder de decisão a ninguém” (NASCIMENTO, 2016, p. 189), isto é, o povo não precisa nem pode ter representantes no âmbito da soberania<sup>7</sup>, da mesma forma que não pode escolher alguém para

---

soberano; o poder executivo pertence ao governo. Segundo Rousseau, o governo “é um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para a sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade. Os membros desse corpo chamam-se magistrados ou reis, isto é, governantes”. Como se pode notar, na perspectiva rousseauiana o governo é um funcionário do soberano que deve aplicar leis e fazer decretos. Estes versam sobre os objetos particulares e emanam dos magistrados, e não do povo ou soberano; por isso, o governo não precisa ser exercido pelo povo (um governo democrático), mas pode ser exercido por um pequeno grupo de homens (aristocracia) ou por um só homem (monarquia). Qual dessas formas de governo é da predileção de Rousseau? Esse assunto será mais bem explicado no próximo item.

<sup>6</sup> Poder executivo e legislativo.

<sup>7</sup> De acordo com a perspectiva rousseauiana, o povo não precisa de representantes devido ao fato de que não precisa que outrem deseje em seu lugar. Com isso, Rousseau não quer dizer o que o povo sempre tem clareza e certeza daquilo que quer e de que aquilo que deseja é sempre bom para si. Rousseau admite que o povo possa errar acerca dos resultados daquilo que deseja, porque tem dificuldade para discernir o próprio bem. Todavia, o autor não resolve o problema da ignorância popular apostando em representantes esclarecidos; a resolução de tal problema se dá a partir da figura do legislador. Nascimento afirma que “A tarefa de transformação da plebe ignara numa comunidade organizada caberá ao legislador, e aqui começa o primeiro embaraço da teoria política de Rousseau, [...] já que essa figura emblemática, fundamental no processo de constituição da comunidade política, não possui nenhuma força de coerção, não possui autoridade para se impor e realizar a sua tarefa” (NASCIMENTO, 2016, p. 59). Ressaltamos que, apesar de termos feito menção a ele, não teceremos nenhuma abordagem acerca do legislador neste nosso trabalho, visto que tal assunto não está dentro



querer em seu lugar. Fazer isso é abrir mão da própria liberdade, o que significa uma “abertura das portas para a dominação, para a submissão. Um povo que quiser manter a sua liberdade não poderá de forma alguma aceitar a transferência da sua vontade para os seus representantes. Ele terá de exercer sua vontade por si mesmo, sem representação” (NASCIMENTO, 2016, p. 191). Nesse sentido, Rousseau critica duramente o povo inglês devido ao fato de este ter usado de sua liberdade para eleger representantes. Vejamos alguns trechos de tal crítica no Capítulo XV do Livro III *Do contrato social*:

A soberania não pode ser presentada pela mesma razão que não pode ser alienada; consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: ou é a mesma, ou é outra – não existe meio-termo. Os deputados do povo não são, pois, nem podem ser os seus representantes; são simples comissários, e nada podem concluir definitivamente. Toda lei que o povo não tenha ratificado diretamente é nula, não é uma lei. O povo inglês pensa ser livre, mas está redondamente enganado, pois só o é durante a eleição dos membros do Parlamento; assim que estes são eleitos, ele é escravo, pelo uso que dela faz bem merece perdê-la. (ROUSSEAU, 1999, p. 141)

39

Voltando a tratar da relação entre soberano e governo em *Do Contrato Social*, a soberania rousseauiana não diz respeito ao exercício do governo, porque o soberano que é um corpo político moral não governa, mas apenas legisla. O governo é um ministro do soberano que deve executar o que foi legislado a respeito do interesse comum e fazer decretos concernentes aos casos particulares. “O governo é apenas o cérebro que acata as ordens do soberano (o coração) e as transmite a seus membros.” (NASCIMENTO, 2016, p. 65) Acerca desse assunto, Moscateli afirma que

Uma das operações teóricas centrais de Rousseau é sua distinção entre soberano e governo. Pelo nome de soberano, como foi visto, o autor identifica o corpo político formado pela totalidade dos indivíduos que realizam o pacto social, na medida em que esse ser coletivo age enunciando sua vontade, e constitui assim o poder legislativo. Afastando-se do entendimento mais comum da figura do soberano, bastante associada à imagem dos reis sentados em seus tronos, Rousseau diz que, por sua natureza, ela é somente uma pessoa moral, dotada de uma existência abstrata e coletiva [...]. O governo, por sua vez, que no pensamento de outros autores sempre se via confundido com a noção mais ampla do Estado, Rousseau restringe-o ao poder executivo, e o define como um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano, cuja função é aplicar, nos casos particulares, as leis que expressam a vontade geral dos cidadãos. (MOSCATELI, 2009, p. 108)

---

de nossos objetivos. Ao leitor interessado em conhecer melhor essa abordagem do genebrino, a mesma se encontra no Capítulo VII do Livro II *Do contrato social*, além de em outros pontos da mesma obra e nos escritos de seus comentadores que tratam do assunto.



Pode-se depreender então que somente os termos soberania e vontade geral, da forma como são abordados por Rousseau, não servem de aporte teórico para sustentar a ideia de que ele seja um autor precursor da democracia aos moldes contemporâneos, uma vez que em seu pensamento esses conceitos não possuem exatamente o mesmo sentido de quando são empregados em tais democracias. Tendo desenvolvido essa análise, passaremos agora à segunda parte de nosso artigo, que consiste na análise de algumas críticas textuais de Rousseau à democracia que fazem com que ele não seja considerado um precursor teórico da democracia compreendida como forma de governo. No entanto, é necessário mencionar que a democracia – assim como a monarquia, a aristocracia e qualquer outra forma mista – é considerada forma de governo ou “constituição” desde Aristóteles. Nesses termos, dificilmente Rousseau seria precursor da democracia como forma de governo.

### 3 CRÍTICAS DE ROUSSEAU À DEMOCRACIA ENQUANTO FORMA DE GOVERNO

40

Como já mencionamos anteriormente, muitos autores consideram Rousseau um democrata radical. Neste tópico, analisaremos alguns pontos textuais em que Rousseau apresenta críticas à democracia enquanto regime de governo. Dessa forma, o genebrino fornece uma base teórica a partir da qual se pode contestar a ideia de que ele seja um precursor de tal regime, ainda que seja um democrata radical. Apresentaremos alguns excertos da obra *Do contrato social* nos quais tais críticas aparecem, como:

Quem faz a lei sabe melhor que ninguém como se deve executá-la e interpretá-la. Parece, pois, que não poderia haver melhor constituição que aquela em que o poder executivo está unido ao legislativo. Mas é justamente isso que torna esse governo ineficiente em certos pontos, porque as coisas que devem ser distinguidas não o são, e o príncipe e o soberano, sendo a mesma pessoa, não formam, por assim dizer, senão um governo sem governo. Não convém que quem redige as leis as execute, nem que o corpo do povo desvie a sua atenção dos desígnios gerais para concentrá-la nos objetivos particulares. Nada mais perigoso que a influência dos interesses privados nos negócios públicos [...] um povo que jamais abusasse do governo não abusaria, tampouco, da independência; um povo que governasse sempre bem não teria necessidade de ser governado. (ROUSSEAU, 1999, p. 82-83)



Vale corroborar que Rousseau avalia a participação do povo na vida política a partir de dois campos possíveis de atuação: o legislativo e o executivo. No primeiro campo, conforme já argumentamos no item anterior, a participação ativa e inalienável do povo na vida política é imprescindível; no campo do executivo, que diz respeito à aplicação das leis e à administração do governo, o autor aconselha que o povo não participe massivamente. Nesse contexto, Moscateli afirma que

É preciso notar, afinal, que Rousseau não era avesso a todas as formas de representação política. Embora a condenasse no caso do poder legislativo, ele afirmava que o povo não só podia como devia ser representado no poder executivo, pois aí não se tratava da vontade dos cidadãos, mas da força do Estado aplicada à lei. (MOSCATELI, 2009, p. 109-110)

41 Mesmo admitindo que a representatividade seja dos um dos elementos constitutivos da vida política, isso não é suficiente para tornar Rousseau um autor defensor do regime democrático, conforme já afirmamos. Porque é exatamente reconhecer a relevância da representação no poder executivo que faz com que Rousseau não defenda a participação massiva do povo em tal poder assim como ele a defende no exercício da soberania. Nesse sentido, pode-se depreender que Rousseau não é um defensor da democracia enquanto forma de governo, uma vez que, para ele, “se tomarmos o termo no rigor da acepção, nunca existiu verdadeira democracia, nem jamais existirá. É contra a ordem natural que o grande número governe e o pequeno seja governado” (ROUSSEAU, 1999, p. 83). Segundo o genebrino, muita gente participando do poder executivo o torna ineficiente, além de possibilitar o alastramento da corrupção e, por conseguinte, a morte do corpo político. Como o autor explica esses dois efeitos da participação massiva do povo no poder executivo?

A ineficiência de um governo democrático se assenta no fato de que “é inimaginável que um povo se ocupe dos negócios públicos de modo permanente. Não sendo assim, teriam que nomear comissões, o que já descaracterizaria a forma democrática do poder executivo” (REIS, 2018, p. 152-153). Todavia, “se pudéssemos considerar democracia quando os cidadãos desempenham as tarefas governamentais por meio de comissões que se renovam e alteram ao longo do tempo, mesmo assim há uma série de dificuldades” (REIS, 2018, p. 153). Rousseau menciona tais dificuldades no Capítulo IV do Livro III *Do contrato social*:

[...] quantas coisas difíceis de reunir não supõe tal governo? Primeiro, um Estado muito pequeno, em que seja fácil reunir o povo e onde cada cidadão possa conhecer facilmente todos os outros; segundo, uma grande simplicidade de costumes que



previna o grande número de dificuldades e as discussões espinhosas; em seguida, muita igualdade nas classes e nas fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade; e, enfim, pouco ou nenhum luxo, pois ou o luxo é o efeito das riquezas ou as torna necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse, outro pela cobiça; vende a pátria à lassidão e à vaidade; subtrai ao Estado todos os seus cidadãos para sujeitá-los uns aos outros, e todos à opinião. (ROUSSEAU, 1999, p. 83-84)

42 Quanto à corrupção do governo democrático, ela advém do grande risco de confusão entre o interesse do soberano e o interesse do governo. Uma vez que o soberano deve visar sempre ao bem comum ou da coletividade, e o governo, por sua vez, deve ser um ministro do soberano, o corpo governamental tem um interesse de corpo que lhe é próprio e diferente do interesse do corpo coletivo soberano. Pois, segundo Rousseau, o governo é perpassado por três vontades: a vontade geral ou do soberano, a vontade particular de seus membros ou dos magistrados, e a vontade dele próprio enquanto governo, a qual é geral em relação à vontade de seus membros e particular em relação à vontade geral. Sendo assim, para um governo funcionar devidamente ele precisa atender antes de tudo à vontade geral, depois à sua e, por último, à vontade particular de seus membros. Nesse contexto, Reis afirma que “o grande perigo da democracia é a confusão entre os interesses particulares e o desígnio geral. Se o corpo do povo legisla e executa, teme Rousseau, os interesses privados influenciarão os negócios públicos, corrompendo o legislador” (REIS, 2018, p. 154). Dessa forma, é necessário que aqueles que legislam se mantenham afastados do exercício do governo a fim de não se corromperem e não levarem tal corrupção ao seio do soberano. Segundo a perspectiva rousseauiana, não há coisa pior que possa acometer um corpo político do que a corrupção do soberano; nas palavras do autor, “O abuso das leis pelo governo é um mal menor que a corrupção do legislador, consequência infalível dos desígnios particulares” (ROUSSEAU, 1999, p. 83). Reis (2018, p. 154), ao comentar esse assunto, explica que, “se o governo abusa da lei, ainda é possível afastar o governante ou reformar a lei, mas, se as vontades populares se sobrepõem à vontade geral, o Estado já está corrompido”. Sendo assim, como já mencionado, para Rousseau o melhor à saúde de um corpo político é que o povo, sendo o soberano, não participe em sua totalidade do governo ou poder executivo, a fim de evitar a confusão entre interesses diferentes, público e particular, e a sobreposição do último sobre o primeiro no âmbito do corpo coletivo.

Conforme o exposto, pode-se compreender que, de acordo com a perspectiva rousseauiana, o melhor para um Estado é que sua forma de governo não seja democrática, porque, além das razões já apresentadas, ao finalizar o Capítulo IV do



Livro III *Do contrato social* o autor destaca que a democracia é a forma de governo mais sujeita às guerras civis e agitações. De igual modo, ela é a forma de governo que mais exige “vigilância e coragem para ser mantida em sua forma original”. Por fim, Rousseau acentua que, “se houvesse um povo de deuses, haveria de governar-se democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens”. Nota-se, portanto, que para Rousseau o problema não é a democracia em si mesma, pois ela seria, em sua concepção, uma forma perfeita de governo; o grande problema são suas condições de exequibilidade em meio aos homens. Ou seja, no campo empírico o regime democrático seria aquele que potencialmente mais acarretaria problemas ao corpo político, visto serem os homens o que são, isto é, seres propensos aos vícios.

Todavia, mesmo que Rousseau não seja um defensor da democracia enquanto forma de governo, é possível encontrar em seu pensamento elementos teóricos que servem para pensar um regime político democrático bem ordenado aos moldes da contemporaneidade. Nesse contexto, Reis (2018) chama atenção para o fato de que Rousseau aborda dois princípios constitutivos da condição original dos homens, que são a liberdade e a igualdade. Seguindo a observação da autora, pode-se notar que esses princípios em alguma medida foram assimilados como valores estruturantes dos regimes democráticos. Vale destacar, portanto, que esses dois princípios são pressupostos e, ao mesmo tempo, consequências necessárias da vontade geral e da soberania do povo. Como, então, não pensar que esses princípios que se manifestam na ação direta do povo não implicam uma radicalidade nova, que estende a democracia para um âmbito social e político muito além de uma ou outra forma de regime?

43

#### 4 LIBERDADE E IGUALDADE: ELEMENTOS TEÓRICOS DO PENSAMENTO ROUSSEANIANO QUE DEVEM BALIZAR AS FORMAS DE GOVERNO

No Livro II, capítulo XI da obra *Do contrato social*, Rousseau faz a seguinte afirmação:

Se indagarmos em que consiste precisamente o maior de todos os bens, que deve ser o fim de qualquer sistema de legislação, chegaremos à de que ele se reduz a estes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade. A liberdade, porque toda dependência particular é igualmente força tirada ao corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela. (ROUSSEAU, 1999, p. 62)

Como se pode notar na citação, para o autor a liberdade e a igualdade são dois princípios fundamentais que devem balizar toda e qualquer vida social e política.



Esses princípios também são considerados fundamentais pelos regimes democráticos. Nos trechos que seguem a citação acima, Rousseau mostra que igualdade não significa um nivelamento econômico entre as pessoas ou que todas devam ter o mesmo poder. No que tange ao poder, a igualdade observada sob a perspectiva rousseauiana implica uma condição: o poder político e/ou jurídico que os cidadãos instituem não é exercido de forma arbitrária ou violenta, mas conforme o sistema de legislação instituído. Tais leis são resultantes de uma deliberação coletiva, de modo que, em um corpo político bem ordenado, os homens, ao obedecerem ao poder supremo que instituem, não estão obedecendo a ninguém senão a si mesmos. Essa ideia constitui um dos fios de ouro do pacto social, que Rousseau aborda no Livro I, Capítulo VI *Do contrato social*. Com relação ao aspecto econômico, tal igualdade significa que num corpo político nenhum cidadão seja tão rico a ponto de poder comprar os demais e, igualmente, que ninguém seja tão pobre a ponto de se vender a outrem. Dessa forma, a desigualdade econômica que existe entre os cidadãos não enseja dominação, exploração e suborno de uns em relação aos outros. Ao comentar esse assunto, Reis assevera que

44

Toda desigualdade convencional é uma violência contra a humanidade das pessoas sempre que assentar-se em privilégios que violem a condição de igualdade estabelecida pela própria natureza. [...] basta sabermos que a natureza mesma concedeu às pessoas a capacidade de escolherem e decidirem por si mesmas e que, apesar de tê-las feito diferentes, encarregou-se de torná-las todas iguais para podermos criticar a instituição de uma desigualdade moral ou política convencional pelos indivíduos, com base nas desigualdades naturais. (REIS, 2018, p. 163)

Em se tratando da liberdade, no Capítulo IV do Livro I da obra em análise, Rousseau afirma que “renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia” (ROUSSEAU, 1999, p. 27). No Capítulo VIII do Livro I da mesma obra, Rousseau mostra que a liberdade moral, que consiste na obediência às leis criadas pelo corpo político, é a única condição que torna os homens senhores de si mesmos, porque, ao contrário disso, quando tais homens seguem seus impulsos na vida em comum, não são livres, mas escravos de seus apetites.

Para o autor em análise, a liberdade e a igualdade são princípios que constituem a condição original dos homens e “O que virá a ampliar o entendimento sobre a democracia de apenas um poder executivo para uma condição social e política de convivência humana” (REIS, 2018, p. 155). Nesse sentido, pode-se entender que é possível



extrair uma grande contribuição do pensamento rousseauiano como base teórica para pensar a democracia social e política. Dito de outro modo, seguindo a perspectiva rousseauiana, podemos depreender que a condição original dos homens<sup>8</sup> exige um regime político que se fundamente e estruture a partir destes dois princípios: liberdade e igualdade, pois, segundo o Rousseau, em sua obra *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, as desigualdades sociais ou políticas não são autorizadas pela natureza, mas se instauram em função dos vícios dos homens, que se desenvolvem na vida civilizada. Tais vícios devem ser contidos pelos artificios criados no âmbito da vida política. Nas palavras do autor, por um lado, “a força das coisas tendem sempre a destruir a igualdade”; por outro lado, “a força da legislação deve sempre propender a mantê-la” (ROUSSEAU, 1999, p. 63). Como afirma Reis (2018, p. 171), “por meio das leis o corpo coletivo busca preservar o Estado em acordo com a finalidade de sua instituição excluindo as circunstâncias que violam a liberdade e a igualdade entre os cidadãos”.

45 Dessa forma, podem-se encontrar no pensamento político de Rousseau elementos teóricos que endossam a defesa de que todo e qualquer regime político deve garantir a defesa dos princípios originários da condição humana: liberdade e igualdade. Sendo assim, ainda que Rousseau não tenha escrito sua obra *Do contrato social* como programa de governo a ser aplicado, podem-se identificar nela elementos balizadores das formas de governo que se concretizam sob o nome de “democracia” e que devem ter por finalidade a garantia da liberdade e da igualdade. Em outras palavras, ainda que por um lado não seja viável considerar Rousseau como precursor teórico da democracia contemporânea, por outro lado é possível extrair de seus escritos políticos elementos que servem para pensar o aprimoramento dos regimes democráticos hodiernos.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

<sup>8</sup> Esse assunto, a condição original dos homens, Rousseau desenvolve em sua obra *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*. Em tal obra, ele mostra que os homens no estado de natureza, ou em sua condição original, são livres e iguais. “Livres porque escolhem por si mesmos, de acordo com as suas próprias necessidades e interesses, e iguais porque os talentos e capacidades de cada um são suficientes para sobreviver a esta condição originária.” (REIS, 2018, p. 172) Todavia, ao saírem do estado de natureza ou se distanciarem de sua condição original e adentrarem na condição de vida civilizada, esses princípios – liberdade e igualdade – vão sendo escamoteados ou restringidos, devido aos despautérios da sociedade civil. Segundo o autor, as desigualdades sociais ou políticas não são autorizadas pela natureza, mas se instauram em função dos vícios dos homens, que se desenvolvem na vida civilizada. Dessa forma, é crível pensar a partir de Rousseau um regime político que garanta a defesa desses princípios originários da condição humana.



Diante do que foi argumentado ao longo deste estudo, depreende-se que Rousseau não pode ser considerado um teórico que defende a democracia como forma de governo, mas um democrata radical, pelo fato de ter abordado em sua obra *Do contrato social* conceitos como soberania e vontade geral. Destarte, vale pontuar que tais conceitos, dentro da perspectiva rousseauiana, assumem sentido semântico bem daquele que possuem nas análises feitas sobre as democracias concretizadas como forma de governo.

Além disso, textualmente falando, o genebrino tece algumas críticas à democracia como forma de governo, mostrando que se trata de um regime político de difícil exequibilidade. Isso porque não é viável que o povo participe do exercício do governo ou do poder executivo da mesma forma que deve participar do poder soberano ou legislativo. São poderes diferentes e esferas de atuações distintas, que não podem ser confundidas, sob pena de acarretarem a destruição da vida política.

Todavia, ainda que Rousseau não seja um defensor da democracia como forma de governo, é possível encontrar em seus escritos políticos elementos teóricos que coincidem com alguns valores fundamentais defendidos nas formas de governo democráticas, como a liberdade e a igualdade. Nesse sentido, parafraseando Reis (2018), é possível criar a partir de Rousseau uma análise da democracia, não como poder executivo ou forma de governo, mas como condição social e política de convivência humana. Seguindo essa linha de raciocínio, pode-se compreender que o que faz com que a democracia seja compreendida como uma condição social e política de convivência humana, e não apenas como um regime de governo, são os princípios fundamentais da condição humana, liberdade e igualdade, que também são defendidos nos regimes democráticos.



## REFERÊNCIAS

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

MOSCATELI, R. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: imaginação histórica e teorização política*. Campinas. 339p. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas. 2009.

NASCIMENTO, M. M. *A farsa da representação política: ensaios sobre o pensamento político de Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

REIS, C. A. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. *Trans/form/ação*, Marília, v. 33, n. 2, p. 11-34, 2010.

REIS, H. E. Rousseau, um democrata radical? *Philosophos*, Goiânia, v. 23, n. 2, jul./dez. 2018.

ROUSSEAU, J.-J. *Do contrato social: princípios do direito político*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

47

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2015.

SILVA, J. A. *Curso de direito constitucional positivo*. 9. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 1992.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30153>

Artigo recebido em: 23/03/2020

Artigo aprovado em: 26/05/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## OS JUÍZOS SINTÉTICOS *A PRIORI* NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* DE KANT conhecimento e implicações metafísicas

### SYNTHETIC *A PRIORI* JUDGEMENTS IN KANT'S *CRITIQUE OF PURE REASON* knowledge and metaphysical implications

Arthur Henrique Soares dos Santos<sup>1</sup>

([santosarthursoares@gmail.com](mailto:santosarthursoares@gmail.com))

#### RESUMO

Este artigo tem por objetivo fazer uma explanação geral acerca dos juízos sintéticos *a priori* na *Crítica da razão pura*, bem como demonstrar sua relação com o conhecimento científico e as implicações metafísicas de tal conceito. Para isso, devem-se analisar as noções básicas para a formulação do juízo sintético *a priori*, visto por Kant como eixo central do problema geral da razão pura. A partir disso, o artigo questiona quais são as implicações da sinteticidade *a priori* para objetos como *Deus*, *mundo* e *alma*, bem como se o trabalho filosófico de Kant pode ser visto como metafísico. Dessa forma, conclui-se que Kant descreve os juízos científicos e os estende à metafísica, excluindo o conhecimento especulativo dos objetos supracitados e formulando uma metafísica da natureza que fundamenta as condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*.

**Palavras-chave:** Sintético. *A priori*. Ciência. Conhecimento. Metafísica.

#### ABSTRACT

This article aims to make a general explanation about the synthetic *a priori* judgments in the *Critique of Pure Reason*, as well as demonstrate its relationship with the scientific knowledge and the metaphysical implications of such concept. For this, we will analyze the basic notions for the formulation of synthetic *a priori* judgment, seen by Kant as the central axis of the general problem of pure reason. Then, we article ask what the implications of syntheticity *a priori* are for objects such as *God*, the *world*, and the *soul*, as well as if Kant's philosophical work can be seen as metaphysics. Thus, we conclude that Kant describes the scientific judgments and extend them to metaphysics, excluding the speculative knowledge of the objects quoted above and formulating a metaphysics of nature that underlies the conditions of possibility of synthetic *a priori* judgments.

**Palavras-chave:** Synthetic. *A priori*. Science. Knowledge. Metaphysics.

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9936262383036925>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6460-9067>.



## 1 INTRODUÇÃO

Na Introdução da *Crítica da razão pura*<sup>2</sup>, Immanuel Kant formula o que chama de problema geral da razão pura, a saber: “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*” (KrV, B 19. 28-29)<sup>3</sup>. Essa é a questão central que ele se propõe a responder em sua obra, sendo de suma importância compreender como ela é formulada, uma vez que tal problemática tem profunda relação com a questão da fundamentação do conhecimento científico e das implicações metafísicas que surgem a partir do problema geral da razão pura.

O tipo de juízo central ao problema geral da primeira *Crítica* – o sintético *a priori* – é formulado a partir das diferenciações kantianas entre sintético, analítico, *a priori* e *a posteriori*. A partir de tais distinções, o filósofo busca demarcar as relações entre necessidade (*Notwendigkeit*) e universalidade (*Allgemeinheit*) ou contingência e particularidade no que diz respeito às diferenças entre juízos *a priori* e *a posteriori* (KrV, B 3-4. 34-06), e de sujeito e predicado no caso da distinção entre sintético e analítico (KrV, B 10-11. 13-20). A partir das combinações entre tais tipos de proposição<sup>4</sup>, Kant forma três juízos possíveis: o analítico, o sintético *a posteriori* e o sintético *a priori*, sendo este último o juízo científico e os dois primeiros não científicos. Rosalvo Schütz mostra a importância dada por Kant à ideia de afirmar um conhecimento obtido na experiência como algo universalizável, e afirma ser este o questionamento feito pelo filósofo acerca da natureza do juízo requerido pela *Ciência* (*Wissenschaft*), o sintético *a priori*:

[...] Kant se pergunta como que é possível chegar a um novo conhecimento e afirmá-lo como verdadeiro. Ou seja, como é possível, a partir das sensações que nos chegam pelos sentidos, poder afirmar algo novo com pretensão de validade universal. (SCHÜTZ, 2009, p. 240. 38-41)

Dessa forma, Kant, que no Prefácio da *CRP* se perguntava sobre a possibilidade de fazer uma *Metafísica* (*Metaphysik*) de natureza científica a partir do método adotado pela *Matemática* (*Mathematik*) e pela *Física* (*Physik*) ou *Ciência da Natureza* (*Naturwissenschaft*) (KrV, B XVI-XVIII. 31-03), passa a questionar quais são as condições de possibilidade dos juízos que

<sup>2</sup> Doravante chamada de *CRP*.

<sup>3</sup> Neste artigo é utilizada principalmente a tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, publicada pela Editora Abril Cultural; todavia, há também há o uso alternativo da tradução de Fernando Costa Matos, publicada pela Editora Vozes e pela Editora Universitária São Francisco.

<sup>4</sup> Como nota Robert Hanna, às vezes Kant distingue *juízos* e *proposições*, mas geralmente ignora tal distinção (2004, p. 40, nota 5). Por esse motivo, o presente artigo segue Hanna e ignora a distinção mencionada.



fundamentam tais conhecimentos, analisando os métodos de solubilidade dos problemas dessas ciências, como é assinalado por Zeljko Loparic:

[...] ao estudar a história da matemática e das ciências naturais, Kant observou que a eficácia na solução de problemas apresentada por ambas as disciplinas estava fundamentada, primeiro, sobre o fato de que as respostas às questões eram aprendidas dos próprios objetos possíveis e, segundo, que existiam condições *a priori* de possibilidade dos objetos considerados, consistindo, no caso da matemática, em condições que governam construções matemáticas e geométricas e, no caso das ciências naturais, em princípios da experiência possível. (LOPARIC, 2005a, p. 18-19. 30-04)

50 Como a possibilidade de solução do problema geral da *CRP* é dada a partir da noção de proposições sintéticas *a priori*, é necessário compreender detalhadamente como Kant chega à formulação de tal tipo de juízo para poder analisar as implicações metafísicas da epistemologia desenvolvida por ele na primeira *Crítica*. Com o objetivo de fazer uma exposição de como Kant chega à formulação do juízo sintético *a priori* e sua conseqüente pretensão a ponto de avançar em um novo conhecimento (sintético) que possa ser tido como necessário e universal (*a priori*), o presente artigo primeiro estudará a distinção entre os juízos *a priori* e *a posteriori*, definindo seus conceitos e analisando seus exemplos; depois, analisará a questão dos juízos analítico e sintético, seguindo o mesmo processo do tópico citado acima; e chegará então à formulação do juízo sintético *a priori*, diferenciando-o do sintético *a posteriori* e mostrando a fundamentação kantiana para as proposições de caráter científico. Após isso, serão feitas considerações acerca das implicações metafísicas da *filosofia pura kantiana*, a qual utiliza os juízos sintéticos *a priori* e, por conseguinte, exclui do escopo de conhecimento científico as ideias da *Metafísica Tradicional*, como *Deus, liberdade e imortalidade da alma*, relegando-as ao domínio da moral. Por fim, questionar-se-á se, com a *CRP*, Kant pretende ou não constituir um sistema metafísico que busca fundamentar a objetividade do conhecimento científico realizado através da síntese *a priori* na experiência possível.

É importante mencionar que o presente artigo não visa a detalhar a forma como Kant dá sua resposta ao problema geral; isso requereria uma análise minuciosa de vários pontos da *CRP*, como, por exemplo, a *Análise dos Princípios (Analytik der Grundsätze)*, parte decisiva na tentativa kantiana de solucionar a questão, pois “explica como as verdades sintéticas *a priori* na metafísica e nas ciências naturais são possíveis graças à dependência cognitivo-semântica delas dos conceitos puros do entendimento” (HANNA, 2004, p. 55. 31-34). Tal análise alongaria demais o presente artigo e sairia de seu escopo principal, que é demonstrar como Kant chega à concepção de juízos sintéticos *a priori* e, a partir



disso, dada a resposta kantiana de como são possíveis tais juízos, analisar as implicações metafísicas de definir o conhecimento científico como sintético *a priori*.

## 2 OS JUÍZOS *A PRIORI* E *A POSTERIORI*

Na Introdução da *CRP*, Kant logo apresenta a distinção entre os juízos *a priori* e *a posteriori*, sendo o primeiro independente da experiência (*Erfahrung*) e o segundo não. O filósofo afirma:

[...] é uma questão que requer pelo menos uma investigação mais pormenorizada e que não pode ser logo despachada devido aos ares que ostenta, a saber, se há um tal conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos. Tais *conhecimentos* denominam-se *a priori* e distinguem-se dos *empíricos*, que possuem suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência. (KrV, B 02. 1-6, grifos do autor)

51 Especificando ainda mais a questão para evitar um entendimento inapropriado de sua fala, Kant afirma que “por conhecimentos *a priori* entenderemos não os que ocorrem independente desta ou daquela experiência, mas *absolutamente* independente de toda a experiência” (KrV, B 02-03. 19-21, grifo do autor). Vê-se aqui algo básico na investigação kantiana das origens dos juízos feitos pela cognição humana: a diferenciação entre os juízos que nascem da experiência (*a posteriori*) e os que são fundados na razão, sendo antecedentes a toda e qualquer experiência (*a priori*). É a partir disso que se pode afirmar que os juízos *a priori* têm sua certeza fundamentada exclusivamente nas regras da razão humana.

Sendo já tratadas as origens dos juízos *a priori* (independentes de qualquer experiência) e *a posteriori* (dependentes da experiência), é importante tratar das características de tais juízos. Kant escreve:

*Em primeiro lugar*, portanto, se se encontra uma proposição pensada ao mesmo tempo com sua *necessidade*, então ela é um juízo *a priori*; se além disso não é derivada senão de uma válida por sua vez como uma proposição necessária, então ela é absolutamente *a priori*. *Em segundo lugar*, a experiência jamais dá aos seus juízos *universalidade* verdadeira ou rigorosa, mas somente suposta e comparativa (por indução), de maneira que temos propriamente que dizer: tanto quanto percebemos até agora, não se encontra nenhuma exceção desta ou daquela regra. Portanto, se um juízo é pensado com *universalidade* rigorosa, isto é, de modo a não lhe ser permitida nenhuma exceção como possível, então não é



derivado da experiência, mas vale absolutamente a priori. (KrV, B 3-4. 34-09, grifos do autor)

52 Dessa forma, a primeira característica dos juízos *a priori* é sua *necessidade*; eles não são contingentes como o são os juízos *a posteriori*. A razão impõe necessidade aos juízos, mas a experiência não, o que fica claro no trecho antecedente dessa passagem da *CRP*: “Na verdade, a experiência nos ensina que algo é constituído deste ou daquele modo, mas não que não possa ser diferente” (KrV, B 3. 32-34). Assim sendo, para o filósofo de Königsberg a primeira distinção feita entre as características dos juízos *a priori* e *a posteriori* é que, enquanto os primeiros possuem *necessidade*, os últimos possuem *contingência*. Já a segunda característica do juízo *a priori* é sua rigorosa *universalidade*, em contraponto à *particularidade* do juízo *a posteriori*. O primeiro tipo de juízo vale para *todos* os indivíduos que compõem determinada classe, enquanto o segundo vale apenas para casos específicos, não podendo, com total segurança, ser estendido à classe inteira. No caso destes, a única universalidade que pode estar presente dá-se apenas através de uma *indução* (*Induktion*), feita em uma generalização de casos em que se habituou a ver determinado efeito e não foi observada nenhuma exceção a isso; nesses casos não é possível obter uma certeza apodítica (*a priori*) de que em *todos* os casos será assim. Em resumo: “qualquer que seja, a experiência só proporciona fatos, mas não a impossibilidade de uma exceção, a universalidade absoluta e a estrita necessidade resultam ser as marcas do *a priori* puro” (HÖFFE, 1986, p. 56. 4-8, grifos do autor, tradução própria)<sup>5</sup>.

Um exemplo de proposição *a priori* é “toda mudança tem uma causa” (KrV, B 3. 25), pois da razão se infere que necessária e universalmente isso ocorre, não sendo possível que haja qualquer exceção. Apesar de *a priori*, tal proposição não é pura, uma vez que o conceito de mudança é tirado da experiência, e não da razão. Kant também usa como exemplo de juízo *a priori* a proposição “todo o corpo é extenso” (Prol, AA 04: 267. 14)<sup>6</sup>, pois não é preciso ir até a experiência para fundamentar tal juízo, além do fato de que é necessário que isso se aplique a todos os casos, não sendo possível exceção alguma.

Como proposição *a posteriori*, Kant utiliza o seguinte exemplo: “todos os corpos são pesados” (KrV, B 4. 12). O filósofo argumenta que as características do juízo *a priori* (necessidade e universalidade rigorosa) não se aplicam a esse juízo; portanto, tal juízo é contingente, mas possui uma universalidade indutiva, e não a universalidade necessária *a priori*.

<sup>5</sup> “Comoquiera que la experiencia sólo proporciona hechos, mas no la imposibilidad de que algo sea de otro modo ni la imposibilidad de una excepción, la generalidad absoluta y la estricta necesidad resultan ser las notas del *a priori* puro.”

<sup>6</sup> Neste artigo, para a citação dos *Prolegômenos* é utilizada a tradução de Artur Mourão, publicada pelas Edições 70.



A proposição “todos os corpos são pesados” possui um quantificador universal *todos*, mas para Kant isso não é nada mais que “uma elevação arbitrária da validade, da que vale para a maioria dos casos até a que vale para todos” (KrV, B 4. 9-11); tanto é que, nos *Prolegômenos*, o filósofo usa a proposição “alguns corpos são pesados” (Prol, AA 04: 266. 30-31).

Compreendidos os conceitos e exemplos dos juízos *a priori* e *a posteriori*, deve-se entender que o conhecimento científico é baseado em juízos *a priori*. Ao explicar o método científico no Prefácio B da *CRP*, Kant afirma que, “na medida em que deve haver razão nas ciências, algo tem que ser conhecido nelas *a priori*” (KrV, B IX. 26-27). No conhecimento científico é preciso haver uma certeza apodítica das leis pelas quais a Natureza funciona, e isso só ocorre havendo necessidade e universalidade rigorosa, o que só pode existir em juízos *a priori*. Dessa forma, uma generalização indutiva não pode ser considerada como juízo científico por pautar-se em juízos *a posteriori*, possuindo universalidade apenas porque não foi encontrada exceção alguma para determinada regra (KrV, B 3-4. 2-12) – o que não significa que não possa ser encontrada. Portanto, como diz Rosalvo Schütz (2009, p. 241. 5-6), “sem a possibilidade de prever com certeza calculável algo novo, a ciência não é possível”.

### 3 OS JUÍZOS ANALÍTICO E SINTÉTICO

Após a exposição dos conceitos de juízo *a priori* e *a posteriori*, é necessário, para então chegar ao problema geral da razão pura colocado por Kant em B 19, expor os conceitos de juízo *analítico* e *sintético*. Portanto, para iniciar as considerações acerca desse tópico, é importante verificar o que Kant escreve na *CRP* ao introduzir a distinção entre os dois tipos de juízo:

A ocupação da razão consiste, em grande e talvez na maior parte, em *desmembramentos* de conceitos que já temos de objetos. Isso nos propicia uma porção de conhecimentos que, embora não passem de esclarecimentos ou elucidações daquilo que já foi pensado (embora de modo confuso) em nossos conceitos, são pelo menos quanto à forma tidos na mesma conta que conhecimentos novos, não obstante não ampliem, mas só analisem os conceitos que possuímos quanto à sua matéria ou conteúdo. Ora, já que esse procedimento dá um efetivo conhecimento *a priori* que toma um incremento seguro e útil, sem dar-se conta a razão consegue sob esse pretexto fazer afirmações de espécie bem diversa acrescentando a conceitos dados outros completamente estranhos, e isso *a priori*, sem que se saiba como chegou a isso e sem deixar que uma semelhante pergunta sequer lhe aflore à mente. (KrV, B 9-10. 26-08, grifo do autor)



Vê-se aqui que Kant traz dois tipos de conhecimento: um que *desmembra* os conceitos que já possuímos e outro que acrescenta aos conceitos dados outros que são diferentes deles. Conforme Kant esclarece no início dos *Prolegômenos*, o primeiro denomina-se “analítico”, sendo simplesmente explicativo, e o segundo, “sintético”, sendo extensivo, aumentando o conhecimento dado (Prol, AA 04: 266. 16-23).

Assim, para o filósofo de Königsberg, uma diferença básica entre juízos analíticos e sintéticos é que no primeiro caso há apenas uma explicação de algo que já está no conceito dado, enquanto no segundo há uma extensão do conceito, acrescentando-se conhecimento através da proposição. Assim sendo, juízos analíticos são puramente racionais e independem de toda experiência; já os juízos sintéticos, ao contrário, precisam da experiência, e é nesta que os conceitos possuem uma extensão de seu significado, aumentando o conhecimento. O fato de um ser explicativo (analítico) e o outro extensivo (sintético) tem ligação direta com as relações entre sujeito e predicado nas proposições estudadas. Na *CRP*, o filósofo de Königsberg diz:

54 Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo contido (ocultamente) nesse conceito A, ou B jaz completamente fora do conceito A, embora esteja em conexão com o mesmo. No primeiro caso denomino o juízo *analítico*, no outro *sintético*. Juízos analíticos (os afirmativos) são, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito for pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa conexão for pensada sem identidade, devem denominar-se juízos sintéticos. Os primeiros poderiam também denominar-se *juízos de elucidação* [juízos explicativos] e os outros *juízos de ampliação* [juízos extensivos]. (KrV, B 10-11. 16-25, grifos do autor)

Resumidamente, no caso do juízo analítico o predicado está implicitamente contido no sujeito, ao contrário do caso do sintético, no qual o predicado é adicionado ao sujeito como algo novo<sup>7</sup>. Assim sendo, a partir do trecho supracitado de Kant, vê-se que, quando um predicado está contido em um determinado sujeito, ele é identificável com o próprio sujeito, sendo algo que o conceito dado mostra à razão, o que reforça o que já foi afirmado acerca da independência dos juízos analíticos quanto à experiência (KrV, B 11. 13-16). Por conseguinte, “todos os juízos analíticos se baseiam inteiramente no princípio de contradição [*Satze des Widerspruchs*]” (Prol, AA04: 267. 06)<sup>8</sup>, princípio esse que remete à defesa aristotélica de que “o mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito com relação à mesma coisa” (*Metaph.* 4.3 1005b19-21).

<sup>7</sup> Ver também os comentários de Höffe (1956, p. 56-57. 25-24) e Cassirer (1993, p. 629. 23-26), os quais também buscar explicitar essa distinção kantiana.

<sup>8</sup> Verificar também o que diz Kant na *CRP* acerca do princípio de contradição (KrV, B 12. 17-21).



Logo, a maneira de formular juízos analíticos é ver que, se o predicado B está contido no sujeito A, então pressupondo não B entramos em contradição, verificando assim a verdade necessária da proposição analítica na qual B está contido em A (Prol, AA04: 267. 08-15). É necessário, portanto, utilizar apenas da lógica para definir a verdade da proposição analítica; assim, por não dependerem de forma alguma da experiência, os juízos analíticos são todos definidos como proposições *a priori* (Prol, AA04: 267. 06-08).

Já quando o predicado não está contido no sujeito, não há uma identificação puramente racional entre os membros da proposição, de maneira que tais juízos ampliam o significado dos conceitos; assim, deve-se buscar fora dos conceitos, nos objetos da experiência, o predicado dado a determinado sujeito. Por esse motivo, “os juízos de experiência como tais são todos sintéticos” (KrV, B 11. 12, grifo do autor). Como o juízo sintético precisa buscar seu significado fora do conceito, com uma referência na intuição sensível<sup>9</sup>, o princípio de contradição não deve ser a forma de derivação das proposições, o que não implica que ele não deva ser utilizado; ao contrário, nada pode se opor a tal princípio (Prol, AA04: 257. 27-33).

Para exemplificar tal distinção, Kant usa o caso do conceito de “corpo”. Para ele, quando se diz que “todos os corpos são extensos” (KrV, B 11. 02; Prol, AA04: 266. 26), faz-se um juízo analítico, pois o predicado referente à extensão já está contido no conceito de corpo. Se é negada a extensão do corpo (“todo corpo é inextenso”), há uma contradição entre o sujeito e o predicado, que poderia ser retificada retirando-se a negação do predicado – retornando-o para a afirmação original “todos os corpos são extensos” – ou utilizando uma negação universal, de maneira que a proposição seja: “nenhum corpo é inextenso” (Prol, AA04: 267. 08-15). Sendo um juízo analítico, ele é inteiramente *a priori*, havendo uma relação de identificação entre *corpo* e *extensão* a respeito da qual não é necessária a experiência para que o sujeito cognoscente se assegure de tal conhecimento.

Já para o juízo sintético, o filósofo de Königsberg usa o exemplo “alguns corpos são pesados” (Prol, AA04: 266. 30-31), ou “todos os corpos são pesados” (KrV, B 4. 12) – exemplo de juízo *a posteriori* que Kant retoma em B 12 para falar de juízo sintético. Como já demonstrado, a diferença no quantificador desses dois exemplos se deve ao fato de que a universalidade da proposição utilizada na *Crítica* é indutiva a partir da generalização de casos,

<sup>9</sup> Kant aborda detalhadamente a questão da intuição sensível na Estética Transcendental, a qual ele inicia em B 33 da *CRP*. Em resumo, os princípios *a priori* do tempo e do espaço são as condições de possibilidade da intuição sensível (KrV, B 36. 10-13), bem como de toda experiência (KrV, B 38. 26-29; B 46. 30-03). A ideia geral, portanto, é que os princípios *a priori* do entendimento são relacionados pelo sujeito cognoscente ao tempo e ao espaço, nos quais temos a experiência em que se realiza a síntese de conceitos.



sendo mais segura a proposição que utiliza o quantificador existencial. No presente artigo, será utilizada a proposição presente nos *Prolegômenos*. Para Kant, a ideia de *peso* não está contida no conceito de *corpo*; por esse motivo, a fundamentação do juízo deve ser buscada na experiência de que os corpos que nos apareceram tinham, contingencialmente, o predicado *peso*. É o que registra o filósofo:

Posso conhecer antes analiticamente o conceito de corpo pelas características da extensão, da impenetrabilidade, da forma, etc., todas pensadas nesse conceito. Mas a seguir estendo meu conhecimento e, ao lançar um olhar retrospectivo à experiência da qual extraí este conceito de corpo, encontro sempre conectado com as características mencionadas também a de peso e o acrescento, portanto, sinteticamente como predicado àquele conceito. Portanto, é sobre a experiência que se funda a possibilidade da síntese do predicado peso com o conceito corpo, pois embora na verdade um não esteja contido no outro ambos os conceitos se pertencem reciprocamente, se bem que de modo apenas acidental, como partes de um todo, a saber, da experiência, que é ela mesma uma ligação sintética das intuições. (KrV, B 12. 01-13)

56 Nesse trecho, Kant busca deixar claras as diferenças entre os juízos analíticos e sintéticos por meio do exemplo de *corpo* e dos predicados *extenso* (contido no conceito de *corpo*) e *pesado* (não contido no conceito de *corpo*, mas ligado sinteticamente a ele a partir da experiência). Contudo, para que se entenda corretamente tal distinção, deve-se conhecer o quadro histórico dos problemas filosóficos que Kant supôs serem conhecidos por seus contemporâneos, tal como sustenta Cassirer. Para este, quanto ao predicado *extenso*, extraído analiticamente do conceito de *corpo*, pode-se justificá-lo na medida em que,

En realidad, desde los tiempos de Descartes, la extensión se considera como el elemento que forma el verdadero *concepto lógico* del cuerpo. Todas las demás cualidades del cuerpo, el color y las demás cualidades sensibles, su dureza, su *peso*, etc., según hace notar expressamente Descartes, sólo se dan de un modo fortuito; son cualidades unidas a él en la experiencia, pero que no tienen por qué entrar en su *definición*. (CASSIRER, 1993, p. 630. 15-22, grifos do autor)

Por outro lado, quanto ao predicado *peso* unido sinteticamente do conceito de *corpo*, deve-se compreendê-lo a partir do contexto do surgimento da ciência moderna, na física de Newton, em que se vê que a força peso de um corpo é obtida não do corpo em si mesmo, mas da relação de multiplicação entre a massa e a força de aceleração, sendo esta obtida pela divisão da unidade de espaço pela unidade de tempo ao quadrado. No caso de um corpo em queda livre, essa aceleração corresponde justamente à força da



gravidade. Portanto, tal predicado só pode ser obtido, como visto nas relações matemáticas newtonianas, das relações experimentadas no tempo e no espaço, os quais são condições *a priori* da própria experiência (KrV, B 38. 26-29; B 46. 30-03), cujos juízos todos são sintéticos (KrV, B 11. 12). Isso justifica a união sintética, na experiência, do predicado *peso* ao conceito de *corpo*.

Assim sendo, com a análise do antecedente histórico da filosofia natural newtoniana, compreende-se como Kant distingue juízos analíticos de sintéticos no caso do uso do conceito de corpo. Portanto, estão compreendidos os conceitos e exemplos dos juízos analítico e sintético e como o primeiro se relaciona com a razão pura e o segundo, com a experiência. Deve-se então considerar que, como o método da ciência é realizado através de experimentos pensados pelos princípios da razão (KrV, B XIII. 23-24), o conhecimento científico progride com juízos sintéticos. É o que constata Rosalvo Schütz, ao afirmar que, “nos juízos sintéticos, o predicado afirma algo novo em relação ao sujeito, possibilitando, por isso, o *avanço das ciências*” (SCHÜTZ, 2009, p. 240-241. 44-02, grifo nosso). Isso é resultado do que afirma o próprio Kant nos *Prolegômenos* sobre o fato de que os juízos analíticos apenas *explicam* ou *elucidam* o que já está em determinado conceito, enquanto os sintéticos aumentam o conhecimento dado (Prol, AA04: 266. 16-23), o que só pode ocorrer na experiência.

57

#### 4 OS JUÍZOS SINTÉTICO *A PRIORI* E SINTÉTICO *A POSTERIORI*

A partir dos quatro tipos de juízo expostos por Kant na *CRP* e nos *Prolegômenos*, fazem-se combinações de conceitos para a classificação dos juízos, e, como os analíticos são sempre *a priori* (Prol, AA04: 267. 06-08), são obtidos três tipos de juízo: o analítico, o sintético *a posteriori* e o sintético *a priori*. Visto que o método da ciência é, em linhas gerais, constituído pela aplicação de leis puras do entendimento à intuição sensível (KrV, B XIII. 21-28) e o juízo analítico não faz tal aplicação, ele não pode ser considerado conhecimento científico. Apesar disso, ele é importante para esclarecer os conceitos usados pela própria ciência na busca da obtenção de uma síntese segura, pois, como afirma Kant, “os princípios analíticos são, na verdade, altamente importantes e necessários, mas só para chegar àquela clareza dos conceitos exigida para uma síntese segura” (KrV, B 13-14. 07-10). Portanto, mesmo não sendo propriamente juízos *científicos*, os juízos analíticos têm grande importância na elucidação dos conceitos utilizados na ciência.



Mas, diferentemente dos juízos analíticos, os sintéticos podem ser divididos em *juízos sintéticos a priori* e *juízos sintéticos a posteriori*. É o que diz Kant: “Há juízos sintéticos *a posteriori*, cuja origem é empírica; mas também os há que são certos *a priori* e provêm do puro entendimento e da razão” (Prol, AA04: 267. 25-27).

Combinando os conceitos analisados, o juízo sintético *a posteriori* surge da experiência, sem caráter de necessidade e universalidade. O famoso exemplo de Kant “alguns corpos são pesados” (Prol, AA04: 266. 30-31) é uma proposição desse tipo. Ele é sintético, pois o conceito de *peso* não é intrínseco ao de *corpo*, sendo necessário buscar uma referência na intuição; e é *a posteriori*, pois não poderia ser conhecido *a priori*, nem poderia haver uma aplicação rigorosa de universalidade e necessidade. E mesmo que ao invés do uso do quantificador existencial na proposição – como é feito nos *Prolegômenos* (Prol, AA04: 266. 30-31) – se utilize o quantificador universal, como Kant faz na *CRP* (KrV, B 4. 12), a universalidade utilizada não é necessária, mas é, nas palavras do filósofo de Königsberg, “somente uma elevação arbitrária da validade, da que vale para a maioria dos casos até a que vale para todos” (KrV, B 4. 9-11). De fato, tais tipos de proposição podem concordar com os objetos dados na experiência, mas, visto que o conhecimento científico tem caráter de necessidade e universalidade rigorosas, juízos sintéticos *a posteriori* não têm caráter científico.

Não sendo nem o analítico nem o sintético *a posteriori* exemplos de juízo científico, resta ainda analisar o juízo sintético *a priori*, o qual constitui a centralidade do problema geral da *CRP* registrado em B 19. Kant observa (KrV, B 14. 12-13) que em *todas* as ciências teóricas se encontram os juízos sintéticos *a priori* como princípios. Isso deriva do fato de que, sendo o conhecimento científico extensivo, aumentando o saber acerca de determinado fato, ele é sempre realizado através de uma *síntese* entre conceitos, nos quais o predicado B não pode estar contido no sujeito A, mas deve haver uma relação entre tais conceitos de forma que ela seja verificada na experiência, pois, como diz Cassirer (1993, p. 632. 15-16), a síntese do conhecimento científico “só admite un empleo empírico”. Mas da experiência em si não se pode obter um juízo universal e necessário (KrV, B 3. 32-04); por isso, o conhecimento científico precisa de juízos *a priori* que fundamentem tal característica, constituindo assim o método científico que Kant descreve no Prefácio B ao falar da *Matemática*, construindo aquilo que é pensado *a priori* (KrV, B IX-X. 26-31), e da *Física* ou *Ciência da Natureza*, levando os princípios da razão (aquilo que há de *a priori*) à experimentação que pode ser tida na intuição sensível (KrV, B XIII. 21-28), sendo essa experiência sempre expressa por meio de juízos sintéticos (KrV, B 11. 12).



No problema geral da *CRP*, Kant pergunta “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*” (KrV, B 19. 28-29). Ele não questiona *se* eles são possíveis, mas *como*, o que mostra que o filósofo pensa ser algo certo que existem juízos sintéticos *a priori*. Essa ideia é reforçada pelo que ele diz nos *Prolegômenos*:

[...] não temos de procurar aqui a *possibilidade* de tais proposições, isto é, de nos interrogarmos se elas são possíveis. Pois, há bastantes e são dadas realmente com uma certeza indiscutível e, visto que o método, que agora seguimos, deve ser analítico, o nosso ponto de partida será que este conhecimento racional sintético, mas puro, é real [...]. (Prol, AA04: 275. 01-05, grifo do autor)

Comentando tal trecho dos *Prolegômenos*, Luiz Paulo Rouanet reforça a ideia:

Quanto à realidade do conhecimento sintético *a priori*, este é afirmado a partir da matemática e da ciência da natureza; logo, sua realidade não é contestada, a pergunta é apenas: como é possível? Não se trata, por conseguinte, de uma pergunta retórica, ou irônica: uma vez que o conhecimento sintético *a priori* existe, e a metafísica, se existir, é composta por juízos dessa natureza, então a pergunta passa a ser: como são possíveis as proposições sintéticas *a priori?* (ROUANET, 2010, p. 10. 17-22)

59

Assim, partindo da existência desse tipo de juízo, Kant afirma que em todas as ciências teóricas se encontram juízos sintéticos *a priori* (KrV, B 14. 12-13). Seus exemplos de ciências já consolidadas estão na *Matemática* e na *Ciência da Natureza*. Acerca da primeira, o filósofo de Königsberg afirma que “proposições matemáticas em um sentido próprio são sempre juízos *a priori* e não empíricos porque trazem consigo necessidade, que não pode ser tirada da experiência” (KrV, B 14. 26-02). Mas para Kant, diferentemente do que os matemáticos (como Leibniz) costumavam pensar, os juízos de tal ciência são sintéticos, e não analíticos. Acerca da proposição  $7 + 5 = 12$ , ele argumenta que o conceito de doze não é pensado apenas na união de sete mais cinco, mas que é preciso sair desse conceito de união com a ajuda da intuição, chegando ao resultado final da soma (KrV, B 15-16. 06-27). Da mesma forma são os juízos da geometria, como, por exemplo, “entre dois pontos a linha recta é a mais curta” (Prol, AA04: 268. 15). Não tendo o conceito de *reto* uma noção de grandeza, mas de qualidade, a ideia daquilo que é mais curto deve ser acrescentada, e não tirada do conceito de linha; por esse motivo, “tem que se recorrer aqui à ajuda da intuição, unicamente pela qual é possível a síntese” (KrV, B 16. 06-07; Prol, AA04: 19-20). Como ressalta Höffe (1986, p. 60. 33-36), Leibniz acreditava que as proposições matemáticas e geométricas eram derivadas



unicamente a partir do princípio de contradição, o que pode ser verificado, por exemplo, nas correspondências com Clarke, nas quais o filósofo dos mundos possíveis afirma:

O grande fundamento dos matemáticos é o princípio da contradição ou da identidade, isto é, que um enunciado não pode ser verdadeiro e falso ao mesmo tempo, e que assim  $A$  é  $A$  e não poderia ser não  $A$ . E esse único princípio basta para demonstrar toda a aritmética e toda a geometria, ou seja, todos os princípios matemáticos. (LEIBNIZ II, art. 01, p. 171. 28-32)

Apesar de Kant contrariar tal noção em sua obra crítica, a discussão continuou entre os matemáticos e filósofos. Gottlob Frege, por exemplo, concordava com Kant acerca do caráter sintético da geometria, dizendo que “os axiomas geométricos são independentes entre si e em relação às leis lógicas primitivas, e portanto sintéticos” (FREGE, 1980, p. 217. 10-11), mas discordava quanto à natureza dos juízos aritméticos, afirmando que “a comparação das verdades com respeito ao domínio que governam testemunha contra a natureza empírica e sintética das leis aritméticas” (FREGE, 1980, p. 216. 5-36).

Ainda outro questionamento feito dirige-se ao caráter *a priori* da geometria, pois, como nota Cassirer, algumas pessoas podem pensar que ela ocorre por meio de experiências físicas e que, por conseguinte, ela *nasce* da experiência. Em resposta a essa ideia, Cassirer diz:

[...] o fato de ela [a geometria], por conta de tais postulados [que envolvem as relações analógicas da geometria pura com as experiências físicas], somente ser satisfeita com conteúdos empíricos não significa de modo algum que esteja logicamente fundada precisamente nesse conteúdo. A ordem universal do número e a geometria universal, como ciência das “possíveis” formas espaciais, já precisam existir anteriormente para que determinada ordem física de medição possa se constituir. (CASSIRER, 2011, p. 716. 17-24)

No caso da *Ciência da Natureza*, Kant usa como exemplo “em todas as mudanças do mundo corpóreo permanece imutável a quantidade da matéria” (KrV, B 17. 27-28). Kant considera a origem *a priori* de tal proposição, havendo uma clara necessidade nela. Para demonstrar sua sinteticidade, ele defende que no conceito de matéria não é pensada a ideia de que há uma permanência de sua quantidade, mas apenas que ela ocupa um lugar no espaço, preenchendo-o. Por isso, “a proposição não é portanto analítica, mas sintética e não obstante pensada a priori, e assim nas restantes proposições da parte pura da *Ciência da Natureza*” (KrV, B 18. 04-05). Há então, segundo Kant, uma aplicação do método científico conforme ele o expôs no Prefácio B da *CRP*.



#### 4.1 Sinteticidade *a priori* e implicações metafísicas

O uso de juízos sintéticos *a priori* deve ocorrer também na *Metafísica* (KrV, B 18. 07-10), apesar de que, segundo Kant, até então ela se constituía apenas como mero tateio entre conceitos (KrV, B XV. 18-20). A metafísica científica indicada por Kant no Prefácio B da *CRP* deve, portanto, pensar conceitos e aplicá-los à intuição, seguindo o método transcendental – que pensa conceitos *a priori* e os aplica à intuição – tal como utilizado pela *Matemática* e pela *Ciência da Natureza*, o que fica claro no seguinte trecho do Prefácio:

[...] os exemplos da Matemática e da Ciência da Natureza, as quais se tornaram o que agora são por uma revolução levada a efeito de uma só vez, seriam suficientemente notáveis para fazer meditar sobre os elementos essenciais da transformação na maneira de pensar que lhes foi tão vantajosa e, na medida em que o permite sua analogia com a Metafísica como conhecimentos da razão, para imitá-las nisso ao menos como tentativa. (KrV, B XV-XVI. 31-37)

Assim, a metafísica não mais seria um tatear entre conceitos, mas sim um conhecimento científico seguro, havendo uma limitação dos princípios *a priori* do entendimento aos objetos dentro da intuição, aos quais se pode aplicar a sinteticidade requerida pela experiência. De acordo com Kant, isso não ocorre na chamada *Metafísica Dogmática*; o filósofo procura demonstrá-lo na Dialética Transcendental (*Transzendentale Dialektik*), em que defende que os “dogmáticos” possuem um sério problema ao não intuïrem sinteticamente os conceitos pensados *a priori*, conduzindo a incertezas que, de acordo com ele, levam ao ceticismo (Prol, AA04: 271. 28-30):

Se para o uso dos princípios do entendimento não aplicamos a nossa razão meramente a objetos da experiência, mas nos aventuramos a estendê-la além dos limites desta, então surgem proposições dogmáticas *pseudo-rationais*, que da experiência não podem esperar nem confirmação nem refutação. Cada uma dessas proposições não somente é sem contradição em si mesma, mas encontra na própria natureza da razão condições da sua necessidade, só que infelizmente a asserção do contrário possui do seu lado fundamentos igualmente válidos e necessários. (KrV, B 448-449. 16-24, grifo do autor)

A respeito do caráter de incerteza que Kant defende haver na Metafísica Tradicional, e trabalhando fortemente essa ideia nas *antinomias*, Loparic tece o seguinte comentário:

As contradições da razão dogmática podem ser ilustradas pelas famosas disputas, encontradas na correspondência Leibniz-Clark,



sobre as propriedades do universo material considerado como um todo. Essas disputas são a fonte histórica de quatro grupos de problemas denominados por Kant “antinomias” da razão pura teórica. Na Dialética transcendental, esses problemas são demonstrados necessários e deduzidos dos princípios formais (lógicos) e materiais (semânticos) do dogmatismo tradicional. (LOPARIC, 2005b, p. 114-115. 32-06)

Assim, como a *Metafísica Tradicional* busca ultrapassar a própria natureza com as ideias de *Deus, liberdade e imortalidade da alma* (KrV, B 395, nota 7), ela está fora do escopo daquilo que Kant pensa ser o uso legítimo de juízos sintéticos *a priori*; por conseguinte, não pode, de acordo com a definição kantiana, ser conhecida, o que tem certa coerência, a partir do ponto de vista da epistemologia desenvolvida pelo filósofo, com a ideia de que na *Filosofia Transcendental* é suprimido o *saber* para dar lugar à *fé* (KrV, B XXX. 05-06)<sup>10</sup>. Acerca dessa questão, ele escreve:

[...] *podemos* deste modo (perguntar-se-á adiante) admitir um criador do mundo, sábio e onipotente? *Sem dúvida alguma*: e não só isto, mas nós *temos* que pressupor um tal criador. Em tal caso, porém, estendemos o nosso conhecimento acima do campo da experiência possível? *De modo algum*. Com efeito, só pressupusemos um algo sem contudo possuir qualquer conceito sobre o que seja em si mesmo (um objeto meramente transcendental). (KrV, B 725-726. 14-20, grifos do autor)

O postulado da existência de tal ser, bem como a negação de que há um conhecimento desse ser – visto não haver, segundo Kant, a possibilidade de aplicação das categorias ao que está além da síntese verificada na experiência –, é bem exposto na seguinte passagem:

[...] à pergunta [...], *em primeiro lugar*, se há algo distinto do mundo que contenha o fundamento da ordem cósmica e da sua interconexão segundo leis universais, deve-se responder: *sem dúvida*. Com efeito, sendo o mundo uma soma de fenômenos, tem que existir algum fundamento transcendental, isto é, pensável simplesmente pelo entendimento puro. Mas quando a pergunta é, *em segundo lugar*, se a substância de um tal ente da máxima realidade é necessária, etc... então respondo: *esta questão não possui absolutamente significação alguma*. Pois todas as categorias, pelas quais tento formar um conceito de um tal objeto, não possuem outro uso a não ser o empírico, e não

<sup>10</sup> É importante notar que a definição kantiana de *fé*, pensada como uma pressuposição moral na qual não há conhecimento (KrV, B 856. 12-31), difere radicalmente do pensamento tradicional do cristianismo, como é visto, por exemplo, na definição do reformador João Calvino, o qual diz que a *fé* é um “conhecimento firme e certo da benevolência divina para conosco” (*Institutas* III, ii, 7). Seguindo um caminho oposto ao tradicional, Kant desvincula *fé* e *saber* ou *conhecimento*, uma vez que afirma que *Deus* não é um objeto cognoscível. Para uma abordagem contemporânea do conceito reformado de *fé*, cf. Plantinga (2018), principalmente o primeiro capítulo, no qual o autor faz uma crítica à teoria do conhecimento kantiana, e o sexto e o oitavo capítulos, nos quais expõe em linhas gerais seu modelo epistemológico, bem como a aplicação deste à religião cristã especificamente.



possuem pois sentido algum quando não aplicadas a objetos da experiência possível, isto é, ao mundo dos sentidos. (KrV, B 723-724. 14-26, grifos do autor)

Vê-se claramente a suposição de que existe um ser tal que, distinto do mundo, é o fundamento da ordem cósmica; entretanto, aquilo que parece ser a consequência lógica da afirmação de Kant é que não faz sentido referir-se a esse ser utilizando os predicados inerentes à estrutura cognitiva humana, pois, como ele claramente afirma, as categorias do entendimento não podem ser aplicadas a nada que esteja além da experiência possível, onde, de acordo com a epistemologia kantiana, se fazem os juízos sintéticos necessários para o conhecimento expansivo dos conceitos. Sem dúvida alguma, resguardadas as devidas proporções, uma vez que de Kant até o século XX houve muitas discussões acerca da natureza dos diferentes juízos, a afirmação kantiana de que a questão da necessidade do ser supremo é desprovida de significado é algo refletido posteriormente no *Crítério Verificacionista do Significado* utilizado pelos positivistas lógicos, o qual é exposto por Rudolf Carnap da seguinte forma:

63

[...] se um enunciado contém um novo conceito ou um conceito cuja legitimidade (aplicabilidade científica) está em questão, então deve-se indicar seu significado. Para este fim é necessário e suficiente apontar quais são as *condições experienciais* que se devem supor válidas para que o enunciado seja chamado verdadeiro (e não “para que seja verdadeiro”), e quais são as condições em que ele é chamado falso. (CARNAP, 1980, p. 157, 04-09, grifo nosso)

Como é perceptível, há no critério a ênfase de que, para haver significado em um determinado enunciado, é preciso que seu conteúdo seja empiricamente verificado, o que parece ser um ponto de concordância entre o que diz Kant em B 723-724 da *CRP* e Carnap e o positivismo lógico em geral, a despeito da negação positivista do conceito de juízo sintético *a priori* (HANNA, 2004, p. 342. 09-15). Apesar da pequena concordância, é certo que os positivistas lógicos foram bem mais além de Kant nessa questão, uma vez que enfatizaram que “os enunciados que os cristãos tipicamente proferem – ‘Deus nos ama’ ou ‘O Universo foi criado por Deus’ ou ‘Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo’ –, tal como são comumente utilizados, não dizem seja o que for; não exprimem proposição alguma” (PLANTINGA, 2018, p. 33. 17-20)<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Para uma crítica do *Crítério Verificacionista de Significado*, buscando fundamentar o debate metafísico em filosofia da religião dentro da tradição analítica, cf. Plantinga (1967), cap. 7.



Como já foi dito, é verdade que Kant postulava a existência de *Deus*. Mas tal ser (bem como a *liberdade* e a *imortalidade da alma*) deixa, com a *filosofia transcendental* kantiana, de fazer parte do escopo de conhecimento científico que deve haver na *Metafísica*, por meio de juízos sintéticos *a priori*. Dessa forma, sua crença era mantida em constante tensão em sua filosofia, uma vez que, para o filósofo, a fé moral por ele defendida “designa de facto algo de duplo: que nós *nada sabemos* acerca dos objectos postulados, mas que, simultaneamente, os respectivos conceitos são verdadeiros e, assim, os seus objectos são reais” (NEVES; SALA, 1993, p. 568. 11-14). Portanto, a fé pensada por Kant difere do *saber*, uma vez que, para o filósofo, a primeira é subjetivamente suficiente, mas objetivamente insuficiente, enquanto o segundo é subjetiva e objetivamente suficiente (KrV, B 850. 03-05). Tal “insuficiência objetiva” da fé kantiana se dá pela noção de que os objetos de suas proposições não são dados objetivamente na realidade empírica, como deve ocorrer com os juízos sintéticos *a priori*. A despeito disso, Kant pensa que essa fé é suficiente para o uso prático, visando aos “fins absolutamente necessários” da *moralidade* (KrV, B 851. 33-35).

Assim, o *Deus* ao qual as categorias do entendimento não podem ser devidamente aplicadas é pensado com fins puramente morais, deixando de lado ao menos a crença literal em afirmações como “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo” (BÍBLIA, 2 Coríntios, 5, 19). A partir disso é que pode ser entendida a maneira como Kant define a *religião* na *Crítica da razão prática*, dizendo que “[...] a lei moral conduz, mediante o conceito de sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à religião, quer dizer, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos [...]” (KpV, A 233. 16-19)<sup>12</sup>. Dessa forma, fica claro que, nesse trecho, Kant defende que a finalidade da lei moral é a religião, definida como a mesma coisa que um conhecimento dos deveres morais, o que difere radicalmente do entendimento tradicional cristão<sup>13</sup>.

Assim, no contexto da filosofia teórica de Kant, a metafísica por ele pensada (que se propõe como científica) não deve dar atenção a objetos como *Deus*, pois, embora se possa postular sua existência a partir de vias morais (KrV, B 828-829. 17-24), o filósofo pensa não

<sup>12</sup> Neste artigo, para a citação da *Crítica da razão prática*, utiliza-se a tradução de Valério Rohden publicada pela Editora WMF Martins Fontes.

<sup>13</sup> É importante mencionar ao menos dois pontos em que, a despeito do conhecido luteranismo de Kant, seu pensamento acerca de *religião* difere grandemente daquele que predomina ao longo da tradição cristã. Em primeiro lugar, a ideia de sinteticidade *a priori* exclui qualquer possibilidade de *conhecimento* acerca da ação salvífica de Deus tal como é entendida pelo *Credo dos Apóstolos*. Em segundo lugar, a noção kantiana de *fé moral*, com seus postulados de *Deus*, *liberdade*, *imortalidade da alma*, resume a religiosidade a questões éticas. Por esse motivo, há uma enorme distância entre a *fé moral* kantiana e o Evangelho conforme o cristianismo tradicional, uma vez que este, com a ideia de que o Filho de Deus morto na cruz desceu ao Hades e ressuscitou, vai muito além da moralidade.



haver “qualquer conhecimento verdadeiro da entidade transcendente” (NEVES; SALA, 1993, p. 568. 20-21).

Diferentemente da chamada *Metafísica Dogmática*, a que é pensada por Kant busca ser constituída como um sistema da natureza, aplicando “as leis *a priori* estabelecidas pela filosofia transcendental para os objetos da experiência possível em geral aos objetos empíricos e às suas propriedades empíricas, também dadas” (LOPARIC, 2003, p. 4. 24-26), procedimento esse que compreende perfeitamente o entendimento kantiano de juízo sintético *a priori*. E, embora se possa afirmar, a partir de passagens como B XXII<sup>14</sup>, que Kant não desenvolve um sistema metafísico na *CRP*, o texto kantiano demonstra consistentemente que uma das implicações da obra é justamente o desenvolvimento de uma metafísica que faz contraste àquela desenvolvida pelos chamados “dogmáticos”. Como afirma o filósofo de Königsberg:

A filosofia da razão pura ou é uma *propedêutica* (exercício preliminar) que investiga a faculdade da razão no tocante a todos os acontecimentos puros *a priori* e denomina-se *crítica*, ou constitui em segundo lugar o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto o verdadeiro quanto o aparente) a partir da razão pura apresentado em sua interconexão sistemática, e chama-se *Metafísica*. Este último nome, contudo, também pode ser dado a toda a filosofia pura, inclusive à crítica, a fim de abarcar tanto a investigação de tudo aquilo que pode ser conhecido *a priori* quanto também a exposição daquilo que perfaz um sistema de conhecimentos filosóficos puros desta espécie, porém distintos de todo o uso empírico e de todo o uso matemático da razão. (KrV, B 869. 27-08, grifos do autor)

O que Kant afirma nesse trecho é justamente o fato de que há uma função preparatória na filosofia pura por ele desenvolvida, mas também que há uma *Metafísica*, em sentido estrito, a qual é entendida como sistema da razão pura que compreende a *fisiologia* e a *filosofia transcendental* (KrV, B 873. 16-17). E ele vai ainda mais longe ao afirmar que a própria *crítica* pode ser chamada de *Metafísica*, o que é apresentado com clareza no texto (KrV, B 869. 02-03). Portanto, o fato de que há uma busca por desenvolver uma *Metafísica* na *CRP* é algo que pode ser facilmente percebido. O que gera questionamentos é o porquê de Kant ir além do sentido estrito da palavra e admitir o uso do termo *Metafísica* para compreender toda a *crítica*. Para responder a essa questão, Loparic tece a seguinte sugestão, ao enfatizar que a *crítica* kantiana deve ser vista como uma disciplina metafísica:

<sup>14</sup> “O objetivo desta Crítica da razão pura especulativa consiste naquela tentativa de transformar o procedimento tradicional da Metafísica e promover através disso uma completa revolução na mesma segundo o exemplo dos geômetras e investigadores da natureza. É um tratado do método e não um sistema da ciência mesma [...]” (KrV, B XXII. 01-05)



Uma possível explicação desse uso do termo “metafísica” consiste em dizer que a crítica depende, de maneira essencial, da “dedução metafísica” das operações da razão, ou seja, da teoria metafísica do sujeito transcendental. *A crítica deve ser vista como sendo, de direito, uma disciplina metafísica; na verdade, como a metafísica da metafísica.* (LOPARIC, 2005a, p. 12-13. 29-02, grifo nosso)

66 Independentemente das controvérsias teóricas acerca da dedução metafísica kantiana, bem como da possibilidade esboçada por Loparic a respeito da explicação do uso do termo *Metafísica* para a totalidade da *crítica*, é textualmente bem fundamentada a ideia de que Kant busca elaborar uma estrutura metafísica na *CRP*, tanto no sentido estrito, como “sistema da razão pura” (KrV, B 869. 30), quanto no não estrito, que compreende a própria *crítica* (KrV, B 869. 02-04)<sup>15</sup>. De qualquer forma, há a finalidade de substituir a *Metafísica Tradicional* pelo que Loparic (2005a, p. 30. 9) chama de “*metafísica geral kantiana da natureza*”, a qual não se ocupa das coisas em si mesmas; afinal, na *Analítica dos Princípios* Kant conclui que não há qualquer significação positiva delas, uma vez que não se pode fazer uso das categorias para pensar as coisas dessa forma (KrV, B 307-308. 03-12), pois essas categorias, cumprindo o método científico segundo o conceito de juízo sintético *a priori*, só podem ser aplicadas a objetos da experiência, no tempo e no espaço (KrV, B 308. 21-27). Para compreender como atua essa “*metafísica geral kantiana da natureza*”, é importante analisar o trecho §23 dos *Prolegômenos*, em que Kant diz:

[...] os conceitos nelas [nas condições formais de todos os juízos em geral] fundados, que contêm as condições *a priori* de todos os juízos sintéticos e necessários, constituem precisamente por isso um sistema transcendental; por fim, os princípios mediante os quais todos os fenômenos são subsumidos nestes conceitos, *um sistema fisiológico*, isto é, *um sistema da natureza, que precede todo o conhecimento empírico*, o torna primeiramente possível e pode, por conseguinte, chamar-se a ciência propriamente universal e pura da natureza. (Prol AA 04: 306. 10-17, grifos nossos)

Ora, logo fica claro que o *sistema fisiológico* mencionado por Kant faz parte da *Metafísica* em sentido estrito (KrV, B 873. 16-17). A *fisiologia* defendida pelo filósofo como precedente de todo o conhecimento empírico é a que pode ser definida como *imanente* (KrV, B 874. 36)<sup>16</sup>, e é esse sistema metafísico que torna possível todo o conhecimento empírico, como

<sup>15</sup> Peter F. Strawson (2006, p. 18. 01-04) chega a afirmar que Kant cumpre, na *CRP*, ao menos parte da tarefa de fazer uma metafísica científica.

<sup>16</sup> Kant cita também uma *fisiologia transcendente* (KrV, B 874. 01), mas rejeita seu uso em favor da *imanente*. O motivo da rejeição à primeira é resumido por Loparic da seguinte forma: “A fisiologia transcendente é eliminada porque trata de conexões que não são nem podem ser dadas, entre objetos



fala o texto supracitado dos *Prolegômenos*. Portanto, a metafísica “considera a razão segundo aqueles dos seus elementos e máximas supremas que têm que ser tomadas como o fundamento tanto da *possibilidade* de algumas ciências quanto do *uso* de todas” (KrV, B 879. 27-30).

Dessa forma, torna-se inegável que Kant pensa uma *Metafísica da Natureza* na *CRP*, sendo ela uma ciência que aplica os princípios *a priori* à experiência. Por conseguinte, o que Kant tenta desenvolver em sua primeira *Crítica* é o seguinte: um sistema da natureza que possibilite a fundamentação transcendental da síntese do conhecimento científico, sendo ele um sistema de princípios puros do conhecimento (CASSIRER, 1993, p. 635. 3). Dessa forma, ele busca satisfazer aos requisitos dos juízos sintéticos *a priori* que ele defende como necessários à *Metafísica Científica* (KrV, B 18. 07-10).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

67 Viu-se, portanto, a fundamentação do problema geral da *CRP* registrado em B 19 a partir da epistemologia kantiana, bem como as implicações metafísicas que o entendimento de conhecimento científico como sintético *a priori* provoca. A partir da distinção kantiana entre juízos *a priori* e *a posteriori*, percebeu-se que, para Kant, o método transcendental utilizado nas ciências ocorre em juízos *a priori*, pois estes contêm, em essência, necessidade e universalidade rigorosa. Assim, os juízos *a priori* são, diferentemente dos *a posteriori*, os princípios da razão que Kant cita no Prefácio, através dos quais o sujeito cognoscente deve interrogar a natureza (KrV, B XIII. 14-18). Por outro lado, a distinção feita pelo pensador entre juízos analíticos e sintéticos levou-o a afirmar que as proposições da ciência são todas sintéticas, uma vez que a síntese é requerida naquilo que é experiencial (KrV, B 11. 12). Dessa forma, os juízos científicos são todos constituídos por uma síntese *a priori* (KrV, B 14. 12-13).

Kant busca, portanto, mostrar na *CRP* como são possíveis os juízos científicos, tendo como certa a existência de tais juízos. Mas não somente isso: ele constrói sua própria metafísica a partir do método utilizado pela *Matemática* e pela *Ciência da Natureza* quando estas se tornaram ciências propriamente ditas. Dessa forma, ele pensa finalmente sair do que chama de “mero tatear por conceitos” que acreditava haver na *Metafísica Tradicional* (*CRPu*, B XV. 18-20) e aplica os conceitos *a priori* do entendimento à intuição, limitando o escopo da metafísica

---

dados efetivamente, enquanto a imanente é aceita, porque trata de conexões, dadas efetivamente, entre objetos que também são dados efetivamente” (LOPARIC, 2003, p. 5. 08-11).



(ela não estaria mais ocupada com a busca de conhecimento especulativo acerca de objetos como *Deus, mundo e alma*) e dando, segundo o filósofo, um caminho seguro para sua realização, estabelecendo o fundamento do que ele pensa ser a *Metafísica Científica*, a qual utiliza juízos sintéticos *a priori*.

Percebeu-se também que, apesar de Kant se referir a objetos como *Deus, mundo e alma* a partir de vias morais, a fala do filósofo de Königsberg de que “o emprego das categorias nunca pode ir além dos objetos da experiência” (KrV, B 308. 26-27) parece conduzir à noção de que os enunciados acerca de tais objetos carecem de sentido, pois, a partir de tal ponto de vista, os conceitos do entendimento humano não podem ser aplicados ao termo *Deus*, por exemplo, e assim tal termo passa a carecer de significado, o que parece ter alguma influência sobre o positivismo lógico, com seu *Crítério Verificacionista de Significado*. A partir disso, foi visto que, apesar da falta de significado que os objetos da *Metafísica Tradicional* têm na perspectiva da filosofia teórica kantiana, eles ainda são suficientes para a religião moral de Kant. E assim há uma tensão no entendimento dessa *fé moral* kantiana, uma vez que é afirmada a realidade de ideias como *Deus, liberdade e imortalidade da alma*, mas é negado qualquer conhecimento que se possa obter de tais coisas.

68

Por fim, verificou-se que, com a exclusão dos objetos da *Metafísica Tradicional* do escopo do conhecimento científico seguro e certo, Kant busca um projeto bem menos ambicioso do que o dos chamados *dogmáticos*. Seu trabalho, com a aplicação dos juízos sintéticos *a priori* à metafísica, deixa de se importar com as coisas em si mesmas, com os objetos que vão além de toda experiência, buscando apenas uma fundamentação transcendental da síntese com o objetivo de demonstrar as condições de possibilidade do conhecimento requerido pela ciência, precedendo o próprio conhecimento empírico. Afinal, como diz Loparic, “o propósito perseguido por Kant na sua metafísica da natureza, tanto geral como especial, era elaborar um *programa a priori para pesquisa empírica*” (2005a, p. 32. 10-12, *grifos do autor*).



## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.
- BÍBLIA, N. T. 2 Coríntios. In: *Bíblia Sagrada*. 3 ed. Trad. João Ferreira de Almeida revista e atualizada no Brasil. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.
- CALVINO, J. *A instituição da religião cristã: tomo II, livros III e IV*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- CARNAP, R. *Pseudoproblemas na filosofia*. Trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- CASSIRER, E. *El problema del conocimiento*, v. 2. 4 ed. Trad. Wenceslau Roges. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia das formas simbólicas III: fenomenologia do conhecimento*. Trad. Eurices Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FREGE, G. *Os fundamentos da aritmética*. 2 ed. Trad. Luís Henrique dos Santos. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- HANNA, R. *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Barcelona: Editorial Herdes, 1986.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 2 ed. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. 4 ed. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. 4 ed. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.
- LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. 3 ed. Campinas: Unicamp, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2005a.
- \_\_\_\_\_. Os problemas da razão pura e a semântica transcendental. *Dois Pontos*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 113-128, 2005b.



\_\_\_\_\_. As duas metafísicas de Kant. *Kant e-Prints*, Campinas, v. 2, n. 5, p. 1-10, 2003.

Disponível em:

<<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/315>>. Acesso em 10 março 2020.

PLANTINGA, A. *God and Other Minds*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

\_\_\_\_\_. *Crença cristã avalizada*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018.

ROUANET, L. P. A filosofia da natureza de Kant. *Kant e-Prints*, Campinas, v. 5, n. 1, p. 1-13, 2010. Disponível em: <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/379>>. Acesso em 2 mar. 2020.

SALA, G. B.; NEVES, J. A questão de Deus nos escritos de Kant. *Revista portuguesa de filosofia*, Braga, v. 49, n. 4, p. 537-569, 1993. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/40337056>>. Acesso em 12 março 2020.

SCHÜTZ, R. A concepção multifacetada da natureza em Kant. *Veritas*, Porto Alegre, v. 64, n. 1, p. 238-256, 2009.

STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Routledge, 2006.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.29580>

Artigo recebido em: 11/02/2020

Artigo aprovado em: 22/07/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## A FORMAÇÃO E O FUNDAMENTO DA EPISTEMOLOGIA DE SCHOPENHAUER E SUA LEITURA DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* DE KANT

### THE FORMATION AND FOUNDATION OF SCHOPENHAUER'S EPISTEMOLOGY AND ITS READING OF KANT'S *CRITIQUE OF PURE REASON*

Antonio Alves Pereira Junior<sup>1</sup>

([antonioalvespereirajr1@gmail.com](mailto:antonioalvespereirajr1@gmail.com))

#### RESUMO

O presente artigo busca elucidar a epistemologia de Arthur Schopenhauer, aludindo principalmente à forma como esse pensador utilizou-se da filosofia transcendental kantiana para desenvolver seu sistema filosófico. A abordagem dá-se de maneira sistemática e crescente, concretizando os alicerces, delimitando conceitos e expandindo pouco a pouco o entendimento das características essenciais envolvidas pelo tema. O objetivo principal é atingir um maior entendimento sobre os pontos centrais daquilo que Schopenhauer enxergava como os problemas da filosofia kantiana, os quais buscou superar e justificar em seus textos, sendo eles principalmente o problema da coisa em si e as noções de causalidade, tempo e espaço.

**Palavras-chave:** Epistemologia. Teoria do Conhecimento. Schopenhauer. Kant.

#### ABSTRACT

This article seeks to elucidate Arthur Schopenhauer's epistemology, alluding mainly to the way this thinker used Kantian transcendental philosophy to develop his philosophical system. The approach takes place in a systematic and growing manner, laying the foundations, defining concepts, and expanding little by little the understanding of essential characteristics wrapped by the theme. Its main objective is to reach a greater understanding on the central points of what Schopenhauer saw as the problems of Kantian philosophy, which he sought to overcome and justify in his texts: mainly the problem of the thing in itself and the notions of causality, time and space.

**Keywords:** Epistemology. Knowledge Theory. Schopenhauer. Kant.

## 1 INTRODUÇÃO

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia e em História pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6545316263455915>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9284-0864>.



Popularmente conhecido por seu pessimismo aforístico, Arthur Schopenhauer, autor da obra *O mundo como vontade e representação*<sup>2</sup>, possui uma filosofia intimamente ligada a concepções metafísicas – mais precisamente ao que ele chamou de Metafísica da Vontade. O presente estudo tem como finalidade compreender a reflexão geral em torno dessa filosofia e evidenciar seu significado. Com efeito, buscaremos estruturar conceitos até que possamos alcançar a meta estabelecida, a começar pela conceituação da metafísica, que Schopenhauer justifica assim:

Por metafísica entendo todo assim chamado conhecimento que vai além da possibilidade da experiência, logo, mais além da natureza ou aparência dada das coisas, para fornecer um clareamento sobre aquilo através do que, em um ou outro sentido, estaríamos condicionados; ou, para falar em termos populares, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza possível. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 200)

72 Ainda sobre a questão da metafísica, no prefácio da obra intitulada *Sobre a vontade na natureza*, de 1836, Schopenhauer faz outro importante apontamento: “A ciência natural (física), deve, na medida em que persegue o seu próprio caminho, chegar a um ponto no qual as suas explicações chegam a um fim: esse ponto é justamente o metafísico, o qual ela percebe como sua fronteira, para além da qual ela é incapaz de avançar” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 46). O que é bastante claro por toda a obra de Schopenhauer é que para ele há no mundo uma substância íntima – denominada Vontade – que não pode ser explicada pela física, mas que, como veremos até o final de nossas considerações, pode ser parcialmente percebida pela intuição e pelo entendimento.

Buscaremos elucidar como Schopenhauer elaborou e compreendeu a noção de Vontade e seu fundo metafísico, demonstrando como o filósofo propôs-se refletir de acordo com os limites das possibilidades do entendimento e do conhecimento humano. Utilizaremos para isso de particularidades do pensamento de Platão e principalmente de Kant. É importante ressaltar que o próprio Schopenhauer admitia que sua obra, apesar de iluminar vários problemas, possuía limitações, ou seja, não havia no filósofo pretensão alguma de elevar sua metafísica a uma doutrina infalível ou inquestionável: “Minha doutrina [...] assemelha-se em certa medida a um cálculo bem resolvido; embora de modo algum no sentido de que não deixe problema sem resolver ou questão sem responder. Afirmar isso seria uma presunçosa negação dos limites do conhecimento humano” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 225). Esclarecidas essas

---

<sup>2</sup> Doravante referido como *MVR*.



questões iniciais sobre a metafísica e a forma como o próprio autor entendia sua filosofia, passaremos então a problematizar as questões principais quanto a seu significado.

## 2 CONCEITOS ESSENCIAIS DA EPISTEMOLOGIA DE KANT PARA SE FAZER ENTENDER A TEORIA DO CONHECIMENTO EM SCHOPENHAUER

Antes de prosseguirmos, faz-se necessário dar significado aos conceitos que utilizaremos, para assim mantermo-nos ratificados quanto a nosso objetivo, isto é, elucidar o entendimento da epistemologia de Schopenhauer.

O filósofo de Danzig buscou suas principais referências em Kant e em Platão, extraindo dois conceitos primordiais para compor sua obra: a “coisa em si” de Kant e a noção de “ideia” de Platão: “a *coisa-em-si* de Kant e a Idéia de Platão [...], estes dois grandes e obscuros paradoxos dos dois maiores filósofos do Ocidente, de fato não são idênticos, mas intimamente aparentados” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 237). Para evitar mal entendidos, deve-se ressaltar que o conceito de ideia é trabalhado por Schopenhauer com enfoque direcionado estritamente para Platão; assim ele mesmo apontou: “[a palavra ideia], em minha obra, deve ser entendida na sua significação autêntica e originária, estabelecida por Platão. De modo algum se deve pensar com ela nas produções abstratas da razão escolástica dogmatizante”<sup>3</sup> (SCHOPENHAUER, 2005, p. 191).

Entre os anos de 1807 e 1811, antes de projetar o *MVR*, Schopenhauer escreve o que posteriormente ficou conhecido como *Manuscritos juvenis*, recente e parcialmente traduzido para o português: “A mentira é a vida, o perspicaz é Kant, já a verdade foi trazida por alguns como Platão” (CACCIOLA; DECOCK; DEBONA, 2017, p. 10). Ainda em outro texto antecessor ao *MVR*, intitulado *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, tese que deu a Schopenhauer título de doutor em filosofia em 2 de outubro de 1813 pela Universidade de Jena, o filósofo escreve logo na primeira página que “O divino Platão e o admirável Kant reúnem suas impressivas vozes na recomendação de uma regra para o método de todo filosofar, sim, de todo saber em geral” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 29). A principal identificação que o filósofo estabelece entre Platão e Kant é que “ambos os filósofos declaram

---

<sup>3</sup> Ponto importante a ser destacado, porque na obra *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente* Schopenhauer faz pontuações sobre as confusões causadas pelos filósofos alemães em relação às palavras “razão” e “ideia”. A respeito da noção de razão em Schopenhauer, trataremos dela devidamente na seção 3.2.



o mundo visível como um fenômeno [...] que tem significação e realidade emprestada do que nele se expressa (para um, a coisa em si; para outro, a Idéia)” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 238). Schopenhauer exemplifica a relação entre os dois filósofos fazendo a seguinte comparação:

Suponha-se um animal diante de nós, em plena atividade de vida. Platão diria: “Este animal não tem nenhuma existência verdadeira, mas apenas uma aparente [...]. O que é verdadeiro é apenas a Idéia estampada naquele animal, o animal em si mesmo [...]. Kant diria: “Este animal é um fenômeno no tempo, no espaço e na causalidade, formas que, por sua vez, são as condições *a priori* completas da experiência possível, presentes em nossa faculdade de conhecimento, não determinações da coisa-em-si. Por conseqüência, este animal, tal qual o percebemos neste determinado tempo, neste dado lugar, como vindo a ser no encadeamento da experiência – isto é, na cadeia de causas e efeitos, e por conta disso necessariamente indivíduo que perece – não é coisa-em-si, mas um fenômeno válido apenas em relação ao nosso conhecimento. Para conhecer o que ele possa ser em si, por conseguinte independentemente de todas as determinações encontradas no tempo, no espaço e na causalidade, seria preciso um outro modo de conhecimento além daquele que unicamente nos é possível pelos sentidos e pelo entendimento”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 239)

74

A epistemologia kantiana, denominada Filosofia Transcendental, buscou sintetizar os sentidos e o entendimento. Na *Crítica da razão pura*<sup>4</sup>, Kant estipula que “nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e é com esta que todo conhecimento tem seu início. Se, porém, todo o conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência” (KrV, B 1, 9-10). A partir disso Kant faz-se parcialmente alinhado ao *empirismo*; parcialmente porque esclarece que há certas condições *a priori*<sup>5</sup> para que impressões sensíveis se convertam em conhecimento – e para isso acontecer seria necessária uma concessão ao *racionalismo*. A fim de evidenciar a dicotomia entre empirismo e racionalismo, o filósofo de Königsberg escreve que “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (KrV, A 51, 15-16). De acordo com o físico e pesquisador brasileiro Fernando Lang Silveira, “Podemos reescrever esta célebre frase assim: a razão sem a experiência é vazia; a experiência sem a razão é cega” (SILVEIRA, 2002, p. 36). Também o filósofo francês Gilles Deleuze, ao comentar o embate crítico kantiano, diz que

<sup>4</sup> Para este artigo, a obra *Crítica da razão pura* consultada foi a 5ª edição publicada pela editora Calouste Gulbenkian (2001), traduzida por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, sendo este último também autor da introdução e das notas.

<sup>5</sup> *A priori* significa “que não depende da experiência”. Aqui está um exemplo kantiano: “diz-se de alguém, que minou os alicerces da sua casa, que podia saber *a priori* que ela havia de ruir, isto é, que não deveria esperar, para saber pela experiência, o real desmoronamento” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. B 2, 15-18).



Os fins ou interesses da razão não podem ser julgados nem pela experiência nem por outras instâncias que permaneceriam exteriores ou superiores à razão. Kant recusa de antemão as decisões empíricas e os tribunais teológicos. A razão [se faz] como juíza da razão, esse é o essencial do método dito transcendental. (DELEUZE, 2018, p. 11)

É a partir da Filosofia Transcendental kantiana que Schopenhauer busca conceitos fundamentais para estabelecer sua epistemologia, sendo eles principalmente: tempo, espaço, causalidade e coisa em si. Porém, por enquanto nos concentraremos apenas em Kant.

O filósofo de Königsberg busca enfatizar as bases do conhecimento da dicotomia entre razão e experiência determinando espaço e tempo como partes da Estética Transcendental<sup>6</sup>, sendo esta ligada à experiência sensível *a priori*: “Designo por estética transcendental uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*” (KrV, A 21, 6-7). Por sensibilidade, Kant compreende “a maneira como somos afetados pelos objetos” (KrV, B 31, 8-9).

No kantismo, a noção de *tempo* entende-se como representação apodítica para o acontecimento dos fenômenos, ou a necessidade para uma sucessão de acontecimentos. Segundo Kant, “o tempo não é um conceito empírico derivado de uma experiência qualquer” (KrV, B 46, 1-2). E também: “tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos (tal como espaços diferentes não são sucessivos, mas simultâneos)” (KrV, B 47, 4-5). Podemos exemplificá-lo assim: o dia 2 de janeiro de 2000 foi sucessivo ao dia 1 de janeiro de 2000, porém as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro existem ao mesmo tempo e não dependem sucessivamente uma da outra. Desse modo, entendemos que o tempo é dado como experiência sensível *a priori*, pois todos os tempos são partes de um mesmo tempo.

O *espaço*, assim como o tempo, também é uma noção *a priori* e constitui-se numa grandeza sem fim. Kant escreve que “só podemos ter a representação de um espaço único; quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço” (KrV, A 25, 2-4). Desse modo, podemos dizer que, assim como todos os tempos são partes de um mesmo tempo, toda parte do espaço é parte do espaço todo; assim, tanto o espaço quanto o tempo são formas puras e possíveis à sensibilidade e experiência do ser cognoscível. “O espaço e o tempo são as formas puras [do nosso] modo de perceber.” (KrV, B 6, 1-5).

<sup>6</sup> Segundo o filósofo Alexandre Fradique Morujão, em uma das notas de rodapé da *Crítica da razão pura* consultada, “São os alemães os únicos que atualmente se servem da palavra *estética* para designar o que outros denominam *crítica do gosto*” (MORUJÃO, F. Nota. In: KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 88).



O filósofo brasileiro Cláudio Almir Dalbosco esclarece assim os conceitos de tempo e espaço em sua obra *O idealismo transcendental de Kant*: “Espaço e tempo são formas puras da sensibilidade que tornam possível a representação das coisas não como são em si mesmas, mas como aparecem [...] não são condições reais (perspectiva ontológica), mas são condições transcendentais (perspectiva epistemológica)” (DALBOSCO, 1997, p. 89). Já o filósofo dinamarquês Justus Hartnack, na obra *La teoría del conocimiento de Kant*, conclui que “el espacio es una condición necesaria de toda intuición externa y el tiempo es condición necesaria de toda intuición externa e interna” (HARTNACK, 2010, p. 43).

A noção de *causalidade*, diferentemente das de tempo e espaço, encontra-se ligada à Lógica Transcendental, sendo esta uma ciência “que contém os princípios do pensamento puro” (KrV, B 36, 2-3). Enquanto a Estética Transcendental possibilita compreender qualidades implicadas na experiência sensível de modo a esclarecer as características *a priori* que a rodeiam (ou seja, o tempo e o espaço), a Lógica Transcendental dá conta de caracterizar o conhecimento estabelecendo os conceitos aplicáveis *a priori* aos objetos dados na sensibilidade (novamente, tempo e espaço). “Numa lógica transcendental, isolamos o *entendimiento* (tal como anteriormente [isolamos] a *sensibilidad* na estética transcendental) e destacamos apenas do nosso conhecimento a parte do pensamento que tem origem no entendimento.” (KrV, B 87, 1-4). Sendo assim, segundo Kant nosso conhecimento tem duas origens principais: dá-se, primeiro, através das representações sensíveis ligadas à Estética Transcendental e, segundo, pela “capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos). Pela primeira é-nos *dado* um objeto, pela segunda é *pensado* em relação àquela representação (como simples determinação do espírito)” (KrV, B 74, 4-7). Desse modo, podemos simplificar dizendo que o conhecimento em um primeiro momento nos é dado e é, em um segundo, pensado. Para sistematizar o conhecimento puro da Lógica Transcendental, Kant estabelece a tábua de classificação de categorias buscando considerar todas as formas de lógica possíveis – sendo a *causalidade* uma das noções que a compõem<sup>7</sup>. De forma bem abrangente, causalidade designa

<sup>7</sup> Segundo Dalbosco, “Os conceitos puros (as categorias) são formas *a priori* do entendimento [...]. Espaço e tempo e as categorias são, portanto, condições universais de uma experiência possível. Disso deriva a idéia de que o nosso acesso aos objetos está limitado e só é possível mediante o poder que a intuição tem de nos referir a objetos e mediante a capacidade (espontaneidade) que o entendimento possui de conferir unidade sintética ao múltiplo que nos é dado pela intuição. Espaço, tempo e as categorias são provas de que possuímos conhecimento *a priori* (DALBOSCO, C. A. *O idealismo transcendental de Kant*. Passo Fundo: Ediupf, 1997. p. 29). Na tábua das 12 categorias, a causalidade designa-se pelos *juízos hipotéticos* e participa do critério das *Relações*, juntamente aos juízos categóricos e os juízos disjuntivos. “A proposição hipotética: Se houver justiça perfeita, o mal obstinado será castigado, contém, de fato, a relação de duas proposições: Há uma justiça perfeita, e o



O nexu entre duas coisas em virtude do qual a segunda coisa é univocamente previsível a partir da primeira [...]. Pode-se dizer que a primeira forma da noção de causa começa com Platão, que considera a causa como o princípio pelo qual uma coisa é ou torna-se o que é. Nesse sentido, afirma que a verdadeira causa de uma coisa é aquilo que, para a coisa, é “o melhor”, isto é, a *ideia* ou o estado perfeito da própria coisa; por exemplo, a causa do dois é a dualidade; do grande, a grandeza; do belo, a beleza. (ABBAGNANO, 2012, p. 142)

Ao compor o entendimento da causalidade como uma das formas lógicas *a priori* do entendimento, Kant preocupa-se em responder ao filósofo empirista David Hume, que concluía as relações causais como injustificáveis pela razão: “[A] proposição de que *causas e efeitos são descobertos não pela razão, mas pela experiência* será facilmente aceita com relação a objetos de que temos a lembrança de nos terem sido outrora completamente desconhecidos” (HUME, 2004, p. 56). Desse modo, Hume entendia que os efeitos não poderiam ser deduzidos de causas que antes não tivessem sido permeadas pela experiência e pelo hábito. Para ilustrar a questão, serve-nos um consagrado exemplo humeano:

77

O pão que comi anteriormente alimentou-me, isto é, um corpo de tais e tais qualidades sensíveis esteve, naquela ocasião, dotado de tais e tais poderes secretos, mas segue-se porventura disso que outro pão deva igualmente alimentar-me em outra ocasião, e que qualidades sensíveis semelhantes devam estar sempre acompanhadas de poderes secretos semelhantes? Essa consequência não parece de nenhum modo necessária. É preciso no mínimo reconhecer que a mente extraiu aqui uma consequência, que um certo passo foi dado: um percurso do pensamento e uma inferência para o que se exige uma explicação. (HUME, 2004, p. 63)

---

mal obstinado é castigado. Não se revela aqui se qualquer destas proposições é verdadeira em si. Neste juízo pensa-se apenas a consequência.” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. A 73, 14-18) Assim, nos juízos hipotéticos compõem-se dois juízos, acrescentados de dois conectivos, “se... então”, que afirmam uma relação de dependência e condicionalidade. Schopenhauer escreve que “sempre que Kant deseja dar um exemplo em vista de um esclarecimento mais apurado quase sempre se serve da categoria da causalidade, quando então o que é dito se apresenta de maneira correta, justamente porque a lei da causalidade é a real, mas também a única forma do entendimento, e as restantes onze categorias são apenas janelas cegas” (SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. 2ª Reimpressão. São Paulo: Editora Unesp, 2005. p. 560). Segundo Jair Barboza, principal tradutor da obra schopenhaueriana no Brasil, um dos motivos de o filósofo ter considerado 11 das 12 categorias kantianas como “janelas cegas” seria por ele ter operado “uma mudança no kantismo [deslocando] o espaço e o tempo, que para a *Crítica da razão pura* são formas *a priori* da receptividade do conhecimento, ou sensibilidade, para o *entendimento*” (BARBOZA, J. Princípio de razão e conhecimento. Prefácio. In: SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do belo*. São Paulo: Unesp, 2003. p. 8). Veremos mais sobre isso na seção 3.1.



78 Kant diz que “O ilustre David Hume foi um destes geógrafos da razão humana; julgou ter respondido suficientemente a todas essas questões, remetendo-as para fora desse horizonte da razão, horizonte que, contudo, não pôde determinar” (KrV, B 788, 4-7). A resposta do filósofo de Königsberg ao problema levantado por Hume acerca da causalidade se justifica pelo entendimento de que os fenômenos são percebidos em uma sequência: “ligo duas percepções no tempo [...] a ligação não é obra do simples sentido e da intuição, mas é aqui o produto duma faculdade sintética da imaginação, que determina o sentido interno, no referente à relação de tempo” (KrV, B 233, 13-17). Para Kant, por ser o tempo uma forma que determina intuições internas, ele é portanto uma condição também para a síntese da imaginação, sendo esta consequentemente responsável pela determinação temporal de dois estados, de modo que, para justificar as qualidades lógicas e apriorísticas atribuídas à causalidade, Kant argumenta que “tenho apenas consciência de que a minha imaginação situa um antes e outro depois, e não que no objeto um estado preceda o outro; por outras palavras, pela simples percepção fica indeterminada a relação objetiva dos fenômenos que se sucedem uns aos outros” (KrV, B 233, 21-25). Assim, na filosofia transcendental de Kant, a apreensão temporal dos fenômenos, ou seja, daquilo que se mostra empiricamente, possui uma característica de objetividade da sucessão das representações, ligada à imaginação e ao entendimento, que se difere entre razão lógica (razão de conhecimento) e real (causa), ou seja, o que acontece empiricamente. Desse modo, entenderíamos o exemplo do pão de Hume de tal forma: existe uma razão de conhecimento implicada no que sei sobre pães e outra ligada ao ato da causa de conhecer pães<sup>8</sup>.

Em sua tese de doutorado, Schopenhauer também comenta esse embate:

Hume foi o primeiro a quem ocorreu perguntar de onde, então, essa lei da causalidade recebeu sua autoridade, e de exigir suas credenciais. O resultado a que chegou é conhecido: a causalidade não seria nada além da *sucessão no tempo* das coisas e dos estados empiricamente percebida e tornada habitual para nós. Cada um sente de imediato a falsidade nisso, e também não é difícil refutá-lo<sup>9</sup>. Só que o mérito reside na própria pergunta: ela não se tornou o estímulo e o ponto de conexão para as profundas investigações de Kant. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 69)

Para o filósofo de Danzig, a partir da pergunta de Hume o idealismo transcendental kantiano teria evoluído para o entendimento de que “o mundo, em seu todo, é tão dependente

---

<sup>8</sup> Deve-se reconhecer que o argumento kantiano foi amplamente criticado e que no embate entre Hume e Kant há ainda diversas outras concepções que o presente artigo não tem intenção de ampliar, limitando-se a dar enfoque à questão central da causalidade para chegar até o entendimento da epistemologia de Schopenhauer.

<sup>9</sup> Apresentaremos a dita refutação na seção 3.1.



de nós quanto nós, em particular, somos dependentes dele” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 69). Assim, tendo discutido as questões estruturais da epistemologia kantiana, passaremos a discutir a epistemologia schopenhaueriana.

### 3 TEORIA DO CONHECIMENTO EM SCHOPENHAUER

É em sua tese de doutorado que Schopenhauer efetivamente expõe os alicerces primordiais para a compreensão de seu pensamento e que posteriormente viriam a compor toda a sua obra até o fim de sua vida. A tese é constituída por quatro raízes responsáveis por explicar os fenômenos do mundo e os objetos do conhecimento; é também nela que se encontram algumas das diferenciações e conexões que Schopenhauer estabelece com as filosofias de Platão e Kant.

O princípio de *razão suficiente* ou *fundamento*<sup>10</sup> possui lugar na filosofia desde os gregos antigos, tendo a significação de “Causa, no sentido de razão de ser [...], pois não só permite compreender a ocorrência de fato da coisa, mas também o seu não poder ser de outra maneira, sua necessidade racional” (ABBAGNANO, 2012, p. 553). Aristóteles diz assim: “Julgamos dispor de conhecimento simples e sem qualificação de tudo (em contraste com o conhecimento acidental dos sofistas) quando acreditamos que sabemos que a causa da qual o fato é originado é a causa do fato e que o fato não pode ser de outra maneira”<sup>11</sup>. Mas foi a partir do idealismo alemão que o conceito de fundamento deixou parcialmente a noção de causa essencial e passou a ter um sentido diferente:

Passa a designar um nexu isento de necessidade, capaz de possibilitar o entendimento ou a justificação da coisa; o princípio desse nexu é chamado [por Leibniz] de *princípio de razão suficiente* (*principium rationis sufficientis*; *Satz vom zureichenden Grunde*) [...]. Como mostram os textos de Leibniz, o fundamento ou razão suficiente tem uma capacidade explicativa diferente da causa ou razão de ser de Aristóteles. Esta última explica a *necessidade* das

<sup>10</sup> Fundamento: no grego *aitía*; no latim *ratio*; no alemão *Grund*. Segundo os professores Giacoia Jr. e Valladão Silva, tradutores e autores do prefácio da tese de Schopenhauer, “*Grund* é rico do ponto de vista semântico, sendo de etimologia germânica (derivado do alemão antigo e medieval “grunt”) e de significação arcaica. Nessa palavra combinam-se as acepções tanto de “profundidade” como de “fundo”, no sentido material da camada final e mais profunda de um corpo ou espaço” (GIACOIA JR., O; SILVA, G. V. Prefácio à edição brasileira. In: SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*. São Paulo: Unicamp, 2019, p. 8).

<sup>11</sup> ARISTÓTELES. *Órganon (Analíticos Posteriores)*. São Paulo: Edipro, 2012. I, 2, 71b, 8-12. O trecho consta também em ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 553 e em SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*. São Paulo: Unicamp, 2019. p. 41.



coisas, por que a coisa não pode ser diferente do que é. O fundamento ou razão suficiente explica a *possibilidade* da coisa, explica por que a coisa pode ser ou comportar-se de certa maneira. [...] Todavia, só Christian Wolff atribuiu ao princípio do fundamento (ou princípio da razão suficiente) a condição de princípio de toda a filosofia e do seu método. [...] Wolff definiu a filosofia como “ciência das coisas possíveis porquanto existir” (Log., Disc. Prael., §29) e considerou como sua tarefa fundamental apresentar a “razão pela qual as coisas possíveis podem chegar a ser” (ibid., §31). (ABBAGNANO, 2012, p. 553)

É em Christian Wolff que Schopenhauer busca embasamento para compor sua tese e as raízes de seu entendimento de razão suficiente: “Escolho a [fórmula] de Wolff como a mais universal: *Nihil est sine ratione, cur potius sit quam non sit*<sup>12</sup> (Ontologia, §70)” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 37). No entanto, o filósofo estabelece que a concepção wolffiana ainda é insuficiente, porque “[Wolff] não estabelece o princípio de razão suficiente na Lógica, mas na Ontologia” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 37).

Schopenhauer também utiliza como referência Platão e Aristóteles para justificar a importância dada à razão suficiente:

O que conecta os membros de um sistema senão o princípio de razão suficiente? Justamente o que distingue toda a ciência do mero agregado é que seus conhecimentos se seguem uns dos outros como de suas próprias razões. Por isso diz Platão<sup>13</sup>: as verdadeiras opiniões não são de muito valor, até que se as vincule por um pensamento *fundante* [*aitíac*] (*Menon*, p. 385 da edição Bipontini 97-e98a). Ademais, quase todas as ciências contêm noções de causa a partir das quais se deixam determinar os efeitos, e igualmente outros conhecimentos de necessidades das consequências a partir dos fundamentos, do modo como se verá em nossa ulterior consideração; o que já Aristóteles expressa com as seguintes palavras<sup>14</sup>: todo saber de espécie teórico, lida com *fundamentos* [*aitíac*] e princípios (Metafísica V, 1). Uma vez que o pressuposto sempre *a priori* feito por nós de que tudo tem uma causa é o que nos autoriza, por toda parte, a pergunta “por quê?”, então pode-se denominar o “porquê” como mãe de todas as ciências. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 35)

Para estabelecer as leis primordiais da faculdade do conhecimento, Schopenhauer desenvolve as quatro raízes responsáveis por ressignificar o princípio de razão suficiente a fim de relacioná-las ao mundo como representação. As raízes da razão suficiente servem para

<sup>12</sup> “Nada é sem razão porque seja ou pelo contrário não seja.”

<sup>13</sup> O texto é exposto por Schopenhauer na língua original grega e também conta com traduções feitas pelo próprio filósofo para o latim. A versão da tese consultada traz na sequência a tradução dos professores Giacoia Jr. e Valladão Silva. Aqui optamos por manter apenas a tradução dos professores brasileiros, enfatizando a palavra grega *aitíac* (fundamento) para demonstrar um ponto comum entre os escritos de Platão e de Aristóteles.

<sup>14</sup> Ver a nota número 12.



organizar faculdades universais da representação, dando à forma como conhecemos o mundo uma sistematização lógica (e não apenas ontológica, como quis anteriormente Christian Wolff).

Schopenhauer cita um exemplo que nos serve perfeitamente para a melhor compreensão da razão suficiente: ele se pergunta sobre o motivo da igualdade dos lados de um triângulo, e assim responde: “A igualdade dos ângulos *causa* a igualdade dos lados? Não [...]. Pois no conceito de igualdade dos ângulos não se encontra o de igualdade dos lados [...]. Encontra-se uma *ligação necessária* entre ângulos e lados, não imediatamente uma ligação necessária dos juízos” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 79). Desse modo, não é um juízo hipotético de proposição inferir que, *se* os ângulos são iguais, *então* os lados também serão, mas sim uma necessidade suficiente; e ainda que a resposta pelo motivo de os lados do triângulo serem iguais seja porque os ângulos são iguais, na concepção schopenhaueriana não estaria certo dizer que é a igualdade dos ângulos (juízo) que causa a igualdade dos lados (outro juízo). Da mesma forma significativa, o filósofo avança sua demonstração ao compará-la com as representações dos sujeitos e dos objetos, dizendo que “Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação são a mesma coisa. Todas as nossas representações são objetos do sujeito, e todos os objetos do sujeito são nossas representações” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 81). Nesse mesmo sentido, Flora Fragoso, brasileira mestra em filosofia e pesquisadora da epistemologia schopenhaueriana, aponta que, partindo das raízes da razão suficiente, “o mundo considerado enquanto representação estaria sujeito ao princípio da razão. Ou seja, nossa realidade se daria como e por intermédio do entendimento e sua forma é a *relação necessária* e não causal entre sujeito e objeto e suas partes constituintes” (FRAGOSO, 2015, p. 199).

A partir daqui passaremos a conceituar cada uma das quatro raízes que compõem a tese de Schopenhauer.

### 3.1 A primeira raiz da razão suficiente – da razão do devir

A primeira raiz é denominada *princípio de razão suficiente do devir*, “pois seu emprego pressupõe por toda parte uma modificação, o surgimento de um novo estado, portanto, um devir” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 113). Nesse princípio, o filósofo busca elucidar as representações da realidade empírica, sendo estas intuitivas e ligadas pela causalidade. Em outras palavras, a demonstração de Schopenhauer consiste em provar que as representações que se dão no entendimento, portanto nos sentidos internos, *aparecem ao mesmo tempo* que a realidade empírica, dadas no mundo e nos objetos: “é a *íntima reunião* de ambas que constitui a condição da realidade” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 87). É



nesse sentido que Schopenhauer se distingue de Kant, pois, enquanto este último evidencia a sensibilidade e o entendimento respectivamente através da estética e da lógica transcendental, o primeiro as compreende juntas e articuladas, sendo a *causalidade* responsável por essa articulação e entendida como uma constante ocorrência de modificação: “a lei da causalidade está em relação exclusiva com as modificações e tem a ver sempre e unicamente com estas. Todo efeito quando ocorre é uma modificação” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 97). Por outro lado, em Kant a causalidade é exclusivamente uma categoria do entendimento puro estritamente ligado às proposições hipotéticas, e o próprio Schopenhauer o enfatiza: “as leis do espaço, do tempo e da *causalidade* – estão ligadas em conjunto com aquele complexo sem início nem fim que constitui nossa realidade empírica [...] *esta última*, de acordo com o ensinamento kantiano, não suprime a idealidade transcendental” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 83).

Para responder ao filósofo de Königsberg, que havia atribuído uma objetividade universal da lei da causalidade para as experiências representadas, estreitando-as com a sucessão das imaginações, e também os objetos reais, Schopenhauer diz: “não posso concordar com a demonstração que ali [na *Crítica da razão pura*] é dada para a aprioridade desse princípio [da causalidade]” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 199). Assim, a maior divergência que o filósofo de Danzig apresenta em relação a Kant é que neste último a causalidade permanece indeterminada, porque estaria sujeita apenas à sucessão das representações, donde a crítica Schopenhauer:

A sucessão em minha apreensão não dá direito a nenhum juízo sobre a sucessão no objeto se meu juízo não se apoiar sobre a lei da causalidade, uma vez que eu poderia em minha apreensão fazer caminhar a sucessão das percepções *também em ordem inteiramente inversa*, já que não há nada que a determina objetivamente. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 199)

Em outras palavras, Schopenhauer diverge de Kant ao identificar que ele não haveria percebido que seu corpo também é um objeto entre os objetos, “e que a sucessão de suas percepções empíricas depende da sucessão dos efeitos exercidos por outros objetos sobre o seu corpo [...] não há nenhuma diferença se eu passo por uma fileira de soldados ou se ela passa por mim” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 203). E, num outro exemplo tão didático quanto este último, diz assim:

Saio da porta de casa, e eis que do telhado cai um tijolo, que me atinge; não há entre a queda do tijolo e a minha saída qualquer ligação causal, mas a despeito disso, a sucessão em que minha saída precedeu a queda do tijolo é determinada objetivamente em



minha apreensão, e não subjetivamente pelo meu arbítrio, que, se fosse de outro modo, bem que teria invertido a sucessão. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 205)

Desse modo, o que quer Schopenhauer é deixar claro que as sucessões causais não são necessariamente o que sempre determina os efeitos, como quis Kant, destacando que a causalidade seria determinação de modificação dos objetos empíricos. O filósofo de Königsberg diz:

[...] vejo um barco impelido pela corrente. A minha percepção da sua posição a jusante do curso do rio segue-se à percepção da sua posição a montante e é impossível que, na apreensão deste fenômeno, o barco pudesse ser percebido primeiro a jusante e depois a montante da corrente. A ordem da sequência das percepções na apreensão é pois aqui determinada, e a ela está sujeita a apreensão. (KrV, A 192, 11-17)

Schopenhauer responde ao exemplo kantiano a partir de sua reformulada concepção de causalidade: “O navio modifica sua posição com respeito ao rio, portanto, ela é uma modificação entre dois corpos [...] a sequência das modificações poderia ser tão bem invertida [...] tão logo o observador tivesse a força de puxar o navio correnteza acima” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 201). Identificamos assim que as modificações causais não podem ser inferidas como necessidades intrínsecas das representações objetivas, já que, como apontou Schopenhauer em citação acima, “não há nada que a determina objetivamente”.

Tratemos agora das relações causais nas noções de tempo e espaço. Para o filósofo de Danzig, as representações acontecem no presente imediato, ou seja, “no ponto de indiferença entre duas direções opostas do tempo [passado e futuro], que se chama *presente*” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 91). Assim, o *tempo* se faz como primeira metade das representações e condição simultânea destas entre o interior do indivíduo e as modificações do mundo exterior, ao qual a realidade empírica e o entendimento estariam submetidos. Já o *espaço* se faz compreendido como segunda metade das representações, bem como local onde elas são possíveis, sendo “a forma de toda intuição, [...] na qual apenas objetos podem realmente se apresentar” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 137). Alguns anos mais tarde, no *MVR*, Schopenhauer escreve assim: “A mudança, isto é, a alteração ocorrida segundo a lei causal, concerne, portanto, sempre a uma parte determinada do espaço e a uma parte determinada do tempo, simultaneamente e em união. Em conformidade com isso, *a causalidade une espaço e tempo*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 16).



Poderíamos inferir que a causalidade é aquilo que se dá simultaneamente em nosso entendimento de forma submetida ao tempo e ao espaço, pois todas as causas são por eles precedidas e neles assentadas. Assim, as sensações subjetivas se tornam intuições objetivas: “os sentidos não fornecem, com efeito, nada além do material bruto, que o entendimento primeiramente elabora, por meio das mencionadas simples formas do espaço, do tempo e da causalidade, para formar a apreensão objetiva de um mundo dos corpos regulados por leis” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 135). Para atestar a verossimilhança desses argumentos e enriquecê-los ainda mais, Schopenhauer traz duas importantes considerações: a primeira afirma que a causalidade estaria submetida à *lei da inércia*, ou seja, um corpo teria de necessariamente permanecer parado infinitamente no tempo e no espaço, “se não ocorrer uma *causa* que o modifique” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 115); a segunda consideração diz respeito à *lei da persistência da substância*, que

Exprime a sempiternidade da matéria [...] com a certeza inabalável com a qual todo aquele que viu desaparecer um corpo, seja por truque de prestidigitação ou por desmembramento, combustão, volatilização, ou qualquer outro processo, pressupõe firmemente que independentemente do que tenha ocorrido com a forma do corpo, sua substância, isto é, sua matéria, perdura sem diminuição, e tem de ser encontrada em algum lugar. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 115)

A persistência da substância demonstra que os estados dos corpos são necessariamente submetidos pela lei da causalidade, pois não há possibilidade de que um corpo tenha surgido do nada, sem ter algo que o antecederesse. Partindo dessas considerações, Schopenhauer se ocupa em pontuar também a diferença entre as causas e as forças da natureza, sendo que, se as causas estariam submetidas ao tempo e ao espaço e também às leis da inércia e da persistência da substância, as forças da natureza teriam uma origem genuína e qualidades essencialmente ocultas. Como exemplo, pensemos numa panela de pressão com água e legumes posta sobre o fogo. A água da panela estaria sujeita a uma pressão maior do que a pressão atmosférica fora da mesma, mas, sabendo que a água ferve quando alcança uma temperatura superior a 100°C, e que em consequência disso os legumes cozinham em menos tempo, e que “a temperatura a que a água ferve depende da altitude externa, mudando, por exemplo, o tempo que uma panela de pressão ferve na cidade de São Paulo em relação à cidade de La Paz na Bolívia” (RAMALHO JR. et al., 1978, p. 183), daí então, se quiséssemos precisar com eficiência a exata temperatura a que a água ferveu e o tempo exato que levou para ferver, teríamos de saber a altitude exata do local onde a panela estaria e a temperatura exata do fogo que a aqueceu.



Assim, numa relação de causalidade, poderíamos inferir que a altitude do ambiente e a temperatura foram causas para que a água fervesse e para que os legumes cozinhassem; porém, não teríamos como desvendar a causa exata da principal força da natureza que atuou no exemplo: a ebulição. Responder exatamente o “por quê?” da ebulição seria dentro da filosofia schopenhaueriana uma pretensão metafísica: “[as forças da natureza] não estão suscetíveis a qualquer explicação física, mas apenas a uma explicação metafísica, isto é, que vá além da aparência” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 121).

Para estabelecer a forma como a causalidade, conduzindo todas as modificações, ingressa nas forças da natureza, o filósofo estabelece três formas diferentes de sua ação. Quanto à primeira:

A *causa* em sentido mais estrito é aquela segundo a qual ocorrem exclusivamente as modificações no reino inorgânico, portanto, aqueles efeitos que são tema da mecânica, da física e da química. Somente para ela vale a terceira lei fundamental newtoniana: “ação e reação são iguais entre si”; esta diz que o estado antecedente (a causa) experimenta uma modificação igual em grandeza àquela que ele produziu (o efeito). Além disso, é só nessa forma da causalidade que o grau do efeito é sempre exatamente proporcional ao grau da causa, de modo que deste se deixa calcular aquele, e vice-versa. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 122-123)

A segunda diz respeito ao *estímulo*, sendo este o responsável por dominar a vida das plantas e dos vegetais: “aqui ação e reação não são iguais entre si, e de modo algum a intensidade do efeito segue em todos os graus a intensidade da causa: muito antes o efeito pode até se converter em seu contrário por meio do reforço da causa” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 123). A terceira “é o *motivo*: sob essa forma, ela dirige a vida propriamente animal, portanto, o *fazer*, isto é, as ações externas de todos os seres animais que ocorrem com consciência. O meio dos motivos é o *conhecimento*: a receptividade a eles exige, conseqüentemente, um intelecto” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 123). Na sequência, o filósofo aponta que “a diferença entre *causa*, *estímulo* e *motivo* é manifestadamente apenas a consequência do *grau de receptividade* dos seres” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 125).

Essas três ações servem como demonstração da necessidade pela qual a causalidade age em determinadas forças da natureza e nos intelectos dos animais e do homem, atuando de forma mais simples nos animais, por estarem submersos nos estímulos do presente, e de forma mais complexa no homem, por este estar submetido a capacidades racionais, tendo estas uma ação



dupla – o conhecimento intuitivo e o abstrato<sup>15</sup> –, não necessariamente ligadas apenas aos estímulos do presente como no caso dos animais; por isso, o homem seria capaz de escolhas deliberativas, tendo liberdade de vontade, de escolha e de fazer.

Para que o entendimento construa no espaço e no tempo suas causas de maneira imediata, a causalidade necessariamente age sobre os sentidos de maneira intelectual e intuitiva; daí então Schopenhauer passa a demonstrar as diferenças entre *sensação* e *intuição*, e para isso determina as funções dos cinco sentidos quando são postos na intenção de conhecer o mundo:

A intuição objetiva serve dois sentidos: tato e visão. Somente eles fornecem os dados sobre cuja base o entendimento faz surgir o mundo objetivo [...] os outros três sentidos [olfato, paladar e audição] permanecem subjetivos: pois suas sensações remetem, de fato, a uma causa externa, mas não contêm quaisquer dados para determinação de relações *espaciais* entre as mesmas. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 137)

Desse modo, poderíamos inferir que, a respeito do tato, o entendimento do toque (intuição) vem depois de se ter tocado (sensação); assim, o tato se faz função cognitiva ainda mais completa do que a visão, porque permite o conhecimento do tamanho, da forma, da maciez, da secura, da umidade etc. Semelhantes coisas acontecem no caso da visão, sendo que o entendimento do visualizado (intuição) vem depois de se ter visto (sensação); daí então a visão se faz como “tatear imperfeito”, que está necessariamente dependente de raios luminosos<sup>16</sup>. Em consequência disso, o que se vê e o que se toca surgem no mundo exterior através de sensações e suas relações causais com intuições internas:

Se eu pressionar a mão na mesa, na sensação que tenho disso não se encontra de modo algum a representação da firme conexão das partes dessa mesa, mas só depois que meu entendimento transita da sensação para sua causa é que ele

<sup>15</sup> Trataremos especificamente do conhecimento abstrato em 3.2.

<sup>16</sup> Schopenhauer trata amplamente da visão em *Sobre a visão e as cores*, obra de 1816 que precedeu sua tese de doutorado e antecedeu o *MVR*. Aqui particularmente nos interessa o fato de que o filósofo busca demonstrar que aquilo que é fornecido pela retina é uma sensação que se distingue daquilo que é recebido pelo entendimento. Desse modo, a sensação de uma visão é algo diametralmente distinto do intuído a partir do que foi visualizado. A ciência da época já possuía o entendimento de que a lente do olho produz uma imagem invertida, sendo ela posteriormente organizada na posição correta pelo cérebro. É a partir disso que Schopenhauer estabelece um exemplo para distinguir que, se o ver consistisse em mera sensação, perceberíamos os objetos também de cabeça para baixo; no entanto, “se nos dependuramos de cabeça para baixo, ainda assim vemos as coisas não de modo invertido, senão de modo totalmente correto, a despeito de que a parte da retina costumeiramente atingida pela parte inferior da coisa agora é atingida pela parte superior, e tudo se encontra invertido, a não ser o entendimento” (SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*. São Paulo: Unicamp, 2019. p. 147). Em outras palavras, o filósofo contribuiu para a ciência da visão comprovando que o perceber é impossível sem o intelecto.



constrói para si um corpo que possui propriedade da solidez, da impenetrabilidade e da dureza. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 139)

Já nos outros três sentidos, poderíamos inferir que o que foi cheirado pelo nariz, escutado pelos ouvidos ou sentido pela boca foram meras sensações subjetivas, e assim Schopenhauer aponta que nesses três últimos sentidos “não se produz nenhuma construção espacial, logo, *nenhuma intuição objetiva*. Nunca podemos construir a rosa a partir do seu odor; e um cego pode ouvir música a vida toda sem adquirir a menor representação objetiva dos músicos” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 137).

Essas atestações são de extrema importância dentro da epistemologia schopenhaueriana, porque são responsáveis por dar entendimento sobre características fundamentais do tempo, do espaço e da causalidade; afinal, seriam essas características “*pré-formadas no próprio intelecto*; o espaço como forma de intuição; o tempo como forma da modificação; e a lei da causalidade como regulador da ocorrência da modificação” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 143). Segundo Fragoso, Schopenhauer contraria “o pensamento tradicional, vigente da época, de que as sensações são lidas pela mente para depois serem usadas pelo intelecto” (FRAGOSO, 2015, p. 205). Assim, o filósofo diz: “tempo, espaço e causalidade não penetram em nós através da visão, nem pelo tato, em absoluto eles não nos vêm de fora, mas pelo contrário, têm origem interna, por isso não é empírica, mas intelectual” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 143). E também diz: “a lei da causalidade, juntamente com o espaço e o tempo, encontra-se *a priori no intelecto*” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 173). Novamente, segundo Fragoso: “Apesar de concordar com Kant acerca do caráter *a priori* da lei da causalidade, Schopenhauer identifica na prova kantiana dessa aprioridade o que ele considera uma série de erros e termina por descartá-la” (FRAGOSO, 2015, p. 211).

É a partir da concepção da aprioridade da causalidade e sua simultaneidade com relação ao mundo externo e interno que o filósofo de Danzig demonstra que Hume estaria equivocado, pois, ao “negar toda a realidade do conceito de causalidade”, que é “a primeira condição de toda intuição empírica”, e sendo a intuição empírica a forma na qual “aparece toda experiência externa, como, pois deveria a lei causal ser extraída somente da experiência, se ela própria é o pressuposto essencial desta?” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 187). Schopenhauer continua desta forma:

Ele [Hume] menciona, em sétimo de seus *Ensaios sobre o entendimento humano*, duas falsas hipóteses: uma delas é que o efeito da vontade sobre os membros do corpo seria a origem e o protótipo do conceito de causalidade; a outra é que a resistência



que os corpos opõem à pressão que exercemos sobre eles teria esse papel. Hume refuta ambas a seu modo e em seu contexto. Eu, porém, faço-o assim: entre o ato de vontade e a ação do corpo não há nexos causal algum, senão que *ambos são imediatamente um e o mesmo, duplamente percebido: uma vez na consciência de si, ou no sentido interno, como ato da vontade; e, ao mesmo tempo, na intuição cerebral externa, espacial, com ação do corpo*. A segunda hipótese é falsa primeiramente porque uma mera sensação do sentido do tato *não fornece nem mesmo uma intuição objetiva, e muito menos ainda o conceito de causalidade*; este último jamais pode originar-se apenas do sentimento de um esforço corporal impedido – que, aliás, também se produz com frequência sem causa externa; em segundo lugar, porque nossa pressão sobre um objeto externo, *tendo que ter um motivo, já pressupõe sua percepção*, o que, porém, pressupõe o conhecimento da causalidade. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 187)

Assim, Schopenhauer sempre busca enfatizar que a causalidade não é empiricamente conhecível e que tampouco é determinada por sucessões, mas, pelo contrário, é por meio dela que entendemos a forma como os objetos agem no mundo, bem como é por ela que conseguimos determinar suas sucessões – tanto em suas sequências como em suas consequências –, sendo ela, como já vimos anteriormente, diretamente relacionada a nosso mundo interior. Daí então o filósofo identifica que tanto Kant como Hume erraram em suas considerações, porém erraram de formas diferentes: “Hume explica toda consequência como mera sequência. Kant, porém, pretende que não haja nenhuma outra sequência além da consequência” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 209). E, para enfatizar sua assertividade em justaposição sobre os erros dos dois, Schopenhauer esclarece o caso assim:

Sobre a sucessão, meu ponto de vista é o seguinte: a partir da forma do tempo, pertencente à sensibilidade pura, extraímos o conhecimento da mera *possibilidade* da sucessão. Nós conhecemos a sucessão dos objetos reais, cuja forma é justamente o tempo, de modo empírico, e, conseqüentemente, como efetiva. Mas a necessidade de uma sucessão de dois estados, isto é, de uma modificação, nós a conhecemos apenas pelo entendimento, por meio da causalidade: e que tenhamos o conceito de necessidade de uma sucessão chega a ser prova de que a lei da causalidade não é algo empiricamente conhecido, mas que nos é dado *a priori*. (SCHOPENHAUER, 2019, p. 209)

Desse modo, finalizamos a abordagem do primeiro princípio de razão suficiente (o do devir), inferindo que a causalidade é uma das expressões fundamentais a qual Schopenhauer identificou como situada no âmago de nosso conhecimento, sendo “um pressuposto que trazemos conosco para o mundo”, e sem a qual não entenderíamos nem a validação dos efeitos e das causas nem suas sucessões, pois é ela “que torna possível para nós a intuição das coisas fora de nós” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 215). A causalidade, enfim,



deve ser entendida como um princípio estritamente ligado às *modificações* as quais são primeiramente intuídas pelo sujeito, para depois serem entendidas no mundo empírico e material.

### 3.2 A segunda raiz da razão suficiente – da razão do conhecer

Na tese, depois de dar conta do conhecimento intuitivo (primeira raiz), Schopenhauer busca conceituar o conhecimento abstrato, sendo este ligado à faculdade da razão. Nesse princípio, o filósofo estabelece que a principal diferença entre os homens e os animais é que por meio da *razão* possuímos uma capacidade a mais, sendo esta as *representações abstratas* – as responsáveis por fazer “oposição às representações intuitivas, das quais, no entanto, são extraídas. A consequência imediata disso é o que o animal não fale nem ria” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 223). Sabendo que as representações abstratas são extraídas das representações intuitivas, não é meramente um conduto estilístico que faz com que Schopenhauer posicione essa raiz em segundo lugar; nesse sentido, Fragoso aponta que “é apropriado dizer que ela é secundária em relação ao entendimento” (FRAGOSO, 2015, p. 217).

89 A faculdade da razão tem por característica o ato de pensar a partir do que foi intuído, e é por conta desse conduto que desenvolvemos os *conceitos* – sendo estes formados a partir daquilo que foi entendido e do que foi desconsiderado nas intuições –, surgindo-nos como uma espécie de síntese das intuições. Assim, Schopenhauer aponta que “o conceito é, portanto, um pensar menos do que é intuído” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 225), e num outro momento diz que “seu uso pode ser comparado à eliminação de uma bagagem inútil” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 231). O filósofo demonstra que mesmo homens rudes são providos de razão, porque o que aparece naquilo que falam é resultado de articulações pensadas e formadas a partir de suas intuições; também demonstra que é por meio da razão que nos é possível o desenvolvimento da linguagem, sendo isso o que nos possibilita decidir, refletir, falar etc. Para se manter ratificado e coerente na articulação da formação dessa raiz, o filósofo esclarece também que, “mesmo quando os animais são capazes de proferir palavras, eles não têm linguagem, simplesmente porque são limitados às representações intuitivas e incapazes de abstração” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 227).

No princípio da razão compreende-se também que entre as intuições dadas e os pensamentos abstratos coexiste uma relação, e isso acontece porque o indivíduo está constantemente representando o mundo e operando o pensamento a partir dessas representações. Como cada homem observa o mundo de locais diferentes e recebe



representações diferentes (ainda que semelhantes), essa movimentação acaba por resultar na possibilidade de invenções e de pensamentos originais; porém, a capacidade de aumento do conhecimento estaria sempre subjugada pelo *entendimento* (representações intuitivas) e pela *razão* (abstrações), sendo esta última noções que “vão e vêm, revestem-se ora com esta, ora com aquela intuição, até que por fim, conseguindo chegar à clara distinção, fixam-se em conceitos e encontram palavras” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 237).

Há de se expor como ponto importante o fato de que o embate entre a *intuição* e a *abstração* pode ser constantemente observado por toda a obra de Schopenhauer. Para exemplificá-lo, seguem os trechos: “A sabedoria propriamente dita é algo intuitivo, não abstrato. Ela não consiste em princípios e pensamentos que alguém carrega consigo como resultado da investigação própria ou alheia: mas é a forma inteira como o mundo expõe-se em sua cabeça” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 89). E, depois de expor várias diferenciações entre os dois pontos, Schopenhauer diz: “Perdoar-me-ão, devido à natureza instrutiva, o detalhismo nestas análises e exemplos. Com isso queria acentuar e provar a grande oposição até agora pouco considerada [na história da filosofia] entre o conhecimento intuitivo e o abstrato” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 105). Também nos vale acrescentar que nisso Schopenhauer identifica uma grande deficiência do pensamento kantiano:

Volto agora ao grande erro de Kant [...] o fato de ele não ter separado de modo apropriado o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato, nascendo daí uma irremediável confusão, que agora temos de considerar detalhadamente. Caso tivesse separado rigorosamente as representações intuitivas dos conceitos, estes pensados meramente *in abstracto*, tê-los-ia conservado à parte e sempre teria sabido, em cada situação, com qual dos dois estava lidando. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 549)

Na tese, Schopenhauer conceitua que dentro da razão suficiente do conhecer são identificadas quatro espécies de *verdades possíveis para o conhecer*, sendo elas a verdade lógica, a empírica, a transcendental e a metalógica. Essas verdades estariam relacionadas aos juízos, sendo estes entendidos como resultado da relação entre os conceitos<sup>17</sup>. Assim, o filósofo aponta que “a verdade é, portanto, a relação de um juízo com algo diferente dele, que é chamado

<sup>17</sup> Para caracterizar uma compreensão sequencial do conhecimento epistemológico em Schopenhauer frisamos aqui que a faculdade de juízo ganha um local de intermediação entre as intuições (entendimento) e as abstrações (razão). No livro 1 do primeiro tomo do *Mundo como vontade e como representação*, o filósofo diz: “É obra da faculdade de juízo, este poder de transmitir correta e exatamente para a consciência abstrata o que foi conhecido intuitivamente. Com isso, a *faculdade de juízo é a intermediária entre o entendimento e a razão*” (SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. 2ª Reimpressão. São Paulo, Unesp, 2005, p. 116)



sua razão” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 241). A verdade lógica diz respeito à comparação imediata entre os juízos e as proposições, que, depois de comparadas (porém sem auxílio material, pois se trata de meras abstrações), confirmem-se como verdadeiras. No entanto, há nesse tipo de verdade uma característica de contradição, já que não existem verdades pura ou imediatamente internas, e a relação dos juízos sempre se dá ao intelecto somente através das intuições com as coisas que estão fora do indivíduo. A verdade empírica diz respeito às intuições imediatas ocorridas a partir de uma experiência, ou seja, quando um juízo tem verdade material de acordo com uma representação; em um exemplo, seria como medir o comprimento de um determinado objeto e, através da confirmação empírica visual da régua sobre o tamanho do objeto, ter a confirmação exata e verdadeira de sua medida. Na verdade transcendental demonstra-se que juízos são baseados na possibilidade do conhecer através das determinações apriorísticas da intuição do tempo e do espaço ou pela lei da causalidade da qual somos *a priori* conscientes. Exemplos de tais juízos seriam as seguintes proposições: mudanças na matéria só ocorrem se outras antes a precederem, os indivíduos são materiais,  $5 + 16 = 21$  etc. Por fim, nas verdades metalógicas pode-se perceber grande semelhança com as verdades transcendentais, porém com o acréscimo de que elas seriam como autoexames da razão, nos quais o indivíduo busca contrariar verdades transcendentais e, não conseguindo refutá-las, entende-as como necessárias à razão e ao entendimento.

Desse modo, concluímos que na razão não há ideias inatas que imediatamente se conheçam, percebam ou intuem, sendo ela portanto uma faculdade meramente abstrata que atua através de conceitos criados posteriormente ao recebimento das representações intuitivas promovidas pelo intelecto, e que apenas a partir dessas representações recebidas pode desenvolver maneiras de utilizar-se de abstrações para formar maneiras de conhecer a verdade.

### 3.3 A terceira raiz da razão suficiente – da razão do ser

Se anteriormente, no princípio de razão do devir, entendemos tempo e espaço cada qual como metade para a percepção das representações e, quando unidos pela causalidade, como partes completas das intuições empíricas, agora no princípio de razão do ser essas duas noções devem ser entendidas como formas de intuição pura e totalmente desvinculadas de quaisquer relações causais, ou seja, como “parte formal das representações completas” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 291). O tempo e espaço dessa forma não podem ser apreendidos nem pelo entendimento, nem pela razão – pois estes, sem a lei da



causalidade, não nos dão a possibilidade de conhecer –, mas “são compreensíveis apenas e unicamente em virtude da intuição pura *a priori*” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 293).

No início da seção 3 citamos o exemplo no qual Schopenhauer trata da igualdade dos lados do triângulo. Para explicar o princípio de razão do ser, o filósofo remete o leitor da tese para o mesmo exemplo e assim demonstra que a relação entre tempo e espaço é semelhante à relação de igualdade dos ângulos – que não é causa para a igualdade dos lados –, sendo esta determinada não por uma causa específica, mas por uma necessidade apriorística. Da mesma forma, tempo e espaço possuem uma relação muito estreita: no espaço conceitua-se a relação de *posição* e no tempo a de *sucessão* e, se os entendemos unidos, podemos inferir seguramente que tudo acontece simultaneamente num determinado posicionamento no espaço e numa respectiva sucessão do tempo. No entanto, quando espaço e tempo são entendidos separadamente, possuem atributos muito particulares. É o que veremos a seguir.

A *razão de ser do espaço* constitui-se de tal modo que em cada uma de suas partes onde se encontram posicionados os objetos é determinada “também a sua posição em relação a todas as demais partes possíveis”. Disso também decorre a indiferença das posições, já que é independente a posição de um objeto num local do espaço, pois em relação a outro ele se encontra sempre à mesma distância: “Isso ocorre porque não há no espaço nenhuma sucessão”, dado que todo objeto, “com respeito à sua posição, tanto é determinado por todas as outras quanto é para elas determinante” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 295). Assim, podemos inferir com segurança que os objetos estão no espaço posicionados de forma arbitrária uns em relação aos outros; no entanto, são essas relações comuns que determinam “sua *razão de ser* uma na outra” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 297). Por fim Schopenhauer, caracteriza a razão de ser do espaço como uma verdade transcendental e compreendida com nexos diretos com a *geometria*, sendo esta uma ciência que estuda as posições.

A *razão de ser do tempo* é compreendida de maneira mais simples, isto é, pela sucessão dos instantes e pela demarcação temporal, de modo que todo instante “é somente na medida em que este já *foi*” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 297). A caracterização da razão de ser do tempo o filósofo atribui ao nexos da *aritmética*, sendo esta responsável por abreviações metódicas do contar dos números.

Por fim, podemos descrever que, se na primeira raiz, a da razão do devir, e na segunda, a da razão do conhecer, tínhamos como *correlato subjetivo* – ou seja, a forma imediata de como a raiz age internamente no indivíduo cognoscente – respectivamente o entendimento e a razão, na terceira raiz o que torna possível a percepção do tempo e do espaço em si, desvinculados de relações causais, é a sensibilidade.



### 3.4 A quarta raiz da razão suficiente – da razão do agir

Esta raiz compreende as volições do sujeito como indivíduo particular, ou seja, dadas apenas no sentido interno do agir que aparece unicamente no tempo (e não no espaço) com significações limitadas e ligadas à *consciência de si como seu correlato subjetivo*. Desse modo, o sujeito cognoscente sabe que conhece a partir da restrição de sua consciência, não sendo possível um “conhecer do conhecer” – em outras palavras: é impossível que o sujeito perceba que conhece a si mesmo de fora das representações. Schopenhauer diz assim: “se pode fazer abstração de todo conhecer particular e chegar à sentença: ‘eu conheço’, que é a derradeira abstração que nos é possível, mas que é idêntica a ‘há objetos para mim’, e esta por sua vez é idêntica a ‘eu sou o sujeito’, o que não contém mais do que o mero ‘eu’” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 313). E mesmo os nossos conhecimentos como o entendimento e a razão não podem ser considerados formas de representação externa do sujeito, porque esses conhecimentos nos aparecem como meros objetos internos através da intuição e das abstrações, respectivamente. O filósofo sintetiza isso apontando que “o sujeito do conhecer nunca pode ser conhecido, nem jamais se tornar objeto, representação” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 317).

Assim, o que nós como sujeitos podemos conhecer é pressuposto de que em todo conhecimento deve haver uma essência e, em sua consequência, uma coisa conhecida e outra cognoscente. Esta última é faculdade das intuições sensíveis; no entanto, a coisa conhecida “não é o cognoscente, mas o querente, o sujeito do querer, a vontade” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 317). O sujeito do querer torna-se possível a partir do momento em que as intuições e abstrações ganham forma no intelecto; assim, conseqüentemente, o agir passa a ser condicionado *a posteriori* em relação ao entendimento e à razão. Porém, “o sujeito do querer é dado imediatamente à autoconsciência [e] não se pode ulteriormente definir ou descrever o que seja o querer: este é, muito antes, o mais imediato de todos os nossos conhecimentos” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 319).

Para uma melhor compreensão do querer, Schopenhauer remete o leitor da tese para a terceira forma de ação da causalidade, ou seja, a dos *motivos*<sup>18</sup>. Desse modo, se naquela série da raiz do devir tínhamos no bojo do entendimento um conhecimento intuitivo e externo das representações em relação às causas (motivos) e ao *fazer* – tendo por diferenciação a *receptividade* dos seres –, nesta raiz, ou seja, a da razão do agir, compreende-se que

---

<sup>18</sup> Rever em 3.1.



as ações e reações que percebemos no mundo físico não podem ser entendidas em sua totalidade, porque não temos como compreender suas sequências e consequências em absoluto, ou seja, do início ao fim da cadeia de suas causas e efeitos no mundo fenomênico que se mostra à representação e à receptividade. Assim, essas questões nos “permanecem um mistério e atribuímo-las então às propriedades dos corpos, às forças da natureza, também à força vital, o que, no entanto, são *qualitates occultae* [qualidades ocultas]” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 319). Em outras palavras, na raiz do devir, sendo o conhecimento ligado ao entendimento e às intuições, sabíamos que as coisas apreendidas eram meras representações, e não atos volitivos; já na raiz do agir, as volições são apreendidas não apenas como recepções ao intelecto, mas como imediatos a ele e permeados pela lei da motivação. Temos, portanto, a vontade percebida por nós e em nós.

Segundo Schopenhauer, a vontade é o que assegura que todas as atividades realizadas por um indivíduo sejam possíveis; é ela, inclusive, que “põe em atividade todo o mecanismo” do intelecto, impelindo a “conformidade com o interesse, isto é, com os fins individuais da pessoa”, e sua atividade é “tão imediata que, na maioria das vezes, ela não chega claramente à consciência” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 323). No *MVR*, o filósofo escreve assim:

O que põe em atividade a associação de pensamentos [...] é em última instância a vontade, que impulsiona o seu servidor, o intelecto, segundo a medida das forças deste, a enlaçar pensamentos, a evocar o semelhante, o simultâneo e reconhecer fundamentos e consequências: pois no interesse da vontade é que em geral pensamos, a fim de nos orientarmos o melhor possível em todas as situações. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 165)

Diante dessas considerações, podemos inferir que, na concepção schopenhaueriana, embora a vontade possa ser percebida por nós e em nós, a grande dificuldade do sujeito que pensa ao tornar a vontade consciente se encontra em entender *por que* ela nele se manifesta. Em Schopenhauer, a vontade é estabelecida como a essência de todas as finitudes, e é através dela que o filósofo se coloca a construir na grande maioria de seus textos formas de responder ao “porquê” de suas manifestações. Poderíamos seguramente dizer que a maior preocupação do filósofo foi descobrir a face interna do mundo como representação, tentando responder a perguntas como estas: o que torna as representações possíveis? O que há no núcleo do mundo? Até exatamente que ponto podemos ter consciência da *coisa* que possibilita aos sujeitos e objetos serem fundamentalmente como são?



#### 4 A COISA EM SI DENOMINADA VONTADE

Kant foi um filósofo que compreendeu a necessidade de uma revolução epistêmica, ou seja, do modo humano de pensar e conhecer. Ele buscou elaborar uma teoria do sujeito para determinar um conhecimento *a priori* e universal, uma possibilidade de entendimento com o qual o sujeito cognoscente constrói e entende a forma como os objetos lhe são dados. A noção de “coisa em si” ganha espaço na filosofia kantiana a fim de elucidar as coisas que não estão submetidas às condições do conhecimento e que são incognoscíveis<sup>19</sup>. Rüdiger Safranski, escritor e filósofo alemão responsável por uma das mais notáveis biografias de Schopenhauer, argumentou da seguinte forma a respeito da coisa em si kantiana:

“Coisa em Si” é um termo criado para designar um objeto desconhecido que, paradoxalmente, foi criado por nós mesmos no momento em que conhecemos algo: é a sombra que projetamos sobre o objeto no momento em que o conhecemos. Kant se esforçou para criar e fortificar um ponto de apoio, a partir do qual se tornasse possível contemplar com certo grau de segurança o abismo do desconhecido [...]. Ele construiu um vasto edifício e o deixara repleto de conhecimentos racionais, porém a “coisa em si” parecia um buraco que haviam esquecido de fechar na alvenaria e através do qual soprava um ar encanado que causava bastante incômodo. (SAFRANSKI, 2011, p. 210-211)

Schopenhauer esclarece que Kant teria errado por considerar a percepção “algo totalmente imediato, que se produz sem qualquer auxílio do nexos causal” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 189), e continua o trecho dizendo que para Kant “a percepção de coisas externas no espaço *precede* toda aplicação da lei da causalidade” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 191). Esse seria o motivo pelo qual o kantismo não teria encontrado respostas para conceituar o que é a coisa em si, tendo de caracterizá-la apenas como aquilo que não se conhece, que é, como já vimos, sempre o incognoscível.

No filósofo de Königsberg encontramos a lei da causalidade apenas como uma reflexão, ou seja, na forma de proposições hipotéticas do entendimento, e por isso Schopenhauer entende

---

<sup>19</sup> Dalbosco indica que a coisa em si é para Kant um “conceito-limite” na distinção entre o mundo fenomênico e o mundo numênico: “a teoria dos dois mundos coloca-se como uma exigência indispensável à estratégia kantiana de limitar a razão pura” (DALBOSCO, C. A. *O idealismo transcendental de Kant*. Passo Fundo: Ediupf, 1997. p. 32). É válido ressaltar que há um grande embate envolto à questão da coisa em si kantiana. Diversos comentadores interpretaram-na de diferentes modos; é o que indica Hartnack: “la interpretación correcta de esta distinción [da coisa em si] es aún materia de debate” (HARTNACK, J. *La teoría del conocimiento de Kant*. Madrid: Catedra, 2010. p. 36). Aqui tomamos por definição o que diz o próprio Kant e que nos serve para a compreensão da epistemologia schopenhaueriana: “propriedades, que pertencem às coisas em si, nunca nos podem ser dadas através dos sentidos” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A 36, 2-4).



que, sem atribuir a causalidade às intuições, Kant acabou por deixar um grande vácuo em sua obra: “para ele o surgimento da intuição empírica é dado como um milagre” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 191). Nesse sentido, anos mais tarde, no *MVR*, Schopenhauer diz: “a coisa em si [...] foi considerada, sobretudo por causa da maneira como Kant a introduziu (isto é, concluindo do efeito para a causa), como o ponto difícil, o lado fraco de sua filosofia” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 236). Em outras palavras, a causalidade como mera proposição não poderia dar conta de encontrar uma resposta para o que é o incognoscível.

Assim, a inovação de Schopenhauer através da conceituação a respeito da coisa em si kantiana se dá justamente por ele não entender a causalidade apenas como uma reflexão, mas também como uma necessidade para as intuições empíricas. É também a partir disso que o filósofo aparece mais ratificado em relação às suas considerações metafísicas<sup>20</sup>; afinal, se a vontade é aquilo que nos aparece como consciência de si, e a consciência de si e todas as outras leis e regras do entendimento estão nela e por ela condicionadas, a saber, se a vontade não pertence “ao intelecto, mas simplesmente é sua raiz e origem dominadora” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 171), passa a fazer todo o sentido a célebre frase schopenhaueriana: “*Só a Vontade é a coisa em si*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 218). A vontade nos aparece como essência íntima do mundo que, apesar de continuar sendo impossível aos sentidos, pode nos aparecer no entendimento e na intuição como uma essencialidade para a causalidade.

Como vimos anteriormente, para Schopenhauer, Kant não teria identificado que o corpo também é um objeto entre os objetos; desse modo, o filósofo vai além da revolução epistêmica kantiana e diz: “Não somos apenas um sujeito que conhece, mas também nós mesmos estamos entre os seres a serem conhecidos, *nós mesmos somos a coisa em si*” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 236). Assim, o homem passa a fazer e ser parte do mundo numênico, pois o desconhecido também se encontra dentro dele e não apenas além da física<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Schopenhauer estabelece considerações metafísicas ao estipular características ao amor sexual, à vida das espécies, ao sofrimento etc.

<sup>21</sup> Destacamos que Schopenhauer buscou influências no bramismo, no budismo e na cultura da Índia em geral para estabelecer suas concepções filosóficas, em contrariedade com o realismo e a forte tendência materialista ocidental. Para o filósofo, os orientais possuíam religiões mais avançadas quanto ao entendimento das representações, da realidade e, conseqüentemente, da metafísica. Aqui optamos por um recorte, não abordando essa questão de maneira detalhada, porque proceder assim extrapolaria nosso objetivo, entrando em outro campo da epistemologia schopenhaueriana que, apesar de poder ter nos levado às mesmas conclusões sobre o entendimento da Vontade, exigiria que seguissemos por um caminho totalmente diferente: deveríamos ter apontado o entendimento do filósofo sobre os *Upanishads*, sobre os Vedas e sobre o período em que Schopenhauer estudou e compreendeu tais filosofias. Optamos, portanto, por deixar aqui citadas tais noções apenas de maneira geral e elucidativa.



Sobre a coisa em si, Schopenhauer diz: “A coisa em si só pode chegar à consciência de maneira completamente imediata, vale dizer, tornando-se a si mesma *consciente de si*: querer conhecê-la objetivamente é exigir algo contraditório” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 236). E, sobre a vontade, diz:

O termo vontade que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que, aquilo que é vontade, sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 170)

Portanto, em Schopenhauer, a Vontade como coisa em si não pode ser encarada apenas como mera metafísica, ou seja, apenas como algo que se encontra além do mundo físico, mas também como algo que pode ser percebido e entendido pelo intelecto.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

97

Por mais que a ciência tenha avançado e promovido debates e pesquisas cada vez mais sofisticadas, continuamos sem entender os graus absolutos da perfeição e, por exemplo, os mecanismos mais detalhados das estruturas e dos movimentos moleculares. Entendemos sempre *como* a gravidade, a dureza, o choque, a elasticidade, o calor, a eletricidade e forças químicas e naturais em geral agem; no entanto, o *porquê* de essas formas agirem como agem nos aparece como eterna incógnita, impossível de ser eliminada. Em outras palavras, conseguimos compreender que todos os efeitos e aparições materiais necessariamente estão ligados a causas, mas não podemos ir até o infinito em suas relações. Sobre isso, Schopenhauer diz: “o começo da cadeia de causas e efeitos que tudo explica, isto é, as mudanças conectadas, nunca pode ser alcançado” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 210). As forças e movimentos naturais nos permanecem como forças genuínas cuja representação e compreensão nos é possível apenas parcialmente, nunca totalmente.

Portanto, dentro da concepção schopenhaueriana, o homem é como uma marionete que tem como ventríloquo a Vontade, pois a ela estamos necessariamente submetidos o tempo inteiro e em todo o espaço. Em outras palavras, a Vontade é o que faz possíveis os fenômenos no exterior dos sujeitos, bem como as representações internas a ele apresentadas; afinal, o próprio sujeito é Vontade e, conseqüentemente, é coisa em si.



Por fim, vale ressaltar que não podemos assemelhar a justificação metafísica de Schopenhauer a Deus, porque Deus carrega consigo uma conduta moral, coisa que não acontece com a substância da Vontade metafísica. Enfim, a Vontade aparece como coisa primeira, coisa necessária, coisa controladora, e jamais submetida a uma separação maniqueísta ou escatológica.

A exposição sobre o significado de Vontade para Schopenhauer poderia seguir-se por dezenas de páginas. Como já dito anteriormente, o filósofo passou a vida toda tentando elucidar seus efeitos no mundo, além de ter travado embates teóricos com intelectuais de sua época. Em um sentido geral, a respeito disso o filósofo aponta que “a Vontade, que em todos os sistemas filosóficos anteriores a mim, em outros aspectos tão divergentes, sempre entra em cena como um dos últimos resultados, é para mim o que há de primeiríssimo” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 327). Infelizmente, em vida Schopenhauer não foi muito bem compreendido e, ao que parece, até hoje continua sem o ser; é comum vermos que erroneamente seu pessimismo quanto ao mundo é entendido isoladamente em relação à sua metafísica. A Vontade como substância primeira tem por função escravizar o mundo e fazer dele sua manifestação, sendo nós, seres humanos, seus atores principais, indiscutivelmente aptos ao sofrimento que ela nos causa. É precisamente disso que nasce o pessimismo de Schopenhauer, e, a respeito, podemos analogamente pensar que é impossível frear o envelhecimento, a morte ou os problemas volitivos do cotidiano.

Para finalizarmos, é importantíssimo ter em mente que, apesar de o presente trabalho explicitar como Schopenhauer elabora sua epistemologia, resultando naquilo que diverge da filosofia kantiana – ou seja, a metafísica da Vontade, que foi seu conduto filosófico principal – , muito ainda sobre esse estudo poderia ser escrito. Para conceituar a Vontade por si mesma, precisaríamos ir além e incluir as noções ligadas ao conhecimento artístico (gênio artístico) e ao conhecimento ético (asceta) – coisa que não nos preocupamos em fazer aqui, já que seguimos pelo caminho da elucidação da epistemologia propriamente dita do filósofo, isto é, principalmente daquilo exposto em sua tese. Optamos por expressar essa limitação para indicar ao leitor que, na busca da compreensão da Vontade metafísica, deve-se ir ainda muito além; afinal, tais concepções abrangem um campo epistemológico muito avançado, sendo inclusive responsáveis por influenciar parcialmente Friedrich Nietzsche e figurarem como precursoras à formação da psicanálise freudiana.



## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ARISTÓTELES. *Órganon (Analíticos Posteriores)*. São Paulo: Edipro, 2012.

BARBOZA, J. Princípio de razão e conhecimento. Prefácio. In: SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do belo*. São Paulo: Unesp, 2003.

DECOCK, D. C.; DEBONA, V. Manuscritos póstumos de Arthur Schopenhauer – Volume I, Manuscritos Juvenis (Primeiros Manuscritos). *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 215-225, jun. 2017. ISSN 2179-3786. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33771/18296>>. Acesso em: 30 março 2020.

DALBOSCO, C. A. *O idealismo transcendental de Kant*. Passo Fundo: Ediupf, 1997.

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

FRAGOSO, F. O princípio de razão suficiente e suas raízes. *Kalagatos*, v. 12, n. 23, p. 197-224, 9 dez. 2016. Disponível em:

<<https://kalagatos.com.br/index.php/kalagatos/article/view/52>>. Acesso em: 21 abril 2020.

GIACOIA JR., O; SILVA, G. V. Prefácio à edição brasileira. In: SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente*. São Paulo: Unicamp, 2019.

HARTNACK, J. *La teoría del conocimiento de Kant*. Madrid: Catedra, 2010.

HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Unesp, 2004.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MORUJÃO, F. Nota. In: KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RAMALHO JR., F. et al. *Os fundamentos da Física*. São Paulo: Moderna, 1978.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer – e os anos mais selvagens da filosofia*. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação, Tomo I. 2º Reimpressão*. São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação, Tomo II*. São Paulo: Unesp, 2015.

\_\_\_\_\_. *Sobre a vontade na natureza*. Porto Alegre: LP&M POCKET, 2018.

\_\_\_\_\_. *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente*. São Paulo: Unicamp, 2019.



SILVEIRA, F. L. A teoria do conhecimento de Kant: o idealismo transcendental.  
*Caderno Brasileiro de Ensino de Física*, Florianópolis, p. 28-51, jan. 2002. ISSN 2175-7941.

Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/fisica/article/view/10053>>. Acesso em: 22 abril 2020.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30527>

Artigo recebido em: 11/02/2020

Artigo aprovado em: 22/07/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## A REINTERPRETAÇÃO DAS CATEGORIAS TRANSCENDENTAIS NA DOCTRINA DA CIÊNCIA DE FICHTE

### THE REINTERPRETATION OF THE *TRANSCENDENTAL CATEGORIES* IN FICHTE'S *DOCTRINE OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE*

Arthur Brito Neves<sup>1</sup>

([nevesarthur2015@gmail.com](mailto:nevesarthur2015@gmail.com))

#### RESUMO

O presente artigo investiga como Gottlieb Fichte, nos primeiros parágrafos da *Doutrina da ciência*, reinterpreta e oferece sentidos completamente novos e originais para as categorias de qualidade da filosofia de Immanuel Kant. As perguntas que guiam a investigação são duas: (I) o que são e como devemos entender as categorias na *DC*? e (II) é possível entender essas categorias na *DC* da mesma maneira como são entendidas na filosofia kantiana? Ressaltar a reinterpretação que Fichte realiza das categorias é importante e se justifica especialmente pelo fato de as categorias de qualidade encontrarem-se presentes ao longo dos primeiros parágrafos do livro, o que é significativo, pois esses parágrafos dizem respeito aos elementos mais fundamentais do projeto epistemológico fichteano.

**Palavras-chave:** Categorias. Fichte. Kant. Eu Absoluto. *Doutrina da Ciência*.

#### ABSTRACT

The present article investigates how Gottlieb Fichte, in the first paragraphs of the *Doctrine of Scientific Knowledge*, reinterprets and offers some new and original senses to the quality categories of Immanuel Kant's philosophy. The questions that guide the investigation are two: (I) what are the categories and how should we understand them in the *Doctrine of Scientific Knowledge*? and (II) is it possible to understand the categories in the *Doctrine of Scientific Knowledge* in the same sense as they are understood in Kant's philosophy? To explain Fichte's reinterpretation of such categories is important and justified, especially based on the fact that the quality categories are presented through the first chapters of the book, which is significant, since these chapters are related to the most fundamental elements of the Fichtean epistemological project.

**Keywords:** Categories. Fichte. Kant. Absolute I. *Doctrine of Scientific Knowledge*.

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6119000061205719>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1282-8000>.



## 1 INTRODUÇÃO

Ao longo dos primeiros parágrafos da *Doutrina da ciência* (doravante *DC*), Gottlieb Fichte (1762-1814) retoma e modifica de maneira significativa alguns dos elementos centrais da filosofia kantiana. Um exemplo clássico e amplamente conhecido de retomada é o conceito de Eu Absoluto<sup>2</sup> – em grande medida devedor do conceito de autoconsciência da filosofia de Immanuel Kant (1724-1804) –, podendo ser encontrado no parágrafo da *DC* em que Fichte afirma que “[n]ossa proposição”, proposição essa que faz referência ao estado-de-ação ou eu absoluto, “como princípio absoluto de todo saber, foi apontada por Kant em sua dedução das categorias, mas ele nunca a estabeleceu determinada *como* princípio” (FICHTE, 1992, p. 48).

Além da própria ideia de Eu, outro tema da filosofia kantiana que Fichte retoma é o das categorias transcendentais. No primeiro parágrafo da *DC*, por exemplo, Fichte escreve:

Se, além disso, se faz abstração de todo julgar, como agir determinado, e se considera apenas a *maneira-de-ação* do espírito humano em geral, dada por aquela forma, tem-se a *categoria de realidade*. Tudo a que a proposição  $A = A$  é aplicável tem, *na medida em que lhe é aplicável*, realidade. Aquilo que, pelo mero pôr de uma coisa qualquer (de algo posto no eu), está posto, é nela realidade, é sua essência. (FICHTE, 1992, p. 48)

No segundo princípio da *DC* o tema das categorias é retomado, mas agora não sob a forma da categoria de realidade, mas antes sob a forma da categoria de *negação*. Fichte escreve: “Se, finalmente, se faz inteira abstração da ação determinada de julgar e se considera meramente a forma da consequência do estar-oposto ao não-ser, tem-se a *categoria de negação*” (FICHTE, 1992, p. 51-52). O conhecedor da filosofia kantiana pode facilmente perceber que no primeiro e no segundo parágrafos Fichte está retomando as categorias da classe da *Qualidade* da *Crítica da razão pura* (doravante *CRP*), criando, dessa forma, a expectativa no leitor pela terceira categoria desse grupo, a saber, a categoria de *Limitação*, pois, como o próprio Kant acentua no parágrafo 11 da *CRP*: “A isso é acrescido que a terceira categoria surge sempre da ligação da segunda com a primeira de sua classe” (KvR, B 111). Nesse sentido, o que é gerado a partir da união da categoria de realidade com a categoria de negação é a categoria de limitação. Ora, é justamente isso que Fichte traz no terceiro parágrafo da primeira parte da *DC* ao discutir a relação entre o eu e o não-eu. Observemos, por exemplo, a seguinte afirmação que Fichte escreve sobre a categoria de

<sup>2</sup> Cf. MARTIN, W. From Fichte to Kant. In: JAMES, D.; ZÖLLER, G. (Orgs.) *Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 23.



limitação (por ele denominada de *determinação*): “Se se faz total abstração da forma *determinada* do juízo, de que ele *opõe* ou *compara* e é construído sobre uma *razão de distinção* ou uma *razão de referência*, e se torna meramente o que é geral na maneira de ação – o delimitar de um pelo outro –, temos a categoria de *determinação* (delimitação, em Kant, limitação) (FICHTE, 1992, p. 61-62).

Considerados esses exemplos, e diante da presença constante de temas kantianos na *DC* de Fichte, o presente artigo explorará, a partir de um recorte temático que possui como tema as *categorias de qualidade*, a seguinte questão: o que são e como devemos entender as categorias de qualidade na *DC*? A relevância dessa questão talvez se justifique, especificamente, pela presença das categorias de qualidade ao longo dos primeiros parágrafos da *DC*, o que é significativo, pois esses parágrafos dizem respeito aos “Princípios de toda Doutrina da Ciência” (FICHTE, 1992, p. 43), o que sugere que essas categorias tenham papel relevante nos *pilares* da *DC*. A questão-problema do presente trabalho faz emergir, ainda, uma segunda questão: é possível entender essas categorias na *DC* da mesma maneira como são entendidas na filosofia kantiana?

Para uma análise significativa da questão, o presente artigo encontra-se dividido em duas partes. Na primeira parte são consideradas algumas questões preliminares referentes ao nível subjetivo em que as categorias se encontram nas filosofias de Kant e de Fichte. Destacamos ainda que o projeto da *DC* tem como ponto de partida o projeto de Leonhard Reinhold de uma filosofia crítica fundamentada em um único princípio. Na segunda parte reconstruímos a argumentação fichteana dos primeiros parágrafos da *DC*, acentuando aspectos relevantes para a compreensão das categorias – por exemplo, as características principais do eu e do não-eu e a relação que as categorias possuem com eles.

## 2 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Antes de adentrarmos na argumentação fichteana, precisamos determinar que as categorias na *DC* operam em um nível *subjetivo* completamente distinto. As categorias na *CRP* são entendidas a partir do conceito de síntese, o que se deixa provar pelo que Kant escreve no parágrafo 10: “Todavia, a espontaneidade do nosso pensamento exige que tal múltiplo seja primeiro e de certo modo perpassado, acolhido e ligado para que se faça disso um conhecimento. Denomino esta ação *síntese*” (KrV, B 102). Por meio



dessa passagem, identifica-se que a própria ideia de síntese, incorporada ao funcionamento das categorias, é precedida por certa noção de “múltiplo”, noção essa que se relaciona diretamente com os conceitos de intuição e de objeto. Não por acaso Kant coloca como condição para o uso das categorias na “Divisão da lógica transcendental em analítica transcendental e dialética transcendental”: “O uso deste conhecimento puro repousa, porém, na seguinte condição: de que na intuição nos sejam dados objetos aos quais ele [o conhecimento puro] possa ser aplicado” (KrV, B 87). Nesse sentido, as categorias estão em um nível subjetivo *representacional*, funcionando, por exemplo, na chave da relação representação-objeto.

As categorias na *DC*, na medida em que estão relacionadas com os “Princípios de toda Doutrina da Ciência”, estão em um nível subjetivo *pré-representacional*, o que se deixa provar por uma carta que Fichte escreve e em que se refere à resenha que fez em 1792<sup>3</sup>, recusando a ideia de que o princípio da representação de Leonhard Reinhold (1757-1823)<sup>4</sup> seja o princípio primeiro de todo conhecimento e o real fundamento do saber, porque o que ele apresenta na carta mostra a necessidade de um novo fundamento para além do princípio da representação:

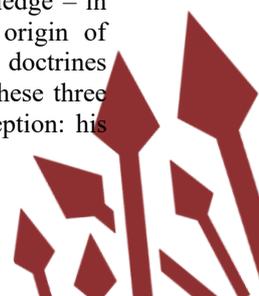
[Ensidemo] derrubou Reinhold em meus olhos, me fez suspeitar de Kant, e anulou o meu sistema inteiro de cima a baixo. Não se pode viver sob o céu aberto. Não se pode evitar; o sistema precisa ser reconstruído. E é isso que eu tenho feito devotamente pelas últimas seis semanas aproximadamente. Venha celebrar a colheita comigo! *Eu descobri um novo fundamento*, a partir do qual será fácil desenvolver o todo da filosofia. A filosofia de Kant, como tal, está correta – mas apenas em seus resultados, e não em suas razões. (FICHTE apud BREAZEALE, 2014, p. 116, grifos nossos)

Segundo Wayne (2016, p. 13-14)<sup>5</sup>, na *Filosofia elementar (Elementarphilosophie)*, Reinhold buscou fundamentar a filosofia de Kant baseando-se em “um único princípio

<sup>3</sup> Refiro-me aqui ao seguinte texto escrito por Gottlob Ernst Schulze (1761-1833): *Ensidemo, ou Sobre os fundamentos da filosofia dos elementos expostos em Jena pelo professor Reinhold, incluindo uma defesa do ceticismo contra as pretensões da crítica da razão* (1792).

<sup>4</sup> Refiro-me aqui ao seguinte princípio: “Na consciência, a representação é distinguida, pelo sujeito, do objeto e referida a ambos” (FICHTE, 1992, p. 48).

<sup>5</sup> Tradução nossa. No original: “As regards the form that would satisfy this demand for system, Reinhold’s views betray a clear rationalist lineage: philosophy must be a deductive system of propositions based on a single self-evident first principle or *Grundsatz*. [...] According to the sketch Reinhold provides there, the central philosophical project of the modern period has been to develop a theory of the foundations of knowledge – in particular to establish those foundations through what Reinhold broadly calls ‘theories of the origin of representations’. [...] [The] critical philosophy must be systematized by tracing its main philosophical doctrines back to this concern with the fundamental ‘faculty of representation’ (*Vorstellungsvermögen*). [...] These three ideas flow together in what is Reinhold’s most important single contribution to the early Kant-reception: his



autoevidente”, um “*Grundsatz*”, por meio de uma “teoria da origem das representações”, ou, ainda, da ideia de que a filosofia crítica “deve ser sistematizada” a partir de um movimento genético em direção à “faculdade da representação”. Essa busca por uma fundamentação tem como centro argumentativo principal, ainda segundo Wayne (2016, p. 13-14), a afirmação de que a “filosofia crítica deve iniciar a partir do que ele [Reinhold] chama de princípio da consciência (*der Satz des Bewusstseins*)”.

Ora, diferentemente de Kant e Reinhold, Fichte buscará fundamentar a filosofia a partir de um princípio *pré-representacional*, a partir de uma busca pelo fundamento do fundamento, isto é, por um princípio superior ao princípio de representação de Reinhold<sup>6</sup>. Assim, as categorias fichteanas não podem ser entendidas da mesma maneira como são entendidas na filosofia kantiana, pois estão em um nível subjetivo diferente. As categorias fichteanas, enquanto relacionadas com os primeiros princípios do saber, são categorias do próprio eu e dizem respeito, simplesmente, à relação *pré-representacional* do eu consigo mesmo e à relação *pré-representacional* do eu determinável com o não-eu. Nesse sentido, não se relacionam imediatamente com a intuição<sup>7</sup>.

Muito embora existam diferenças significativas no conceito de categorias dos dois filósofos, existem também algumas zonas de convergência. Um exemplo disso é que as categorias em Fichte também podem ser entendidas como condições de possibilidade da experiência, na medida em que o próprio eu absoluto o é. Ademais, Fichte prescreve a partir do terceiro princípio da *DC* que a terceira categoria é em alguma medida produto da síntese da categoria de realidade com a de negação, muito embora o conceito de síntese na *DC* tenha contornos significativos bem distintos dos do conceito de síntese na *CRP*.

### 3 OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS E AS CATEGORIAS DE REALIDADE, NEGAÇÃO E LIMITAÇÃO

#### 3.1 A categoria de realidade e o primeiro princípio

---

claim that critical philosophy must begin from what he dubs ‘the principle of consciousness’ (*der Satz des Bewusstseins*)”.

<sup>6</sup> Fichte (2004) o sugere em diversas passagens da resenha que faz de *Enesidemo*: por exemplo, na pág. 75, em que ele aponta que Reinhold preparou o caminho para a fundamentação da filosofia; ou ainda, na pág. 76, ao falar da necessidade de um conceito superior ao de representação; ou ainda, na pág. 80 da resenha, quando afirma que o princípio superior está acima dos fatos da consciência.

<sup>7</sup> Intuição em sentido kantiano: “Todos os conhecimentos, quer dizer, todas as representações relacionadas a um objeto são ou *intuições* ou *conceitos*. A intuição é uma representação *singular* (*repraesentatio singularis*)” (AA IX, 140), podendo ser, além disso, pura (tempo e espaço) ou empírica.



106

É justamente a busca pelo fundamento do fundamento acima do princípio de representação de Reinhold que abre a primeira parte da *DC*, a saber, uma busca pelo fundamento de todo e qualquer aspecto da consciência, ou ainda, nas palavras de Fichte, a procura do “princípio incondicionado de todo saber humano” (FICHTE, 1992, p. 43), que segundo Gaspar (2019, p. 352-353) não está “fundada em nenhuma outra proposição, mas em si mesma”, sendo, portanto, um princípio certo “em si mesmo, e em função de si mesmo, e por si mesmo”. O aspecto de ser incondicionado desse princípio já marca uma zona de distanciamento da filosofia de Fichte para com a filosofia de Kant, pois para Kant, na *Dialética Transcendental*, o conceito de incondicionado é uma extensão do conceito de “ideia transcendental”, na medida em que é aquilo que escapa aos sentidos e que a razão busca em seu esforço “por uma absoluta totalidade das condições” (KrV, B 370), isto é, um esforço transcendental de buscar algo incondicionado para toda condição, o que nesse sentido implica “ultrapassa[r] de longe os próprios conceitos do entendimento” (KrV, B 370). Também o próprio termo “absoluto”, empregado por Fichte para caracterizar o eu, já significará um distanciamento significativo para com a filosofia de Kant, uma vez que para Kant o absoluto é incondicionado, ou seja, “algo [que] é considerado com respeito a uma coisa *em si mesma* e que, portanto, possui valor *intrínseco*”, isto é, independente de tudo, mesmo de uma perspectiva transcendental de organização da experiência (KrV, B 380-381). Muito embora isso seja o caso, Fichte parece discordar de que sua filosofia seja uma filosofia do incondicionado *transcendente*, na medida em que o eu é encontrado de forma *imanente*. Sob essa ótica, as ideias de absoluto e incondicionado significam na *DC* uma fundamentação da própria filosofia crítica, como Fichte expressa na carta a Heinrich Stephani de dezembro de 1793, à qual nos referimos anteriormente.

A primeira característica do princípio incondicionado que Fichte nos apresenta em sua argumentação é que esse princípio não pode ser “provado ou determinado”. Isso pode significar muitas coisas, mas talvez um de seus significados importantes venha do diálogo que Fichte realiza com Reinhold. Provar e determinar são operações do pensamento e, enquanto atividades do pensamento, encontram-se no *domínio representacional* da consciência – portanto, em um outro registro investigativo, que não diz respeito ao *telos* da tarefa fichteana. Outro significado para a consideração de Fichte é comentado por Gaspar:

Enquanto *pura e simplesmente* certa, anterior a toda ligação com as demais proposições, é claro que tal certeza primeira tem de ser indemonstrável, do contrário, ela receberia sua certeza não de si



mesma, mas da proposição que demonstra sua certeza. (GASPAR, 2019, p. 353)

O princípio primeiro apenas pode ser procurado e identificado. A estratégia ou fio condutor para encontrar esse princípio consiste em uma argumentação ascendente, que parte de uma “proposição qualquer que cada um de nós aceite sem contestação” (FICHTE, 1992, p. 44). Isso significa que Fichte parte do que é fundado e subordinado na ordem das razões para atingir o princípio fundamental; em outras palavras, ele parte do fundado ao fundamento, ou daquilo que é sustentado para o que dá base para todo e qualquer edifício do saber<sup>8</sup>.

O ponto de partida dado por Fichte é uma proposição cuja característica principal é ser aceita por todos. Essa proposição é uma lei lógica, cuja característica principal é seu valor de necessidade e universalidade; ou seja, ela não pode ser diferente do que é e é válida em todos os tempos e em todos os lugares e, devido a essas duas características, deve ser aceita até mesmo pelo cético<sup>9</sup>, na medida em que é um elemento intrínseco de qualquer argumentação e relação com o mundo, como, por exemplo, a comunicação. A proposição de que Fichte parte é o princípio de identidade,  $A = A$ .

107 Com relação a esse princípio, o filósofo salienta que ele prescreve até mesmo o absurdo, visto que alguém poderia apontar, buscando refutar o argumento, que esse princípio não vale para proposições absurdas, como no caso apontado pelo próprio filósofo da ideia de um “espaço incluído entre duas retas” (FICHTE, 1992, p. 44), ou ainda de um quadrado de três lados. Independentemente do conteúdo da proposição, atentemo-nos apenas para o aspecto *formal* do princípio e, dessa forma, perceberemos que, independentemente de a coisa que o princípio prescreve existir ontologicamente ou não, o princípio é válido, na medida em que, do ponto de vista formal, um quadrado de três lados é um quadrado de três lados, ou um “espaço incluído entre duas retas” é um “espaço incluído entre duas retas”. Ou seja, do ponto de vista formal seria o mesmo que dizer, em um ato de identificação, que “essa proposição absurda é igual a essa proposição absurda”, isto é, elas se identificam independente do conteúdo. Em suma, o sujeito e o predicado nesse tipo de proposição são os mesmos, e a proposição é válida logicamente (formalmente), mas falsa ontologicamente, dado que são impossíveis um quadrado de três lados ou um espaço incluído entre duas retas. Gaspar (2019, p. 357) comenta a prescrição do princípio de identidade ao absurdo nas seguintes palavras:

---

<sup>8</sup> Segundo Gaspar (2019, p. 356), trata-se de um procedimento argumentativo “através de uma reflexão abstrante”.

<sup>9</sup> Cf. KLOTZ, C. Fichte’s explanation of the dynamic structure of consciousness in the 1894-95 *Wissenschaftslehre*. In: JAMES, D.; ZÖLLER, G. (Orgs.) *Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 69.



“[...] mesmo que nenhum A exista, ainda assim a proposição é verdadeira, pois ela exprime apenas a identidade de algo consigo mesmo”.

O filósofo acentua esses elementos a partir de uma reformulação da proposição de sua forma afirmativa,  $A = A$ , para sua forma hipotética: “se A é, então A é” (FICHTE, 1992, p. 44). Com isso Fichte acentua que esse fato da consciência também vale e prescreve o absurdo, e não há contradição. Nesse sentido, o princípio vale de toda forma, porque a proposição não afirma que haja um A, mas antes, como dissemos, a proposição é válida do ponto de vista formal.

Uma vez escolhida a proposição válida e determinado seu aspecto necessário, Fichte questiona-se sobre o que fornece a “conexão necessária” entre os dois “A” do princípio de identidade. Para responder à questão, o filósofo introduz dois conceitos: o conceito de julgar e o conceito de eu, em uma espécie de relação mútua entre si. Essa relação mútua estaria na ideia de que o A do princípio de identidade é “posto *no* eu, e *pelo* eu”, pois é o eu que “julga” a proposição como lei necessária (FICHTE, 1992, p. 44). As preposições “no” e “pelo” grifadas por Fichte sugerem ao menos duas coisas: (I) há uma dimensão epistemológica e transcendental em que o juízo é realizado, e essa dimensão corresponde ao pensamento, na medida em que está em um registro representacional no qual o juízo se dá; e (II) o eu executa a atividade de identificação entre um A qualquer e ele mesmo, e é justamente nesse sentido que o princípio de identidade pode ser reformulado hipoteticamente a partir do conceito de eu. Como Fichte (1992, p. 45) escreve: “Se A está posto *no* eu, então A *está* posto”<sup>10</sup>.

Realizado esse movimento argumentativo, o filósofo somente responde que a “conexão necessária” está atrelada a um pôr no eu e pelo próprio eu, mas não responde o porquê do caráter de necessidade da conexão. A resposta pela possibilidade da conexão necessária entre um A qualquer e ele mesmo é sugerida na seguinte passagem:

Se a proposição:  $A = A$  [...] for certa, então tem de ser certa também a proposição: *eu sou*. Ora, é um fato da consciência empírica que somos obrigados a considerar X como pura e simplesmente certo; por conseguinte, também a proposição *eu sou* – em que X se funda. (FICHTE, 1992, p. 45)

Essa passagem já sugere uma anterioridade do eu sob a proposição  $A = A$ , visto que, como o próprio argumento estabeleceu,  $A = A$  apenas é na medida em que A está posto no eu

<sup>10</sup> Com relação a esse momento da argumentação fichteana, faz-se necessário destacar que o *eu sou* a que Fichte chega até aqui não é o eu absoluto, mas antes um eu lógico. Como nos alerta Gaspar (2016, p. 357): “Seria algo próximo de um eu lógico em geral, que deve estar no fundamento de todo juízo e, por conseguinte, de todo saber”.



e pelo eu. Nesse sentido,  $A = A$  é formalmente válido, porque há uma identidade mais íntima e fundamental entre o eu consigo mesmo expressa na formulação “*eu = eu; eu sou eu*”. Pensando essa questão em termos temporais, chegaríamos à seguinte explicação: o eu que julga, isto é, coloca um  $A$  qualquer no momento  $T_1$ , é o mesmo eu que coloca o  $A$  em um momento  $T_2$  do julgar; portanto, para que  $A = A$  seja uma proposição necessária, é incontornável que haja uma identificação necessária do eu consigo; do contrário, a operação de identificação seria impossível. É justamente sobre a anterioridade lógica do eu sob a proposição  $A = A$  que Fichte escreve: “É, portanto, fundamento de explicação (*Erklärungsgrund*) de todos os fatos da consciência empírica que, antes do todo pôr no eu, é posto o próprio eu” (FICHTE, 1992, p. 45). Nesses termos, fica compreensível por que Fichte escreve: “[...] não é a proposição  $A = A$  que funda a proposição *eu sou*, e que, muito pelo contrário, é esta que funda aquela” (FICHTE, 1992, p. 47).

Ora, uma vez consideradas essas palavras, a “conexão necessária” de um  $A$  consigo mesmo pode ser devidamente respondida. O caráter de necessidade do princípio de identidade é dado pelo próprio eu, pois a identidade dele não está fundada em nada superior. O eu corresponde ao fundamento do fundamento, ou ao princípio mais geral e fundamental de todo saber humano, pois, como Fichte diz: “Ora, esse agir tem como fundamento algo não fundado em nada superior, a saber,  $X$  [ou a conexão necessária] = eu sou” (FICHTE, 1992, p. 45). Para entendermos em que sentido o eu é o fundamento do fundamento, precisamos levar em consideração a distinção entre *estado-de-coisa* (*Tatsache*) e *estado-de-ação* (*Tathandlung*).

Como Fichte salienta no início do primeiro parágrafo da *DC*, o princípio puro e incondicionado de todo saber humano deve “expressar aquele *estado-de-ação* (*Tathandlung*)” (FICHTE, 1992, p. 43). Segundo o tradutor da *Wissenschaftslehre* para o português, Rubens Rodrigues Torres Filho (1992, p. 43), o termo “estado-de-ação” é um neologismo de Fichte para expressar um conteúdo peculiar de sua própria filosofia. Ele é oposto ao termo “estado-de-coisa”, que em português pode ser traduzido como “fato”. Com isso, o filósofo pontua a novidade de seu fazer filosófico a partir de um novo termo filosófico, na medida em que o princípio puro de todo saber humano não se deixa mostrar como fato da consciência, isto é, como algo que está no nível da consciência representacional, mas antes é aquilo que a fundamenta. Por esse motivo, Fichte escreve:

Mesmo mediante essa reflexão abstrata, não pode tornar-se fato (*Tatsache*) da consciência o que em si não o é; mas através dela é reconhecido que se deve necessariamente *pensar* aquele



estado-de-ação, como fundação de toda consciência. (FICHTE, 1992, p. 43)

Com seu neologismo, o filósofo aponta justamente para o caráter *performático* do próprio eu que é o fundamento da consciência. Se traduzirmos literalmente a palavras *Tat* e *Handlung*, que compõem a palavra criada por Fichte, teremos respectivamente as seguintes traduções: “efeito”/”estado” e “ação”/”ato”. Ora, a união entre essas duas palavras reflete certa indistinguibilidade entre certo ato e certo efeito. O eu é um estado-de-ação e não está fundado em nada superior, porque aquilo que ele *é* é produto de certa *atividade pura* autoconstituente; ou seja, o eu gera a si mesmo a partir de uma atividade em que o ato e o produto do ato são o mesmo, não havendo, como aponta Gaspar (2019, p. 359), “hiato entre sujeito e predicado”. Com relação a esse processo, Klotz (2016, p. 70) comenta:

Há dois aspectos importantes que Fichte quer enfatizar com esta mudança terminológica peculiar. Primeiro, o termo expressa a diferença entre a atividade autoconstitutiva do Eu e o que quer que seja o fato (*Tatsache*) da consciência e, assim, seja fundado pela atividade do Eu. Segundo, o termo ‘*Tathandlung*’ também expressa o caráter intrínseco dessa atividade: a ação no sentido do agir (*Handlung*) cria imediatamente seu resultado (*Tat*), ou seja, o modo de ser do Eu é essencialmente performativo – ele não consiste em nada mais do que em seu ato de se relacionar ativamente consigo mesmo e, nesse sentido, ser para si mesmo. Fichte também diz que nessa atividade o agente e o produto da ação são o mesmo, enfatizando assim a ideia de autoconstituição. Tudo isso deixa suficientemente claro que ‘*Tathandlung*’ difere em sua estrutura da representação de objetos, e até mesmo da autorrepresentação: o sujeito é originalmente ‘para si mesmo’ não no sentido de ser um objeto para si mesmo, mas no sentido de constituir a si mesmo em primeiro lugar através de sua atividade autorreferencial. E, se queremos entender a estrutura representacional da consciência, nunca devemos deixar de lado esse fundamento pré-representacional da representação. O eu é um sujeito representador apenas quando se ‘põe’ como representando alguma coisa. Assim, a representação deve ser explicada ‘de dentro’, como o resultado da atividade autoestruturante do sujeito. (KLOTZ, 2016, p. 70)<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Tradução nossa. No original: “There are two important aspects that Fichte wants to emphasize with this peculiar terminological move. First, the term expresses the difference between the self-constitutive activity of the I and whatever is a fact (*Tatsache*) of consciousness and thus is grounded by the I’s activity. Secondly, the term ‘*Tathandlung*’ also expresses the intrinsic character of this activity: the action in the sense of the acting (*Handlung*) immediately brings about its result (*Tat*), that is, the mode of being of the I is essentially performative – it consists in nothing else than in its relating itself actively to itself and, in this sense, being ‘for’ itself. Fichte also states that in this activity the agent and the product of the action are the same, thus stressing the idea of self-constitution. All this makes sufficiently clear that ‘*Tathandlung*’ differs in its structure from the representation of objects, even from self-representation: the subject is originally ‘for itself’ not in the sense of being an object for itself, but in the sense of constituting itself in the first place through its self-referential activity. And if we want to understand the representational structure of consciousness, we must never lose sight of this pre-representational ground of representation. The I is a representing subject only insofar as it ‘posits’ itself as representing something. Thus, representation must be explained ‘from inside’, as a result of the self-structuring activity of the subject”.



Apontados esses aspectos do eu como *estado-de-ação*, consideremos agora a seguinte passagem:

Assim, o pôr do eu por si mesmo é uma atividade pura. – *O eu põe a si mesmo e é*, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é e, em virtude de seu meu ser, *põe seu ser*. Ele é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso *eu sou* é expressão de um estado-de-ação; mas também o único possível, como resultará da doutrina-da-ciência inteira. (FICHTE, 1992, p. 46)

Na passagem acima, a atividade pura e autoconstitutiva do próprio eu está expressa no verbo *pôr* (*setzen*). Com relação a esse verbo, Fichte indica ao menos dois conceitos a ele relacionados, a saber, o conceito de *Realidade* e o de *Essência*:

Se, além disso, se faz abstração de todo julgar, como agir determinado, e se considera apenas a *maneira-de-ação* do espírito humano em geral, dada por aquela forma, tem-se a *categoria de realidade*. Tudo a que a proposição  $A = A$  é aplicável tem, *na medida em que lhe é aplicável*, realidade. Aquilo que, pelo mero pôr de uma coisa qualquer (de algo posto no eu), está posto, é nela realidade, é sua essência. (FICHTE, 1992, p. 46)

111

O que Fichte parece sugerir com essas palavras é que toda ação de pôr está relacionada em alguma instância ao estabelecimento da própria essência de algo no ato de pôr. Se pelo ato de pôr é introduzida a essência de algo, então na medida em que o eu põe a si mesmo ele introduz sua própria essência. Mas qual seria a essência do eu? Como vimos, o ato de pôr do eu de si próprio é um ato performático que estabelece o próprio eu como agente e produto da ação; como o pôr do eu é autorreferenciamento, então, ao pôr-se, o eu estabelece sua própria essência como algo que se *põe*. Fichte se pronuncia nesse assunto com as seguintes palavras: “*Aquilo cujo ser (essência) consiste meramente nisto: que ele põe a si mesmo como sendo é o eu*” (FICHTE, 1992, p. 46). Nesse sentido, a definição de eu consiste em ser algo que se põe. Como comenta Klotz (2016, p. 69), tudo aquilo que é posto pelo eu tem em alguma medida sua essência posta e, na medida em que sua essência é posta, o que é posto “possui realidade” e tem “ser”. Podemos pensar esse processo de uma perspectiva empírica a partir da seguinte ideia: em primeiro lugar, devemos estabelecer que tudo o que é objeto de pensamento é em alguma medida um pôr do eu e, na medida em que é um pôr, a essência do algo posto é introduzida. Dito isso, imaginemos alguém A que pensa uma mesa e, a partir da condição anterior estabelecida, ao pensar a mesa introduz a essência da mesa, e é por introduzir a essência da mesa que ele a pôde pensar; pois, do contrário, como



ele poderia pensar uma mesa se não soubesse o que é uma mesa? Se ele não estivesse de posse da essência da mesa, talvez o que estivesse imaginando pudesse ser qualquer coisa menos uma mesa, quem sabe uma cadeira ou outro objeto qualquer. Sob essa perspectiva, ao imaginar a mesa, o sujeito A que imagina introduz a realidade e o ser da mesa em sua imaginação, mesmo que ela não esteja materializada ontologicamente.

Contudo, alguém poderia objetar: se pelo mero ato de pôr o eu introduz a essência de algo, quando ele põe um objeto absurdo e contraditório no pensamento – como, por exemplo, um “espaço incluído por duas linhas retas”, ou ainda um número racional que é ao mesmo tempo irracional, ou ainda um triângulo que é e não é triângulo – ele estaria incluindo a essência desse algo, isto é, dando-lhe realidade e ser? Fichte provavelmente responderia: “Tudo o que é, é apenas na medida em que está posto no eu e nada é fora do eu” (FICHTE, 1992, p. 47). Isso quer dizer que, independentemente do que a coisa seja, quer absurda, quer impossível ontologicamente e logicamente, ao ser posta pelo eu ela terá tido sua essência posta, visto que nada pode ser fora do eu, ou seja, tudo se passa nele. A realidade significa simplesmente que algo é *considerado* pelo eu, e na medida em que é considerado tem realidade e ser; do contrário, como poderia ser objeto de consideração se não fosse em alguma medida real? Sob essa ótica, só podemos pensar criaturas fantásticas porque elas possuem, em alguma medida, realidade para nós. No que se refere aos objetos absurdos, eles possuem realidade porque seu ser absurdo é objeto de consideração de nossa parte e, dessa forma, sua essência também está colocada, pois, por mais que um sujeito A pense um pensamento contraditório como um solteiro casado, ele não pensa nesse pensamento, por exemplo, uma mesa, porque tem em alguma medida a essência absurda daquele objeto, mesmo que negativamente, isto é, como não sendo tudo o que ele conhece.

Ora, é a partir da ação de pôr que Fichte extrai a noção de realidade e, junto a ela, a *categoria de realidade* como princípio puro da ação de pôr do eu. A categoria de realidade, enquanto relacionada com o eu em um nível pré-representacional, diz respeito apenas à relação do eu consigo mesmo, pois, ao pôr-se, o eu tem realidade. Como estamos em um nível pré-representacional, a categoria de realidade funciona mesmo sem qualquer intuição ou *matéria* empírica, isto é, um múltiplo dado, sendo, portanto, atividade pura intrinsecamente ligada ao eu e inseparável dos atos deste. Em outras palavras, “eu”, “pôr”, “ser”, “essência” e “realidade” são termos que estão intrinsecamente conectados na *DC*.

A categoria de realidade que emerge junto ao ato do eu de pôr-se a si mesmo é a resposta a qualquer ceticismo que lance dúvidas sobre a realidade, pois,



como dissemos, tudo o que é é para o eu e nada é fora dele, e, na medida em que algo é posto pelo eu, não pode deixar de ser ou ter realidade. É nesse sentido que Fichte responde ao ceticismo maimoniano, que se funda, “em última instância, no questionamento de nosso direito à aplicação da categoria de realidade” (FICHTE, 1992, p. 48). Isso acontece porque, ao se pronunciar sobre algo, o cético já pressupõe a categoria de realidade em alguma medida, pois o eu transfere realidade a tudo mais, e esse algo tem de ser, “na medida em que o eu é” (FICHTE, 1992, p. 48).

Como aponta Gaspar (2019, p. 384), após nos lembrar de uma passagem relevante no que se refere ao conceito de realidade<sup>12</sup>, Fichte denomina o eu, diversas vezes, de “realidade absoluta”, na medida em que se autoconstitui por meio de uma atividade; ou seja, “realidade é um outro nome para *atividade*”, uma atividade de *pôr* do eu. O *pôr* mais fundamental do eu instaura a realidade mais elementar, “a partir da qual [...] pode surgir qualquer outra realidade para o eu”.

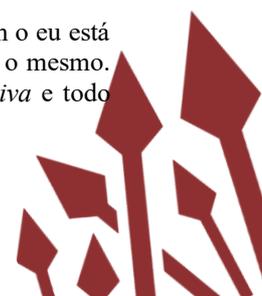
Atingimos, com essas palavras, o objetivo central desta seção do artigo, que era pensar as categorias. Com relação à categoria de realidade, obtemos o seguinte diagnóstico: diferentemente da categoria de realidade da *Kritik* de Kant, a categoria de realidade da *Wissenschaftslehre* não precisa responder a qualquer intuição, pois mesmo no nível mais puro ela diz respeito simplesmente à relação do eu consigo mesmo, ao *pôr* do eu de si próprio. Ela tampouco está em um nível representacional, mas antes em um domínio pré-representacional da atividade de autoconstituição do eu absoluto e, nesse sentido, antes mesmo de ser um conceito sintetizador na experiência possível, ela aplica-se ao ato puro do eu de autocriação de sua realidade. A categoria de realidade ainda não é na *DC* uma regra da síntese, mas antes uma *atividade* relacionada ao *pôr* do eu de si próprio. A categoria de realidade é, sob essa perspectiva, algo que a filosofia kantiana não comporta, isto é, algo incondicionado, na medida em que a atividade pura do eu é. A categoria de realidade emerge junto à atividade do próprio eu, e nesse sentido é anterior a qualquer ato do entendimento.

### 3.2 A categoria de negação e o segundo princípio

Podemos ainda chegar a outras características das categorias na *DC* caso consideremos o segundo e o terceiro princípios na *DC*, nos quais Fichte reinterpreta as categorias de

---

<sup>12</sup> “A fonte de toda realidade é o eu, pois é ele o imediato pura e simplesmente posto. Só pelo eu e com o eu está dado o conceito de realidade. Mas o eu é porque se *põe* e *põe-se* porque é. Portanto, *pôr-se* e *ser* são o mesmo. Mas o conceito de *pôr-se* e o de *atividade* são, por sua vez, o mesmo. Portanto, toda realidade é *ativa* e todo ativo é realidade. Atividade é realidade *positiva*.” (FICHTE apud GASPAR, 2019, p. 384)



negação e de limitação. A categoria de negação está relacionada ao *não-eu*, e a categoria de limitação, à *síntese do eu e do não-eu*.

Com relação ao não-eu, o percurso argumentativo e metodológico empregado por Fichte para alcançá-lo é semelhante ao percurso utilizado na descoberta do eu absoluto. Trata-se, dessa maneira, de partir de um ponto semelhante que não pode ser provado e tampouco deduzido, e, além disso, ser uma proposição (fato da consciência empírica) aceita por todos. O fato ou a proposição de que o filósofo parte é o “princípio de oposição (*Satz des Gegensatzens*)”, que, segundo a formulação de Fichte (1992, p. 49), se escreve “*-A não = A*”. O princípio de oposição parece ser em alguma medida, como Klotz (2016, p. 71) aponta, uma “versão” do princípio de não contradição,  $\neg(P \wedge \neg P)$ . A partir desse fato da consciência, Fichte extrai o não-eu, significando, em termos gerais, algo outro ao eu. Se pelo primeiro fato da consciência chegou-se ao *pôr fundamental* do eu, pelo segundo fato da consciência chega-se ao *opor (gegensetzen) fundamental*, ou, ainda, ao contrário do eu em geral. Mas esse opor em geral não significa que ele também não seja uma atividade do próprio eu em alguma medida, pois tudo o que é é para o eu, e nada é fora do eu; nesse sentido, por mais que seja de uma ação diferente do pôr (pois se trata de um opor), esse opor só é possível a partir de uma atividade do eu de *pôr o próprio oposto*. Em resumo, o segundo princípio prescreve que é *posto o oposto em geral*, isto é, a ação de *opor originária*. Sobre isso, Fichte escreve:

Por essa ação absoluta, pois, pura e simplesmente por ela, é posto o oposto, na medida em que é um o-posto (como mero contrário em geral). Todo contrário, na medida em que o é, é pura e simplesmente, por força de uma ação do eu, e sem nenhum outro fundamento. O estar-oposto em geral está pura e simplesmente posto pelo eu. (FICHTE, 1992, p. 50)

Ora, é interessante que destaquemos ainda a relação do opor originário com a própria ideia de essência e realidade, pois, como vimos, toda ação de pôr do eu insere a essência e a realidade de algo. A partir desse pensamento, é possível dizer que, ao pôr o não-eu, o eu insere a essência disso que é posto, o que é o mesmo que falar da essência do não-eu. Mas qual seria a essência do não-eu? Fichte responde nas seguintes palavras: “ele não é o que A é; e sua essência consiste em não ser o que A é. – Sei de *-A que* ele é o contrário de um A qualquer” (FICHTE, 1992, p. 51). A realidade do não-eu está colocada como sendo uma *negação* absoluta de tudo o que o eu é e possa ser; é uma diferença absoluta.

Uma vez considerados o segundo princípio e a ação de opor mais fundamental, o filósofo então traz a categoria de negação: “Se, finalmente, se faz



inteira abstração da ação determinada de julgar e se considera meramente a forma da consequência do estar-oposto ao não-ser, tem-se a *categoria de negação*” (FICHTE, 1992, p. 51-52). A categoria de negação revela-se, como a categoria de realidade, um produto da atividade do próprio eu e referindo-se, portanto, simplesmente à relação do eu e de seus atos originários em um nível pré-representacional. Muito embora esteja em um nível pré-representacional, de qualquer forma ela é condição de possibilidade de qualquer oposição em geral, o que significa dizer que ela é condição de possibilidade de qualquer objeto em geral. Não por acaso, na resenha a *Enesidemo* Fichte escreve: “O sujeito absoluto, o eu, não é dado através de intuição empírica, mas posto através de [intuição] intelectual; e o *objeto absoluto*, o *não-eu*, é aquilo que se lhe contrapõe” (FICHTE, 2004, p. 82, grifos nossos). Uma vez posto o não-eu, a categoria de negação decorre, porque com o não-eu é colocada a *negação* em relação ao eu. Dessa forma, como a categoria de realidade, a categoria de negação não precisa necessariamente referir-se a intuições para ter sua validade, pois ela é apenas, em um primeiro momento, a negação absoluta. *A categoria de negação é uma atividade de realidade negativa*; isto é, por meio da categoria de negação é posta uma realidade puramente negativa e contrária ao eu.

115 É devido ao opor e ao estabelecimento da categoria de negação a partir do seio do próprio eu que é possível falar em objeto, pois é necessário um opor originário que possibilite qualquer diferenciação do eu para com outras coisas. Segundo Klotz (2016, p. 71-72), o ato de opor do eu é o “critério” necessário para que o eu possa ter de alguma maneira experiência com objetos, isto é, com algo outro do que ele mesmo. Há, portanto, a necessidade de um ato em que o eu diferencia, para si, algo outro a si mesmo, possibilitando dessa forma a experiência do objeto:

[...] como Fichte argumenta, para ser capaz de entender uma experiência como sendo a experiência de algum objeto que diferencia-se de mim, eu já preciso estar de posse de um critério pelo qual eu possa conhecer algo como diferente de mim, o que pressupõe que eu já tenha a concepção de alguma coisa como sendo diferente de mim. (KLOTZ, 2016, p. 71-72)<sup>13</sup>

### 3.3 A categoria de limitação (ou delimitação) e o terceiro princípio

---

<sup>13</sup> Tradução nossa. No original: “For, as Fichte argues, in order to be able to understand an experience as being the experience of some object which differs from me, I must already be in possession of a ‘criterion’ through which I recognize something as different from me, which presupposes that I have already the conception of something as being different from me”.



O terceiro princípio da *DC* é uma decorrência da descoberta tanto do primeiro quanto do segundo princípios, ou seja, do pôr fundamental e do opor fundamental. Ele emerge na argumentação de Fichte para responder a uma possível tensão na estrutura da consciência, a saber, na medida em que há um pôr e um opor fundamentais, como é possível que não haja nenhum tipo de supressão entre ambos? Como o eu não pode ser totalmente suprimido pelo não-eu e o não-eu não ser completamente suprimido pelo eu? O que torna possível a coexistência desses dois atos fundamentais da estrutura da consciência?<sup>14</sup> Ora, são justamente questões semelhantes a essas que Fichte se coloca nas seguintes palavras: “Como é possível pensar juntos A e -A, ser e não ser, realidade e negação, sem que eles se anulem e se suprimam?” (FICHTE, 1992, p. 53).

A questão é logicamente pertinente pela seguinte razão: enquanto pôr e opor são atos completamente opostos e diferentes em natureza, tal como ser e não-ser, isso implica uma aparente supressão de um pelo outro, visto que, a princípio, sempre que o não-ser de algo está posto, seu ser não está posto, ou, ainda, sempre que o ser de algo está posto, seu não-ser não está posto. Podemos pensar a natureza dessa dificuldade através do significado tradicional do *princípio de não contradição* de Aristóteles, a saber: é impossível que uma coisa seja e não seja sincronicamente, ou que algo tenha e não tenha realidade ao mesmo tempo, ou que esteja posto e não posto ao mesmo tempo. Empiricamente, é como se disséssemos: é impossível que alguém esteja feliz e não feliz, pois, na medida em que está feliz, fica excluído que a pessoa esteja infeliz. Fichte sugere essa tensão nas seguintes palavras: “Na medida em que o não-eu está posto, o eu não está posto; pois pelo não-eu o eu é totalmente suprimido” (FICHTE, 1992, p. 52). Essa constitui a  *tarefa (Aufgabe)* que é dada pela descoberta da primeira e da segunda proposições da *DC*, tarefa que é resolvida através de “um decreto (*Machtpruch*) da razão” (FICHTE, 1992, p. 52).

Nesse contexto, a categoria de limitação, ou, como Fichte a nomeia, *delimitação*, joga um papel fundamental, pois a resolução do problema (que o eu e o não-eu não se suprimam mutuamente) diz respeito a certa unificação e igualamento do eu e do não-eu, ou ainda, como Fichte coloca, que “eles se *limitarão mutuamente*” (FICHTE, 1992, p. 53). Ora, é interessante destacar, quanto ao conceito de delimitação, que ele funciona em Fichte, assim como os conceitos de realidade e negação, em um domínio meramente pré-representacional, emergindo simplesmente das relações consigo mesmo. Isso quer dizer que o fio condutor das categorias na *DC* são as relações do eu consigo mesmo, através de ações de pôr e

---

<sup>14</sup> Cf. KLOTZ, 2016, p. 72.



*opor*, o que é digno de nota, na medida em que a categoria de limitação emerge como uma problemática colocada sobre a dificuldade de sincronia entre eu e não-eu.

Uma das coisas que precisamos ter em mente quando falamos de eu e não-eu no contexto do terceiro parágrafo é que, nesse contexto, eu e não-eu são *algo*. Consideremos as seguintes palavras de Fichte: “oposto ao eu absoluto [...], o não-eu é *pura e simplesmente nada*; oposto ao eu limitável, ele é uma *grandeza negativa*”. Isso quer dizer algo semelhante ao que vimos no primeiro parágrafo, a saber, o eu como uma espécie de *eu lógico* (para usar a expressão de Gaspar), que executa juízos e é, portanto, diferente do eu absoluto; algo semelhante se dá no terceiro parágrafo, quando encontramos o *eu determinável* em relação ao não-eu.

Isso é o caso porque o eu absoluto “não tem e não pode ter nenhum predicado”, isto é, o eu absoluto é independente de qualquer relação e é a condição de possibilidade mais fundamental até mesmo para uma relação do eu determinável (relacionável) com o não-eu. Isso porque, como vimos, o eu absoluto é performático e, ao pôr-se, possibilita tudo mais, mesmo a ação de *pôr o oposto*. Nesse sentido, já na conclusão do argumento, Fichte escreve: “*Eu ponho, no eu, ao eu divisível, um não eu divisível*” (FICHTE, 1992, p. 55). A relação entre eu determinável e não-eu é uma relação que se dá no próprio eu absoluto.

A categoria de determinação ou limitação, portanto, atua nesse domínio do eu determinável em sua relação com o não-eu. No que se refere ao conceito de limite, Fichte aponta algumas noções necessárias nele envolvidos, a saber, as noções de “unificação” e “divisibilidade”. A unificação diz respeito ao fato de que, no conceito de limite, há ao mesmo tempo o conceito de realidade e o de negação; isso porque, para um algo posto, podemos dizer que está dado tudo o que ele não é. Um exemplo pertinente para compreendermos essa noção poderia ser o juízo “Sócrates é filósofo”, o que em termos fichteanos poderia significar que “a realidade de Sócrates como filósofo está posta”, ou, ainda, que “algo de seu ser está posto”. Nesse exemplo, se Sócrates é filósofo, sabemos a partir dessa realidade que ele não é “sofista”, pois ser filósofo implica ser não sofista. Isso quer dizer que, na medida em que a realidade de algo está posta, sua negação (não realidade) também está posta, e há certa *unificação* dos juízos “Sócrates é filósofo” e “Sócrates é não sofista”. A noção de divisibilidade, por sua vez, decorre dessa unificação entre dois atos de pôr completamente diferentes, pois, como escreve Fichte, divisibilidade ou limitação denota apenas “suprimir [a realidade de algo] por negação, não *inteiramente*, mas apenas em *parte*” (FICHTE, 1992, p. 54), ou seja, na medida em que sei que Sócrates é filósofo, já estabeleço



logicamente como limite tudo o que escapa ao ser filósofo e estabeleço uma espécie de fronteira que separa, de um lado, todos os predicados que estão no conceito de filósofo e, de outro lado, uma *infinitude* de conceitos de realidade negativa e que não podem fazer parte do conceito de filósofo – por exemplo, o conceito de sofista.

Devemos destacar que esse trecho da argumentação fichteana é de forte inspiração kantiana, pois Kant, no parágrafo 11, uma vez tendo apresentado a tábua das categorias, escreve três observações sobre algumas características gerais das categorias. A segunda observação é a mais importante para nossos propósitos quanto ao diálogo entre Fichte e Kant. O filósofo de Königsberg escreve nessa segunda observação as seguintes palavras: “A isso é acrescido que a terceira categoria surge sempre da ligação da segunda com a primeira de sua classe [...] a *limitação* não é senão a realidade ligada à negação” (KvR, B 111). Muito embora a terceira categoria seja a ligação da primeira com a segunda categoria de seu grupo, isso não significa, como Kant faz questão de frisar, que a terceira categoria seja simplesmente um conceito derivado; isto é, não sendo um daqueles conceitos mais fundamentais do entendimento na organização da experiência, do contrário seria apenas um daqueles “*predicáveis* do entendimento puro” (KvR, B 108), como o são, em relação à categoria de causalidade, os “*predicáveis* de força, ação, paixão” (KvR, 108). Como a terceira categoria de cada série não é um conceito derivado, mas primitivo, Kant elucida em que sentido ela não é simplesmente um conceito derivado, muito embora seja uma ligação entre as duas categorias precedentes:

Com efeito, a ligação da primeira categoria com a segunda para produzir o terceiro conceito requer um ato particular do entendimento que não é idêntico ao ato exercido do primeiro e segundo conceitos. (KvR, B 111)

Assim como Kant frisa que a terceira categoria não é simplesmente uma derivação da primeira e da segunda, mas antes um ato completamente peculiar e original, Fichte também parece sugerir isso à sua maneira na ideia de *Machtspruch*, ou decreto da razão, na medida em que o terceiro princípio, que afirma que “*Eu ponho, no eu, ao eu divisível, um não eu divisível*”, é incondicionado em algum aspecto, isto é, segundo o conteúdo. Isso porque o terceiro ato traz um *pôr peculiar*, a saber, o *pôr* da limitação entre eu e não-eu. O decreto da razão consiste justamente nessa necessidade de limitação entre esses “alcos”, ou seja, que não podemos pensar diferentemente, na medida em que é um *Machtspruch*, pois, como Torres Filho (1992, p. 52) coloca, é uma “*decisão de autoridade, incondicional*”.



Pensamos necessariamente dessa forma, por meio desse *princípio de razão* que pode ser formulado nos seguintes termos: “A é em parte = -A e vice-versa” (FICHTE, p. 55). Para compreendermos, consideremos as seguintes palavras que o filósofo escreve ao final do terceiro parágrafo:

Se se faz total abstração da forma *determinada* do juízo, de que ele *opõe* ou *compara* e é construído sobre uma *razão de distinção* ou uma *razão de referência*, e se torna meramente o que é geral na maneira de ação – o delimitar de um pelo outro –, temos a categoria de *determinação* (delimitação, em Kant, limitação). (FICHTE, 1992, p. 61-62)

Nesse trecho, Fichte insere algumas outras noções importantes para compreendermos o conceito de limite e a própria categoria de limitação. Essas noções são as de razão de distinção e razão de referência, que estão intimamente ligadas à ideia de *oposto*. Essas noções são chave para compreendermos como a limitação é possível sem uma supressão. A razão de referência significa apenas a seguinte proposição: “A é em parte = -A”, e a razão de distinção significa: “-A é em parte = A”. A ideia de supressão de eu e não-eu que o terceiro princípio busca evitar não é o caso, porque, na medida em que eu e não-eu se limitam *como opostos*, eles precisam ter em alguma medida alguma coisa em comum, ou, como Fichte escreve, “um índice X”. Se isso não fosse o caso, falar de *oposições* seria impossível. Um exemplo que ilustra o que estamos tentando dizer poderia ser o que se segue: para podermos falar da oposição “início-fim”, ou ainda “branco-escuro”, precisamos, em alguma medida, que o conceito de início compartilhe alguma coisa com o conceito de fim e o conceito de fim, com o conceito de início, assim como o conceito de branco, com o conceito de escuro, e vice-versa. No primeiro caso, início e fim sempre se dizem em relação a alguma coisa, ou, ainda, ambos compartilham alguma coisa para poderem ser opostos – por exemplo, o início e o fim *de um livro*, ou ainda o início e o fim *de um filme*, o que, nesse sentido, nos leva a dizer que ambos compartilham alguma coisa para poderem ser opostos.

Quando o início do livro é a realidade, isto é, é o caso, o fim do livro não é o caso, e quando o fim do livro é o caso, o início do livro não é. Aplicando esse pensamento ao conceito de eu divisível e não-eu, podemos dizer que ambos são opostos na medida em que possuem um índice X em comum e não determinado, mas necessariamente precisamos pensar que algo está sendo compartilhado; do contrário, falar de opostos seria impossível.

A presente análise da categoria de limitação poderia se alongar até a teoria do juízo e ao movimento argumentativo que leva em consideração os conceitos de



síntese, antítese e tese realizado por Fichte ao longo do terceiro parágrafo da *DC*, mas por razões de economia argumentativa postergaremos essa tarefa para um outro momento. De toda forma, é digno de nota que a categoria de limitação, assim como as categorias de negação e realidade, apresenta-se na filosofia de Fichte a partir de uma dimensão pré-representacional, que poderíamos colocar, de forma exagerada, como *uma dimensão transcendental de segunda ordem e mais fundamental*. Não por acaso, Fichte faz questão de responder à filosofia kantiana de dentro de seu sistema filosófico, e não de fora.

120 Ou seja, para o “problema geral da razão pura” que a *Kritik* se colocou (“Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”<sup>15</sup>), Fichte oferece como resposta a ideia de *síntese*, que emerge da relação entre o eu divisível e o não-eu. Podemos dizer de forma resumida, com relação a isso, que o conceito de *síntese* diz respeito à união fundamental do eu e do não-eu no terceiro parágrafo; é isso que Fichte sugere, por exemplo, no início do quarto parágrafo, ao dizer: “Do mesmo modo, na primeira ação sintética, a *síntese* fundamental (a do eu e do não-eu), foi estabelecido um conteúdo para todas as possíveis *sínteses* futuras” (FICHTE, 1992, p. 63). Mas de que forma esse pensamento responde à questão kantiana? A resposta que Fichte sugere está ancorada na ideia de que o *fundamento* expressa-se pela *síntese* do eu e do não-eu, e isso significa que essa *síntese* é incondicionada em sua relação entre eu e não-eu. Como Fichte escreve, “não se pode alegar um fundamento”, isto é, não se pode exigir uma *síntese* mais fundamental que justifique essa *síntese*. Sob essa ótica, os juízos sintéticos *a priori* são possíveis devido à resolução da *Aufgabe* imposta pelo segundo princípio da *DC*, isto é, por meio da ideia de *síntese* limitativa e não supressiva entre eu e não-eu.

Ora, é interessante destacar que, embora o conceito de *síntese* na *DC* possa parecer kantiano, e o é em certa medida, há uma diferença significativa. Isso quer dizer que, assim como na *CRP*, a *síntese* na *DC* é a subsunção de elementos em um elemento comum. Isso não significa uma *síntese* de um conjunto de representações, ou, ainda, de um múltiplo dado, mas antes uma *síntese* fundamental da consciência em seus dois “elementos” fundamentais, a saber, o eu e o não-eu. Nesse sentido, a *síntese* na *DC* não é devedora em nenhum sentido da noção de representação, pois está em um nível pré-representacional e diz respeito à relação entre eu e não-eu.

Podemos considerar ainda que, embora Fichte não coloque seu objetivo, ao falar das categorias, como uma tentativa de *dedução* no sentido jurídico da *Kritik*, elas mesmo assim estão inseridas num projeto *legitimador* mais fundamental que o da própria

---

<sup>15</sup> Cf. KvR, B 19.



filosofia como uma ciência. Nesse sentido, é possível dizer que há também em Fichte uma legitimação indireta das categorias por meio das atividades exercidas num nível pré-representacional, ou seja, elas possuem sua validade devido às ações fundamentais de *pôr* e *opor* do eu absoluto. Isso é semelhante em alguma medida ao que Kant apresenta no parágrafo 16 da *CRP*, mas de qualquer forma o *eu penso* kantiano ainda se encontra em uma esfera que exige fundamentação, o que implica dizer que mesmo a síntese mais fundamental escrita por Kant na *Kritik* a partir da autoconsciência que abarca todas as representações ainda exige uma condição transcendental superior.

Convém ainda, antes de concluirmos o presente texto, considerar brevemente as seguintes palavras de Torres Filho (1992, p. 62, grifos nossos): “A *limitação*, em Kant, é a terceira da série das categorias de qualidade: realidade, negação e limitação – que Fichte faz *corresponder aos três princípios* da doutrina-da-ciência”.

Pela argumentação que fizemos até aqui, acreditamos que a expressão “faz corresponder aos três princípios” da *DC*, empregada pelo tradutor da obra de Fichte, pode ser lida de duas maneiras: (a) com sentido forte, a saber, em que as categorias são os próprios princípios; (b) com sentido fraco, que apresenta uma relação fundamental, mas não de total equivalência.

Com relação à leitura (a), nossa posição é negativa, pois não se trata de dizer que as categorias “correspondem” aos princípios, como se elas fossem os próprios princípios, dado que emergem a partir dos princípios. Nesse sentido, por exemplo, a categoria de realidade não corresponde e não é o *estado-de-ação* expresso pelo primeiro princípio, embora provenha dele; ou seja, é por o eu absoluto, num ato performático, por assim dizer, criar-se e dar-se realidade que a categoria pode ser uma categoria, ganhar um estatuto *subjetivo* e referir-se ao próprio eu. Sob essa ótica, a categoria de realidade surge com o *estado-de-ação*, encontrando-se em relação intrínseca com ele. O mesmo vale, por exemplo, para as categorias de negação e limitação. Portanto, nossa leitura da expressão de Torres Filho (1992) é uma leitura de sentido mais fraco: as categorias estão em relação íntima com os princípios fundamentais, sendo assim decorrências fundamentais dos atos do *eu absoluto*, exprimindo suas relações fundamentais. Em outras palavras, é devido ao *opor fundamental* que a noção de “negação” surge, ou, ainda, é pela *síntese fundamental* que a ideia de “delimitação” emerge.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS



O presente artigo concentrou-se na presença das categorias transcendentais da qualidade e na maneira como são problematizadas e repensadas na *DC* de Gottlieb Fichte. Nosso interesse principal era, portanto, explicitar a reinterpretação que Fichte realizou das categorias transcendentais da filosofia kantiana. Para tal interesse, estabelecemos como fio condutor as seguintes questões: o que são e como devemos entender as categorias na *DC*? É possível entender essas categorias da mesma maneira que as categorias são entendidas na filosofia kantiana?

Para respondermos às questões propostas, buscamos acentuar o projeto da *DC* como uma tentativa de fundamentação da filosofia crítica de Kant. Isso porque Fichte, enquanto herdeiro de Reinhold, buscou a filosofia crítica sobre uma nova *base* segura e protegida de qualquer ceticismo. A nova base da filosofia crítica é, na *DC*, o *eu absoluto*, compreendido como ato puro autoconstitutivo e que é, para utilizar o linguajar kantiano, *condição de possibilidade de tudo mais*.

122

Caracterizamos esse novo conceito fichteano como estando em um nível *pré-representacional*, isto é, como condição da própria representação em geral. Enquanto condição de possibilidade, ele possibilita a *realidade* de tudo mais, e é nesse sentido que a categoria de realidade emerge na argumentação fichteana e é reinterpretada. Não se trata de uma mera síntese pura de conteúdos empíricos como em Kant, mas, antes, diz respeito à possibilidade de qualquer representação em geral, sendo, pelo menos em um primeiro momento, simplesmente consequência do *eu absoluto* e de seu domínio não representacional. Semelhantemente à categoria de realidade, as categorias de negação e limitação também estão em um nível não representacional, sendo somente produtos da relação do eu e do não-eu, sem qualquer necessidade de intuição como em Kant ou relação com um múltiplo dado. Em outros termos, podemos dizer que, nos primeiros parágrafos da *DC*, as categorias são apenas relações fundamentais do eu e do não-eu, operando sem qualquer necessidade de intuição.

Dito isso, podemos, de maneira geral, agrupar as características das categorias de qualidade na *DC* da seguinte maneira: (I) as categorias na *DC*, na medida em que estão relacionadas com os “Princípios de toda Doutrina da Ciência”, estão em um nível subjetivo *pré-representacional*; (II) elas são categorias do próprio eu e dizem respeito, simplesmente, à relação *pré-representacional* do eu consigo mesmo em seus atos fundamentais, como o *pôr de sua essência* ao se pôr, ou seja, instituir realidade. Nesse sentido, não se relacionam imediatamente com a intuição; (III) elas podem ser entendidas como condições de



possibilidade da experiência, na medida em que o próprio eu absoluto o é; (IV) a terceira categoria é em alguma medida produto da síntese da categoria de realidade com a de negação, como em Kant; (V) elas são abstrações de todo e qualquer conhecimento, visto que estão em um nível em que falar de representação e objeto não é possível, o que significa um afastamento significativo para com a noção de categoria na *CRP*; (VI) as categorias não são simplesmente entendidas como regras da síntese, como em Kant, na medida em que estão num nível fundamental, em que não há acréscimo de nenhuma representação a outra em um conhecimento; (VII) elas dizem respeito aos atos fundamentais de pôr, como no caso da categoria de realidade, que emerge do ato fundamental do eu de pôr-se a si mesmo. O pôr mais fundamental do eu instaura a realidade mais elementar, a realidade mais fundamental, que possibilita a referenciação de outras realidades ao eu. Considerando-se a ação de opor, a *categoria de negação* é, nesse sentido, *uma atividade de realidade negativa*, em que é posto puramente o negativo e contrário do eu, o que significa que o eu diferencia para si algo outro de si mesmo; e (VIII) a categoria de limitação corresponde na *DC* à noção de “unificação” e “*divisibilidade*” entre eu e não-eu, isto é, diz respeito à união fundamental do eu e do não-eu, a síntese fundamental. Embora seja síntese, ela não é uma síntese de um múltiplo dado na intuição, mas antes uma síntese entre eu e não-eu.



## REFERÊNCIAS

BREAZEALE, D. A Resenha do Enesidemo de Fichte e a transformação do idealismo alemão. Trad. Lucas Machado. *Sképsis*, v. 11, 2014, p. 111-132.

FICHTE, G. *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. 5 ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

\_\_\_\_\_. Resenha do Enesidemo. In: BECKENKAMP, J. (Org.). *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

GASPAR, F. P. *A distância do olhar: síntese e liberdade na doutrina da ciência de Fichte*. São Paulo: Loyola, 2019.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.

KLOTZ, C. Fichte's explanation of the dynamic structure of consciousness in the 1894-95 *Wissenschaftslehre*. In: JAMES, D.; ZÖLLER, G. (Orgs.) *Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

MARTIN, W. From Fichte to Kant. In: JAMES, D.; ZÖLLER, G. (Orgs.) *Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 23.

PASCAL, G. *Compreender Kant*. 7 ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30539>

Artigo recebido em: 05/04/2020

Artigo aprovado em: 11/05/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## O CONSEQUENCIALISMO KANTIANO DE DAVID CUMMISKEY NA FÓRMULA DA LEI UNIVERSAL

uma análise das divergências epistemológicas entre a ética consequencialista e a ética kantiana

## DAVID CUMMISKEY'S KANTIAN CONSEQUENTIALISM IN THE FORMULA OF UNIVERSAL LAW

an analysis of the epistemological differences between consequentialist ethics and Kantian ethics

Tales Yamamoto<sup>1</sup>

([talesyamamoto@hotmail.com](mailto:talesyamamoto@hotmail.com))

### RESUMO

Neste artigo, busca-se reproduzir o primeiro argumento de David Cummiskey em *Kantian Consequentialism* e, em seguida, realizar uma avaliação crítica dele. Tal avaliação é realizada através de duas objeções que recorrem à epistemologia kantiana: a primeira objeção demonstra que o imperativo fornecido pelo autor recorre à empiria; a segunda explicita a condição contida no pressuposto do imperativo. Esta segunda objeção bifurca-se em dois argumentos: o primeiro é contra as intuições morais, e o segundo figura como contraexemplo hipotético. Nesse sentido, exemplos e experimentos mentais são utilizados ao longo do texto como argumentos complementares. Conclui-se que a tentativa de um consequencialismo kantiano está em fundamental oposição com sua epistemologia e, portanto, deve ser rejeitada.

**Palavras-chave:** Kant. Consequencialismo. Ética. Cummiskey.

### ABSTRACT

This article aims to reproduce David Cummiskey's first argument in *Kantian Consequentialism* and then make a critical evaluation of it. This evaluation is made through two objections which resort to Kantian epistemology: the first objection demonstrates that the imperative provided by Cummiskey appeals to the empiric; the second explains the condition present in the presupposition of that imperative. This second objection bifurcates into two arguments: the first is against moral intuitions, and the second is a hypothetical counterexample. In this sense, examples and thought experiments are used throughout the text as complementary arguments. It follows that the attempt of a Kantian consequentialism is in fundamental opposition to its epistemology and, thus, must be rejected.

**Keywords:** Kant. Consequentialism. Ethics. Cummiskey.

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0007453933431305>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1345-8251>.



## 1 INTRODUÇÃO

Apesar das numerosas adversidades e divergências que se encontram na filosofia da moral (ou ética), é bastante comum que se apresentem três grandes correntes de teoria normativa: a ética das virtudes, a ética consequencialista e a ética deontológica. Exemplos disso estão documentados em diversos manuais de ética<sup>2</sup>. A visão comum que se tem da ética kantiana é de que ela está em fundamental oposição ao consequencialismo. Kant de fato dá diversos indícios de que o padrão moral possui sua essência em uma ética deontológica.

Embora isso seja verdadeiro, autores buscaram convergências substanciais nessas correntes normativas. O presente trabalho não terá uma pretensão tão grandiosa como a de Derek Parfit em *On What Matters* (2017); no entanto, buscará os fundamentos da possibilidade de conciliação entre a ética kantiana e o consequencialismo. Para isso, utilizará como base argumentativa a primeira parte do livro *Kantian Consequentialism*, na qual David Cummiskey busca demonstrar que a fórmula da natureza não está em contrariedade com uma estrutura ética consequencialista. A escolha pelo texto de Cummiskey não é aleatória: o autor consagrou-se academicamente com tal obra, segundo Shelly Kagan.

126 Em primeiro lugar, deve-se notar o principal objetivo do texto de Cummiskey. Segundo o próprio autor, “O objetivo principal deste livro é avançar no atual estado da arte do debate filosófico ao apresentar uma interessante e atrativa teoria moral que utiliza a fundamentação de Kant para justificar um princípio normativo consequencialista” (CUMMISKEY, 1996, p. 15). De modo bastante simplificado, o argumento de Cummiskey demonstra que: (I) a ética de Kant afirma que os princípios morais produzem boas razões para que um agente racional aja; e a parte de fato inovadora, (II) o princípio racional de ação possui uma estrutura consequencialista (CUMMISKEY, 1996, p. 15-16).

O argumento de Cummiskey, no entanto, possui duas grandes variações. Inicialmente o argumento demonstra que a fórmula da natureza é compatível com o consequencialismo; já a segunda parte do argumento afirma que, da fórmula da humanidade, deriva-se um novo tipo de consequencialismo. Este artigo focará a análise somente no primeiro argumento de Cummiskey, dado que a fórmula da lei universal em si mesma já demanda uma análise cautelosa.

Ademais, outros textos foram abordados para complementar a tentativa argumentativa de conciliação dessas teorias. Utilizou-se em grande parte a interpretação de Allen Wood e Paul

---

<sup>2</sup> Somente no campo da ética ambiental, por exemplo, tanto Dale Jamieson quanto Marion Hourdequin se utilizam de tal separação tripla. Cf. JAMIESON, 2010, p. 126-160 e HOURDEQUIN, 2015, p. 39-68.



Guyer da ética e epistemologia kantiana. Na segunda parte, procuro mostrar por quais motivos o argumento não é correto, explorando essencialmente a epistemologia kantiana como base de tal objeção. Por fim, ressalto que o objetivo deste artigo não é analisar o sistema ético proposto por Cummiskey, mas verificar se, como afirma o autor, a fórmula da lei universal de fato não é contraditória com uma estrutura normativa consequencialista.

## 2 O ARGUMENTO DE CUMMISKEY

### 2.1 Diferenças normativas entre o consequencialismo e o deontologismo

A principal distinção feita por Cummiskey entre o consequencialismo e o deontologismo é o enfoque no que o autor denomina “restrições centradas no agente” [*agent-centered constraints*]. Um princípio normativo consequencialista, ele afirma, exige que o agente promova certos fins, desde que isso não esteja fundamentado em restrições centradas no agente (CUMMISKEY, 1996, p. 11-12). O que são, no entanto, essas restrições?

O autor as define como limites na utilização de certos meios para atingir certos fins. São em geral deveres negativos, isto é, proibições que apelam para que não se usem as pessoas como meios para algo, independentemente do fim objetivado (CUMMISKEY, 1996, p. 11-12). Ademais, uma explicação de por que são centradas no agente se faz útil: “essas limitações ou deveres são ‘centradas no agente’ porque elas utilizam a perspectiva de um agente particular ao invés da perspectiva imparcial ou neutra” (CUMMISKEY, 1996, p. 11-12). Veja-se o seguinte exemplo: um princípio normativo consequencialista, tal como um simples utilitarismo de atos, pode afirmar que se deve matar uma pessoa a fim de que se salvem outras cem; em contrapartida, a visão tradicional kantiana (a qual se fundamenta na deontologia) afirma que matar é sempre imoral, visto que não se respeita a pessoa enquanto fim em si mesmo.

### 2.2 Ação por dever ou por inclinação: o solo da moralidade

A pergunta fundamental a ser realizada é: em que Kant fundamenta os princípios da moral? Em que reside a moralidade? A posição que Cummiskey defende é a de que Kant é um internalista a respeito da psicologia moral. Segundo Kant, há uma conexão necessária entre os deveres e os bons motivos para se realizarem tais deveres; em outras palavras, os deveres morais geram motivações suficientes para que se aja



segundo eles. Desse modo, se o agente reconhece a moralidade envolvida no ato, possui motivação suficiente para agir. No entanto, de onde é gerado tal reconhecimento da moral? Segundo Kant, o reconhecimento é um desdobramento da razão prática do indivíduo (CUMMISKEY, 1996, p. 25).

Entre o final da página 29 e o começo da página 32, Cummiskey revive o argumento kantiano contra a moralidade fundada nos atos realizados por pura inclinação contingencial. Ele utiliza o exemplo de duas pessoas, ambas com o *propósito* [*purpose*] de realizar caridade. A *motivação* [*reason*] da primeira é que, ao realizar o ato de caridade, ela se satisfaz com alguma forma de alegria ou felicidade. Assim, essa pessoa possui a inclinação natural de se sentir bem consigo mesma ao realizar caridade. Já a segunda pessoa hipotética possui a *motivação* de realizar caridade fundamentada no dever moral de praticar tal ato. Assim, ainda que ela não tenha o desejo de fazer caridade, ela o faz pois assim ordena o dever.

Esse é um ponto que merece atenção. Segundo Kant, ainda que os propósitos sejam os mesmos – a saber, realizar caridade –, a moralidade fundamenta-se na motivação que impulsiona tal propósito. Caso a motivação (como no exemplo da segunda pessoa) seja agir somente porque é o que o dever ordena, então se afirma que a pessoa agiu segundo uma vontade boa. Se não for o caso, então a ação é destituída de valor moral. Apesar disso, o agir segundo a vontade boa não exclui uma possível felicidade ou alegria na realização do ato, conforme explicitado na *Crítica da razão prática* (CUMMISKEY, 1996, p. 32).

Nesse sentido, nota-se que a mesma ação (praticar caridade) gerou empiricamente o mesmo resultado prático (alegria ou prazer no ato de praticar a ação). Não obstante, ressalta-se que a *motivação* para tais atos foi divergente. O agente que age *por* dever o faz na medida em que tal ato é *justificável* enquanto um fim em si mesmo; já o agente que possui prazer naturalmente em praticar tal ato o faz simplesmente porque, para esse agente, o fim é *prazeroso* em si mesmo, isto é, já está em sua constituição natural.

O ponto central da investigação é a conclusão de que o sujeito que age segundo a vontade boa assim o faz pois tal ação é correta ou necessária (enquanto dever). Novamente, em um cenário hipotético, pode ser o caso que um agente consequencialista (isto é, que age segundo algum princípio normativo consequencialista) realize uma ação por dever, e não por inclinações empíricas e contingentes. Nesse sentido, pelo fato de a moralidade estar fundamentada nas ações por dever, conclui-se que pode ser o caso que o agente hipotético aja por dever e, portanto, aja moralmente segundo um princípio consequencialista. Bom, esse é um argumento que demonstra que a moral, segundo Kant, pode ter como princípio normativo o



consequencialismo (desde que tal consequencialista aja segundo a vontade boa, isto é, por dever).

### 2.3 O princípio supremo da moral enquanto forma universal

O exposto acima leva a discussão a outro patamar: como determinar se uma ação é correta ou incorreta? Em outros termos, como determinar o parâmetro moral de uma ação?

Conforme Kant, ao se pensar em uma ação como correta, pensa-se nela enquanto incondicionadamente correta. Ora, isso significa que essa ação, pelo fato de ser incondicionada, aplicar-se-á a todos os sujeitos racionais igualmente, visto que as condições particulares nas quais eles se encontram não estão em questão. Se todos estão subordinados à mesma ação, isso significa que todos obedecem à mesma *lei* (evidentemente não em sentido jurídico, mas moral). Assim, como afirma Cumiskey (1996, p. 33), os princípios morais são leis universais e incondicionadas. Uma lei desse tipo é denominada “imperativo categórico”.<sup>3</sup>

Ademais, não se trata aqui de discutir se é o internalismo ou o externalismo a posição mais coerente; trata-se de indicar que, dado o internalismo de Kant, qualquer possibilidade de um externalismo consequencialista é rejeitada. Apesar disso, segundo Cumiskey (1996, p. 34), o utilitarismo não necessariamente necessita da posição metaética externalista. Nesse sentido, o imperativo categórico, fundado na vontade boa, na verdade não necessariamente exclui a possibilidade do utilitarismo como princípio normativo.

Note-se algo importante: o objetivo aqui não é afirmar o princípio de utilidade como uma variação do imperativo categórico, mas demonstrar que não há *contradição*<sup>4</sup> entre ambos.

<sup>3</sup> Evidentemente o argumento é um tanto mais complexo do que o aqui apresentado. O que se ausenta e que se pode questionar é o seguinte: por qual motivo uma ação correta há de ser universalmente correta? Não poderia ser o caso que uma ação correta seja correta enquanto particular? Uma rápida investigação na *Crítica da razão pura* sana esse questionamento. No texto, Kant defende a tese de que a universalidade e a necessidade dos juízos estão estritamente relacionadas com sua aprioridade, isto é, com a ausência de elementos que derivem de fonte empírica. Desse modo, somente os juízos *a priori* podem ser considerados universais e necessários. Retornando à questão central, a resposta kantiana para uma moral universalista é que as obrigações morais se impõem ao sujeito racional. Não há fuga possível da aceitação da existência das obrigações morais, apesar de ser possível agir ou não moralmente. Nas palavras de Guido Antônio de Almeida (2012, p. 695), “[...] diferentemente das obrigações que dependem de nosso arbítrio e que podemos criar fazendo promessas e fechando contratos, as obrigações morais parecem existir para nós, queiramos ou não nos conformar a elas”. A questão da fundamentação de tais obrigações morais é um tema demasiado complexo para este trabalho.

<sup>4</sup> Contradição é compreendida aqui como uma derivação da contradição em lógica formal. Nesta, uma contradição é a *impossibilidade* de se afirmar algo e a negação desse algo ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Ou seja, a afirmação de algo *necessariamente* exclui a negação desse algo, a fim de que se obtenha uma fórmula coerente. No sentido empregado no texto, a não contradição entre



Ora, caso o princípio de utilidade seja adotado enquanto parâmetro para agir corretamente (e não meramente por inclinação), não há motivos para supor que Kant o rejeitaria. Uma possível objeção, tal como Cummiskey aponta, é que Kant de fato critica o utilitarismo. Essa crítica, no entanto, está inserida na abordagem do utilitarismo em relação ao *bom*<sup>5</sup>, e o argumento kantiano não aborda o próprio princípio de utilidade enquanto princípio normativo, mas simplesmente rejeita a posição utilitarista de enfoque do conceito de bom.

Em síntese, como supracitado, a moralidade está fundamentada em leis universais, ou melhor, em leis que todo agente racional pode tomar e querer como universalizáveis. Desse modo, trata-se da moralidade segundo apenas um modo *formal* de prescrição. Tal forma está em contrariedade com a *matéria*, a qual é o conteúdo de uma forma. Segundo a definição kantiana:

Todas as máximas têm, com efeito:

- 1) uma *forma*, que consiste na universalidade, e sob este ponto de vista a fórmula do imperativo moral exprime-se de maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza;
- 2) uma *matéria*, isto é, um fim [...]. (KANT, BA 80-81, grifos do autor)

130

Outra passagem que indica claramente que o princípio supremo da moralidade está fundamentado em sua forma é esta:

Este imperativo é **categórico**. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição [...], seja qual for o resultado. (KANT, BA 43-44, grifo do autor)

Nesse sentido, o princípio de utilidade, caso tratado meramente como princípio formal, não apresenta nenhuma contradição ética ou lógica com o imperativo categórico, visto que este está baseado em um princípio formal. Isso, no entanto, não exclui uma possível objeção: como pode ser o caso que um princípio meramente formal aponte para obrigações referentes às consequências de uma ação? Ou seja, dado um princípio que exclui a matéria da moralidade, como esse princípio pode prescrever que se observem as consequências da ação? Esse é um assunto do próximo tópico e será devidamente respondido ao se analisar detalhadamente a distinção entre matéria e forma.

---

o imperativo categórico e o princípio de utilidade reside na mera *possibilidade* de se aceitarem ambos os princípios normativos, ainda que suas relações não estejam explicitadas.

<sup>5</sup> Meu segundo argumento contra o consequencialismo kantiano é, na verdade, uma crítica ao conceito de bom, porém através de outra perspectiva.



### 3 FORMA E MATÉRIA NA MORALIDADE

#### 3.1 A rejeição da matéria enquanto fundamento da moral

O possível conflito entre o consequencialismo e a ética kantiana está no fato de que o consequencialismo apela para um objeto – ou seja, para uma matéria –, a saber, o conceito de bom. Dessa forma, o problema não é a pressuposição do conceito de bom, mas a pressuposição de que tal conceito *fundamenta* as obrigações morais (CUMMISKEY, 1996, p. 47). Ademais, Kant fornece uma clara explicação de que o fundamento da moralidade não pode ser a felicidade ou o autointeresse. A felicidade (ou as inclinações) se põe aos sujeitos racionais de modo espontâneo e natural.

Apesar disso, a moralidade também se mostra ao ser racional de modo evidente (ainda que não de modo naturalizado, como na felicidade). As emoções provindas da moralidade na verdade surgem devido ao fato de se recusar seguir o mero caminho da felicidade e optar por agir em conformidade à lei moral (CUMMISKEY, 1996, p. 52). Como isso se dá? Pelo motivo de que a razão pura pode ser uma razão pura prática, atuando então como guia que não depende dos fatos e inclinações empíricas para o agir moral<sup>6</sup>.

Além disso, pelo fato de a moralidade ser aplicável a todos os seres racionais (sendo, portanto, universal), não pode ser o caso que a moralidade derive das particularidades de cada inclinação individual e empírica. Vale mencionar que tal argumento depende da fundamentação metafísica que Kant faz do ser humano enquanto participante do númeno em relação à liberdade (embora esse tópico não seja aprofundado por Cummiskey, por não ser central ao argumento do autor).

Ora, se o argumento vale para refutar a felicidade própria enquanto fundamento da moralidade, então vale do mesmo modo para colocar a felicidade geral como fundamento. Isso ocorre porque o objetivo de gerar a felicidade alheia possui raízes no *desejo* de gerar tal

---

<sup>6</sup> Esse, na verdade, parece ser um tópico pensado por Kant desde a publicação da segunda edição da *Crítica da razão pura*, tal como explícita em KrV BXXV: “Assim, uma Crítica que limita aquele primeiro uso é realmente *negativa*, mas, na medida em que suprime ao mesmo tempo um obstáculo que limita o segundo uso, ou mesmo que ameaça destruí-lo, ela tem de fato uma utilidade *positiva* e muito importante, reconhecível tão logo se esteja convencido de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral), no qual ela se estende inevitavelmente além dos limites da sensibilidade sem necessitar de qualquer assistência especulativa [...]” (KANT, KrV BXXXV, grifos do autor).



felicidade. Como visto anteriormente, se é um desejo, então é uma inclinação, e a conclusão se aplica de modo semelhante.

Allen W. Wood parece reforçar o exposto no parágrafo anterior: “Claramente, nenhum desejo empírico, nem mesmo o universal desejo que todos temos para a felicidade, irá satisfazer condições requeridas para o solo do imperativo categórico” (WOOD, 1999, p. 76). Wood então rejeita a possibilidade da felicidade enquanto *fundamento* da moralidade. Note-se uma coisa importante: a *matéria* da moralidade de fato pode ser a felicidade alheia, desde que isso seja permitido segundo um fundamento moral baseado na forma (a qual é, por sua vez, universal e incondicionada). Outro ponto relevante é que o fundamento da moral é a forma pelo fato de que toda matéria é destituída da possibilidade de ser universalizável. Isso tudo demonstra que pode ser o caso que o consequencialismo seja aceito, caso acatado pelo imperativo categórico enquanto mera forma, destituindo-se dele a matéria.

Apesar de todo o supracitado, ainda não se apresentaram claramente a congruência e a possibilidade de compatibilizar o consequencialismo com a fórmula da lei universal. Isso será realizado no próximo subtópico, o qual encerrará o argumento de Cummiskey.

132

### 3.2 A fórmula da lei universal

Como explicado no subtópico 2.1, a principal diferença entre um princípio normativo consequencialista e um princípio normativo deontológico é que este se funda em restrições centradas no agente. Destarte, segundo a ética deontológica, mentir é sempre imoral, ainda que signifique gerar uma cadeia causal na qual mais mentiras serão evitadas. A questão que o autor reivindica e problematiza é a seguinte: como a conhecida fórmula da lei universal da natureza kantiana se adequa *somente* aos princípios deontológicos? A resposta fornecida é que, na realidade, esse não é o caso.

Logo no início da página 59, Cummiskey fornece o seguinte exemplo de máxima: “devo quebrar promessas com a finalidade de evitar que outras promessas sejam quebradas”. Cummiskey não realiza o exercício seguinte, mas o entendo como fundamental para que esteja em conformidade aos moldes kantianos do teste de máximas. Denomino o princípio dado por Cummiskey de ‘II’ e o formulo do seguinte modo:

II. “*Devo quebrar promessas somente com a finalidade de evitar que outras promessas sejam quebradas*”.

O que o autor afirma é que essa seria uma máxima que passaria no teste do imperativo categórico, caso analisada sob a fórmula da lei universal. Isso é



justificado na medida em que, caso eu quebre promessas somente para evitar que outras promessas sejam quebradas, isso significa que as promessas continuarão existindo (diferentemente do caso de quebrar promessas em conformidade a meu desejo). Outrossim, Cummiskey argumenta que um mundo no qual a quebra de promessas ocorresse somente com a finalidade de evitar mais quebras de promessas seria um mundo *desejável* e totalmente conforme à razão. Ou seja, não há nenhuma contradição em se pensar um princípio consequencialista em conformidade à lei universal da natureza.

Um deontologista kantiano poderia objetar com o fato de que quebrar uma promessa, sob qualquer circunstância, fere o respeito e a dignidade do ser humano enquanto ser racional. Bom, isso em nada interfere na tese do autor, já que (ao menos no recorte deste trabalho) ela se refere à fórmula da lei universal. Tal como afirma Cummiskey (1996, p. 59), “universalizability alone does not rule out consequentialism”.

#### 4 PRIMEIRA OBJEÇÃO

##### 4.1 Uma introdução ao problema ético-epistemológico

No que se refere à conclusão do autor exposta no subtópico 3.2, penso que ela é parcialmente frágil, pois fere princípios epistemológicos pressupostos na ética kantiana<sup>7</sup>. Em tal sistema ético, a autonomia do agente racional e a liberdade são conceitos-chave; ademais, pelo fato de os agentes racionais serem livres, podem-se pensar e conjecturar em termos probabilísticos suas ações, mas jamais as prever incondicionada e universalmente. Por esse motivo, a cadeia causal iniciada após minha ação é imprevisível e pouco importa em termos de moralidade. A moralidade, como argumentado pelo próprio Cummiskey, reside – ao menos em certa medida – na intenção/propósito da ação. Por qual motivo ela é assim? Pelo fato de que, segundo Kant, as ações de um agente geram efeitos epistemologicamente imprevisíveis, visto que esses efeitos operam diretamente no mundo empírico. Desse modo, por estarem atuando no mundo empírico, em nada podem fornecer universalidade e previsibilidade, segundo a *Crítica da razão pura*.

---

<sup>7</sup> Não se trata aqui da resolução de questões interdisciplinares entre ética e epistemologia e de como tais áreas se afetam. O objetivo é analisar o argumento de Cummiskey através de seu próprio ponto de partida, a saber, o pensamento kantiano. O fato inegável é que a ética kantiana depende em essência de seu sistema epistemológico, e isso não deve ser desprezado.



Dadas as considerações do parágrafo anterior, pode-se claramente ver o problema epistemológico presente ao se introduzir um princípio consequencialista na formulação da lei da natureza. O problema reside na impossibilidade de um sujeito prever o futuro de sua ação. Assim, caso ele pretenda quebrar uma promessa com a finalidade de evitar outras quebras de promessas, não poderá ter total certeza de que sua quebra terá o efeito esperado. Pode ser pensado o caso – e, por esse motivo, o consequencialismo explicitado por Cummiskey não consegue satisfazer a condição apriorística da ética kantiana – de que o sujeito quebre uma promessa e seu efeito esperado (a saber, evitar mais quebras de promessas) não ocorra. Isso por si só já não garante a universalidade que a ética kantiana exige, apesar de parecer estar em conformidade a certa formalidade de princípios.

Outra objeção se refere ao fato de que, com a quebra de promessas a fim de que outras promessas não sejam quebradas, não se respeitam outros sujeitos como livres e autônomos, mas como subordinados à determinação e necessidade natural. Ora, se alguém afirma que fará algo de imoral, não é possível a partir disso concluir que tal pessoa de fato o fará; sempre é possível que deixe de fazer ou seja impedida por outro fator externo.

134 Veja-se o seguinte exemplo<sup>8</sup>: suponha-se que me encontro em uma situação na qual devo tirar a vida de um possível agente racional para que uma centena de pessoas sobreviva. Esse agente está com uma metralhadora apontada para uma centena de pessoas, afirmando que atirará em todas elas. Eu possuo a possibilidade de simplesmente apertar um botão para que o agente faleça sem dores. Caso o botão seja pressionado, o agente morrerá dentro de um minuto. Não possuo motivo algum para não acreditar que o agente de fato não matará todas aquelas pessoas e, portanto, decido pressionar o botão. No momento em que isso ocorre, no entanto, o agente se revela um louco que estava pregando algum tipo de peça em todos. Na verdade, a metralhadora é falsa e ele não possuía aquela pretensão.

O que quero argumentar com esse exemplo é que, na verdade, a ética kantiana também proíbe tal ação pelo fato de consequências aparentes de agentes racionais não serem necessárias. O agente aparentemente mataria todos, mas na verdade estava somente pregando uma peça maldosa. O ponto central é que não é possível criar uma máxima consequencialista, pois não posso prever ações de futuros agentes racionais. Isso ocorre pelo fato de que todos os agentes racionais são livres, isto é, agem segundo causas causadas, mas também são iniciadores de causas não causadas. Com isso não quero discutir qual sistema ético é mais adequado ou

---

<sup>8</sup> Penso exemplos mentais como tentativas filosóficas válidas e bem fundamentadas. Eles recorrem evidentemente à persuasão, mas não são por isso menos relevantes do que demonstrações. Para mais detalhes, cf. JAMIESON, 2010, p. 171-173.



defender qualquer sistema. A pretensão é menor; figura, de fato, como a demonstração de que, para Kant, a aceitação de máximas está focalizada somente em restrições do agente que as pensa (no caso, eu) e, por tal motivo, deontológicas. E é assim pelo fato de que, segundo a epistemologia kantiana, não posso saber por necessidade irrestrita e universal o que outros agentes farão. Na verdade, segundo Kant, a fundamentação do imperativo categórico não pode estar solidificada em nenhum princípio que remeta à empiria, visto que o mundo empírico não pode fornecer a universalidade necessária:

Tudo portanto o que é empírico é, como acrescento ao princípio da moralidade, não só inútil mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes [...]. (KANT, BA 60)

Paul Guyer reitera esse ponto no artigo citado anteriormente:

Na análise até agora considerada, Kant está claramente reivindicando a ideia de que agir por qualquer razão empírica [...] é incompatível com a ideia da universalidade da lei moral. (GUYER, 2011, p. 367)

135

Ora, se não serve à moralidade a empiria, então é bem verdade que um critério empírico também não se sustenta, já que este está fundado naquela. Destarte, o consequencialismo é fundado na empiria e, portanto, não é válido na moral kantiana. A validade do argumento acima é evidente, mas sua correção pode ser questionável. Apesar disso, demonstro por que o argumento é correto. Em suma, a visão consequencialista possui seu sustentáculo na tentativa de responder à seguinte pergunta: “Como posso fazer as coisas melhorarem através de um ponto de vista imparcial?” (MORGAN, 2009, p. 21). Para isso, utiliza-se da empiria na tomada de cada decisão (no consequencialismo de atos) ou de regras preestabelecidas (no caso do consequencialismo de regras).

No primeiro caso, a emergência da utilização da empiria na agência moral é explícita: o agente *observa* cada caso em específico, analisa os melhores efeitos e toma a decisão a partir disso. Já no consequencialismo de regras, o procedimento é semelhante, porém a análise dos melhores efeitos não é realizada em cada caso específico, mas dada anteriormente por regras bem estabelecidas. Isso não significa, entretanto, que as regras adotadas são assim realizadas *a priori* (em sentido kantiano). A formulação de tais regras executa-se na medida em que o agente especula regras que se adequarão e produzirão um mundo melhor. Não mentir poderia ser um exemplo de regra: não há motivos para achar que um mundo de mentirosos seria um mundo melhor, e, nesse sentido, não mentir parece ser uma



regra que tornaria o mundo melhor<sup>9</sup>. Ou pode-se seguir o exemplo dado por Cummiskey: quebrar promessas somente com a finalidade de que outras promessas não sejam quebradas (I1).

O leitor ainda pode questionar onde está a empiria nesse caso. Bom, a empiria se encontra na própria formulação de regras, a qual emerge de intuições (não em sentido kantiano) morais dadas através da empiria. Explico: se creio que nunca quebrar promessas é uma boa regra consequencialista, é porque possuo bons motivos empíricos que me demonstraram isso até o momento. Nada há de *a priori* nessa análise. Não obstante, o que se observa nos exemplos de máximas que Kant fornece na *Fundamentação* são máximas que, quando não cumpridas, geram uma contradição interna, isto é, engendram uma impossibilidade lógica de serem tal como são.

Cummiskey parece confundir a aplicação do imperativo categórico com sua formulação. É bem verdade que o autor reconhece que uma ação deve ser por dever e não conforme o dever (CUMMISKEY, 1996, p. 29-31). Apesar disso, Cummiskey não parece compreender o fato de que a própria formulação do imperativo categórico também deve ser articulada expelindo todo e qualquer substrato da empiria. Como Guyer descreve:

O que é requerido ao invés é que, caso haja tal lei, ela seja conectada (inteiramente *a priori*) com o conceito da vontade de um ser racional em geral (426). Para isso necessita precisamente que um fim não empírico seja fornecido através do qual um ser racional em geral poderia agir adotando o IC [imperativo categórico] ou para conectar a lei com a sua vontade, um fim não contingente que poderia ser o objeto de um motivo não empírico. (GUYER, 2011, p. 370)

Dessa forma, a validade do imperativo categórico possui seu sustentáculo em uma *formulação* propriamente não empírica, totalmente *a priori*. Isso não significa, como supracitado, que a moralidade reside somente na mera formulação. Por se tratar de uma razão pura prática, as ações são de fundamental relevância. É por tal motivo que Kant afirma que uma ação só possui valor moral na medida em que é realizada através da vontade boa, isto é, por dever. Cummiskey reconhece o último fato na obra kantiana, mas não dá indícios de apreender a importância da própria formulação do imperativo.

#### 4.2 I1 enquanto princípio que implica inação

---

<sup>9</sup> O conceito de mundo melhor evidentemente remete ao conceito de *bom*, o qual é, por sua vez, essencial ao consequencialismo.



Como, então, classificar I1? É possível compreender exatamente o que é exposto em tal sentença. Nesse sentido, I1 certamente é sintática e semanticamente bem formado, não possuindo problemas linguísticos. Um sujeito racional pode muito bem compreender e interpretar o que afirma I1; entretanto, não pode, segundo a epistemologia kantiana, agir segundo I1, pois toda tentativa de agir segundo I1 fracassará epistemicamente, deixando o agente racional inativo. Desse modo, ele é um imperativo que não pode guiar o agente em suas decisões, pois pressupõe um conhecimento para além dos limites de possibilidade do conhecimento humano.

É bem verdade que a teoria do conhecimento de Kant, em relação à teoria da ciência, está para além do escopo deste artigo; no entanto, alguns comentários são pertinentes para que o argumento faça sentido. Como Kant afirma logo no Prefácio, as ciências mantêm seu status baseado em juízos sintéticos *a priori*, sendo a matemática inteiramente pura e a física, parcialmente pura:

Na medida em que a razão deve estar presente em tais ciências, algo nelas tem de ser conhecido *a priori*, e tal conhecimento pode estar relacionado a seu objeto de dois modos, seja simplesmente *determinando* a este e seu conceito (que tem de ser dado de outro modo), seja também *tornando-o real*. O primeiro é o conhecimento *teórico* da razão, o último é o *prático*. [...]

A *matemática* e a *física* são os dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar seus objetos *a priori*, a primeira de modo inteiramente puro, a última de modo pelo menos parcialmente puro, mas em seguida também segundo a medida de outras fontes do conhecimento que não a razão. (KANT, B IX-XI, grifos do autor)

Nesse sentido, a aprioridade figura como critério essencial para o rigor científico pelo fato de que as leis não podem ser extraídas totalmente da empiria, já que esta jamais poderá fornecer a universalidade necessária. Uma passagem fundamental nessa discussão é a seguinte:

David Hume reconheceu que, para poder-se fazer isso, seria necessário que esses conceitos precisariam ter sua origem *a priori*. Ele não podia, porém, explicar como é possível que o entendimento tenha de pensar, como necessariamente ligados, conceitos que em si mesmos não estão ligados no entendimento, e por isso não lhe ocorreu que o entendimento poderia ser talvez, por meio desses conceitos mesmos, instituidor da experiência em que seus objetos são encontrados. Premido pela necessidade, ele os derivou então da experiência (a saber, de uma necessidade subjetiva surgida na experiência através de uma associação mais frequente, e tomada equivocadamente como objetiva, i. e., o *hábito*), mas, a partir daí, procedeu de maneira muito conseqüente, esclarecendo ser impossível, com tais conceitos e os princípios deles deduzidos,



ultrapassar os limites da experiência. A derivação *empírica*, porém, em que ambos se afundaram, não pode ser coadunada com a realidade dos conhecimentos científicos que temos, quais sejam os da *matemática pura* e da *ciência natural universal*, e é, portanto, refutada pelo fato. (KANT, B 127-128, grifos do autor)

Segundo essa passagem, a universalidade e cientificidade exigida pelas ciências não pode ter fundamento em deduções realizadas a partir da experiência.

A questão de fundo do debate refere-se a como inferir fatos futuros de fatos passados. Em suma, como justificar que todo evento possui uma causa? Em outros termos, qual é a relação entre o processo indutivo e sua necessidade irrestrita? Sabe-se que deduções válidas são sempre necessárias, mas como justificar o mesmo para o método indutivo?

Tanto no *Tratado* quanto nas *Investigações*, David Hume (1711-1776) trata dessas questões. Para o autor, as relações causais não podem ser apreendidas de modo *a priori* (tal como relações matemáticas), mas somente através da conjunção constante de efeitos no tempo (HUME, 2004, p. 55-56). Segundo o autor:

Em uma palavra, portanto: todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa. Ele não poderia, por isso mesmo, ser descoberto na causa, e sua primeira invenção ou concepção *a priori* deve ser inteiramente arbitrária. E mesmo após ter sido sugerido, sua conjunção com a causa deve parecer igualmente arbitrária, pois há sempre muitos outros efeitos que, para a razão, surgem como tão perfeitamente consistentes e naturais quanto o primeiro. (HUME, 2004, p. 59)

O problema colocado então por Hume tem de ser solucionado por Kant, a fim de que se salvem as ciências. O debate em torno do assunto é gigantesco e, por tal motivo, adota-se neste artigo a concepção de que Kant consegue resolver o problema da causalidade de Hume<sup>10</sup>. Nesse sentido, é possível conhecer as leis gerais da natureza com a necessidade requerida; isso não significa, no entanto, que um agente possa calcular todas as variáveis a todo momento para que conheça exatamente como aplicar tais leis em casos particulares. Com isso quero dizer, por exemplo, que um agente sabe que a gravidade é existente, mas disso não pode derivar que, caso pule do terceiro andar de um prédio, morrerá. Posso saber através de leis astronômicas que o sol nascerá amanhã, mas disso não posso *inferir* que a luz que atravessará minhas cortinas é a luz solar<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Bons indicativos disso estão em FAGGION, 2012, p. 343-415 e GUYER, 2008, p. 95-114.

<sup>11</sup> Pode ser o caso que, tal como no exemplo anterior, tudo seja uma grande pegadinha. Pode ser que algum programa de televisão tenha decidido fazer uma pegadinha comigo, jogando luzes providas de fortes holofotes em minha janela. A chance de isso ocorrer, como se pode imaginar, é extremamente baixa. No entanto, para dado evento, se há alguma chance de ele não ocorrer, por



O mesmo raciocínio serve para a agência humana. Suponha-se que realize uma ação (A) com certos fins (F) e, para isso, utilizo-me de certos meios (M). Realizei A com vistas a F por M. Posso realizar o mesmo procedimento mil vezes, mas, caso ele esteja ligado a eventos empíricos particulares, então nunca poderei ter certeza *necessária* de que o mesmo ocorrerá no futuro. Dessa forma, o consequencialismo, que aposta nas consequências futuras certas, reside em terreno epistemologicamente incerto (tratando-se evidentemente da epistemologia kantiana). Quando se trata do reconhecimento do futuro de ações humanas, o problema é ainda maior. Pelo fato de os seres humanos guiarem-se através de causas causadas (leis naturais, por exemplo) e causas não causadas (a liberdade), a previsibilidade de seu comportamento jamais poderá ser posta em termos de necessidade e universalidade.

Nessa linha de raciocínio, caso tente seguir I1 fracassarei, já que não poderei saber por necessidade quando outras pessoas quebrarão promessas. É um imperativo que implica inação por parte do agente que por ele se guia. O imperativo afirma que devo quebrar uma promessa caso isso signifique que impedirei outras promessas de serem quebradas, mas como saberei quando uma promessa será quebrada? Se uma promessa é quebrada, pode-se supor que há um agente racional envolvido, já que promessas somente podem ser realizadas por agentes racionais. A questão é que, caso quebre minha promessa na tentativa de evitar uma quebra futura, estarei agindo na pressuposição de que outro agente de fato agirá para quebrar sua promessa. Entretanto, esse agente é livre e pode sempre se voltar para outro rumo de ações (já que age através de causas não causadas) e, ademais, epistemologicamente não poderei saber quando isso ocorrerá, ainda que já tenha ocorrido muitíssimas vezes no passado. A única possibilidade nesse e em todo outro caso seguido através de I1 é a inação.

Um exemplo marcante está no problema do bonde. Como sugere Mircab Furlong (2015, p. 22), outro exemplo de imperativo consequencialista que Cumiskey adotaria é o que se segue em I2: “*Sacrifique a vida de um a fim de salvar a vida de cinco*”. O problema é que, ainda que esse imperativo seja adotado, nunca saberei quando usá-lo, visto que é epistemologicamente incoerente. Ele ordena fazer algo *que* não sei fazer. Não posso saber quando de fato me é permitido matar uma pessoa para salvar a vida de cinco, pois não posso saber, segundo a epistemologia kantiana, o ordenamento dos eventos do futuro.

Dessa forma, suponha-se que eu esteja em uma ponte que não consegue resistir ao peso de todas as pessoas acima dela. Contando comigo, há seis pessoas; porém, a pessoa mais pesada

---

menor que seja, então esse evento não segue a necessidade irrestrita exigida. Se há alguma chance de que a luz que atravessa as cortinas de meu quarto não seja a luz solar, esse evento não segue a necessidade.



está sobrepondo o peso máximo. Se ela se retirasse dali, a ponte não cairia. Pelo fato de querer viver, a pessoa não quer se jogar para salvar os outros, mas tenho a possibilidade de chutá-la da ponte para salvar todos os outros. Posso decidir matar a pessoa mais pesada para salvar todas as outras? Segundo I2, certamente estou autorizado, desde que saiba com necessidade que isso ocorrerá. No entanto, nunca poderei saber com necessidade fatos futuros, pois a empiria jamais fornece necessidade irrestrita.

#### 4.3 Síntese da primeira objeção

Tendo em vista a extensão do argumento, procurei realizar aqui uma síntese. O leitor ou leitora observará que a segunda objeção é bastante semelhante a esta, mas não idêntica. Optei por representar as premissas por ‘P’ e as conclusões por ‘C’. O número após a letra identifica o número da premissa ou conclusão. Nesse sentido, ‘P1’ se refere à primeira premissa do argumento. A descrição da premissa ou conclusão está logo na sequência de sua formulação lógica. Embora não seja um sistema formal, como poderia desejar o leitor ou leitora, creio que a essência do argumento é de fácil compreensão na estrutura abaixo.

140 P1. O imperativo categórico é a lei suprema da moral com uso na prática por sujeitos racionais;

P2. O imperativo categórico é *a priori* e, portanto, necessário e irrestrito;

P3. Só posso utilizar racionalmente na prática aquilo que posso conhecer. Ou seja, a condição de possibilidade de uso prático racional é o conhecimento;

P4. Com relação à agência moral, só posso conhecer com necessidade e universalidade meus próprios atos, visto que os atos dos outros são determinados por causas que desconheço, já que são todos sujeitos livres e, portanto, causadores de causas não causadas;

Através de P2, P3 e P4, então C1. O imperativo categórico só pode ser formulado com vistas às minhas ações e nenhuma outra condição;

P5. O consequencialismo não possui um princípio fundado somente em minhas ações, mas em outra condição, a saber, a previsibilidade de minhas ações em momentos futuros;

Através de C1 e P5, então C2. O princípio consequencialista não pode ser idêntico ao imperativo categórico.

## 5 SEGUNDA OBJEÇÃO



### 5.1 Síntese da segunda objeção e comprovação das premissas iniciais

No argumento anterior, demonstrei o uso empírico do consequencialismo. No presente argumento, demonstrarei que o consequencialismo apela para uma justificativa condicionada e, por tal motivo, não serve para o imperativo categórico. A apresentação do argumento geral foi escolhida para que então se justifique uma premissa.

P1. Os campos do ser e do dever-ser são absolutamente distintos, no sentido de que não se pode derivar o dever-ser do ser;

P2. A ética objetiva responde a questões relativas ao dever-ser;

Através de P1 e P2, então C1. A ética não pode recorrer a como as coisas são como fundamento;

P3. Se algo recorre ao ser, então recorre ao mundo empírico, já que somente este fornece substrato ontológico para como as coisas são;

Através de C1 e P3, então C2. A ética deve ter sua justificativa inteiramente *a priori*, já que somente o que é *a priori* não recorre à empiria;

P4. Se algo é inteiramente *a priori*, então é incondicionado e, se algo é incondicionado, então é *a priori*;

Através de C2 e P4, então C3. A ética deve possuir uma justificativa inteiramente incondicionada, visto que é *a priori*;

P5. *O consequencialismo não é incondicionado, pois por definição recorre a uma justificativa condicionada;*

Através de C3 e P5, então C4. O consequencialismo não pode ser o fundamento da ética.

Como se almeja uma fundamentação ética através do kantianismo, então tal *critério de correção* deve ser a *obra kantiana*. Desse modo, talvez a premissa mais polêmica seja P5. Embora o esforço desta parte do trabalho seja provar P5 como verdadeira, alguns breves comentários provarão também as outras premissas como verdadeiras.

Como afirma Allen Wood:

Kant pensa que universalidade implica aprioridade porque, se os princípios práticos fossem empíricos, então nós poderíamos saber que eles se aplicam a todas as pessoas somente por indução através de elementos empíricos que nós encontramos comumente em todas as pessoas. (WOOD, 1999, p. 58)

Isso deve ser suficiente para comprovar a correção de P1. Para além disso, a discussão fugirá do escopo deste artigo. P2, por sua vez, é mais simples de ser



comprovado. Kant o faz logo no início do Prefácio, ao delimitar o objeto de estudo das mais diversas ciências:

Em contraposição, tanto a Filosofia natural como a Filosofia moral podem cada uma ter a sua parte empírica, porque aquela tem de determinar as leis da natureza como objeto da experiência, esta, porém, as da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza; quer dizer, as primeiras como leis segundo as quais tudo acontece, as segundas como leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer. (KANT, BA IV, V)

P3 é também uma premissa em conformidade à epistemologia (e conseqüente ontologia, se assim se pode dizer) kantiana. Dado que podemos conhecer somente os fenômenos e jamais as coisas em si mesmas, então o que é só pode ser idêntico ao que é conhecido. A própria tradução da palavra auxilia a compreensão. Segundo Fernando Costa Mattos:

Literalmente, a palavra *Erscheinung* poderia ser traduzida por “aparição”, aquilo que aparece, por oposição ao que se oculta. No entanto, ela também corresponde, no alemão e no vocabulário kantiano, à palavra *Phaenomenon*, “fenômeno”, cuja contrapartida é o *Noumenon*, “númeno”. (MATTOS, 2018, p. 31)

Como explicitado por Joel T. Klein em *Análise dos fundamentos da distinção kantiana entre noumenon e fenômeno*, o que vale para Kant como objetos de conhecimento são somente os fenômenos, isto é, os objetos fornecidos pela sensibilidade e, ao mesmo tempo, sujeitos à ação das categorias do entendimento.

Dadas todas essas considerações, passemos para a comprovação de P5.

## 5.2 A comprovação de P5

Como supracitado, o consequencialismo é sempre condicionado. Por “condicionado” define-se aquilo que depende previamente de outra condição (KANT, KrV B 239). Melhor dizendo, a justificativa do princípio consequencialista é sempre condicionada. O incondicionado é então aquilo que não depende de qualquer outra condição e, nesse sentido, só pode ser *a priori*. Além disso, se algo tem uma justificativa incondicionada, então não tem nenhum fim específico, visto que aquilo que possui um fim necessariamente possui uma condição (CUMMISKEY, 1996, p. 67-69).



Para John Stuart Mill, por exemplo, o bom é redutível à maior felicidade geral possível; esta, por sua vez, se reduz à busca do prazer e à fuga da dor. O prazer é classificado ao se privilegiarem os prazeres intelectuais em relação aos carnavais e se almejarem maior durabilidade e intensidade em ambos os prazeres. O princípio formulante disso é o princípio da utilidade, o qual é admitido por Mill como não sendo um princípio com vistas à universalidade (MILL, 2005, p. 102-105). Talvez isso ocorra porque a prova do utilitarismo não é uma prova clássica em filosofia (uma dedução axiomática, por exemplo), mas uma prova que apela para a intuição moral (MILL, 2005, p. 75-81). Isso não significa, no entanto, que a forma de consequencialismo proposta por Cummiskey seja semelhante ao utilitarismo de Mill; significa, sim, que o apelo para as melhores consequências em Mill possui uma prova indireta, e algo semelhante parece ser reivindicado por Cummiskey.

Ora, como argumentado, o consequencialismo não pode ser uma teoria que possui fundamentos *a priori*. O que resta, nesse sentido, é estar fundada em juízos que, de algum modo, recorrem às formulações sintéticas *a posteriori*. Como explicita Klein no trecho seguinte, a empiria pode fornecer uma grande generalidade, mas não uma universalidade irrestrita e necessária: “Por um lado, as categorias não são abstraídas da experiência, pois nesse caso elas possuiriam somente generalidade, isto é, não seriam representações *a priori* (necessárias e universais)” (KLEIN, 2010, p. 29).

O argumento que proponho é que I1 não figura como imperativo categórico segundo a formulação da lei universal por dois grandes motivos: o primeiro é que ele pressupõe uma *intuição moral provinda da experiência*, a saber, que a moralidade está fundada nos melhores resultados possíveis. Nesse sentido, a objeção é contra a própria intuição moral, a qual, em certa medida, apela para a moralidade comum como fundamento do critério objetivo da moralidade. O segundo é que, mesmo adotando tal imperativo, *sua máxima não se sustenta*, provando-se, na verdade, ou contraditória com outros imperativos, ou contraditória com sua finalidade.

### 5.2.1 Contra a intuição moral

O objetivo do imperativo de Cummiskey é tornar o mundo um lugar melhor. As consequências de toda ação, segundo um consequencialista (tal como Mill), devem ser calculadas para gerarem o melhor resultado possível. O fim é então, para todos os consequencialistas, o melhor resultado possível, ainda que estes difiram em que consiste esse resultado. Como demonstrado por Kant, quem deseja os fins deseja os



meios; então, um meio para se atingir o fim do melhor mundo possível é a adoção de I1. A rejeição de I1 como imperativo categórico ficará clara no que se segue.

“*A priori*” significa, entre outras coisas, a impossibilidade de ser pensado o contrário sem se gerar uma contradição lógica. Exemplos clássicos fornecidos por Kant são “ $7 + 5 = 12$ ” e “Toda causa tem um efeito” (KANT, B 15-18). Ambos são *a priori*, pois são universais e necessários, tendo como consequência a impossibilidade de serem pensados diferentemente. Destarte, é impossível pensar que uma causa não tenha um efeito ou que a soma de cinco com sete seja diferente de doze. Kant não demonstra um procedimento de redução ao absurdo na *Crítica da razão pura*, mas o demonstra em sua filosofia prática e, mais especificamente, no teste dos imperativos categóricos. O clássico exemplo do empréstimo traz isso à luz:

Uma outra pessoa vê-se forçada pela necessidade a pedir dinheiro emprestado. Sabe muito bem que não poderá pagar, mas vê também que não lhe emprestarão nada se não prometer firmemente pagar em prazo determinado. Sente a tentação de fazer a promessa; mas tem ainda consciência bastante para perguntar a si mesma: Não é proibido e contrário ao dever livrar-se de apuros desta maneira? Admitindo que se decidia a fazê-lo, a sua máxima de acção seria: Quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá. Este princípio do amor de si mesmo ou da própria conveniência pode talvez estar de acordo com todo o meu bem-estar futuro; mas agora a questão é de saber se é justo. Converto assim esta exigência do amor de si mesmo em lei universal e ponho assim a questão: Que aconteceria se a minha máxima se transformasse em lei universal? Vejo então imediatamente que ela nunca poderia valer como lei universal da natureza e concordar consigo mesma, mas que, pelo contrário, ela se contradiria necessariamente. Pois a universalidade de uma lei que permitisse a cada homem que se julgasse em apuros prometer o que lhe viesse à ideia com a intenção de o não cumprir, tornaria impossível a própria promessa e a finalidade que com ela se pudesse ter em vista; ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem e rir-se-ia apenas de tais declarações como de vãos enganos. (KANT, BA 53, 54)

Inicialmente, esse exemplo demonstra que as inclinações naturais não devem ser tomadas como base da moralidade. Isso é verdadeiro. Como ocorre sua comprovação? Através de uma redução ao absurdo, demonstrando-se que, caso seguida, a máxima implicaria contradição própria. Nesse sentido, qualquer intuição moral ou teleologia particular do que pode ser o correto é marginalizada em função de uma rigorosa prova lógica.

Não obstante, o que o consequencialismo realiza por definição é partir da concepção de que o bom é realizado através de suas consequências. Isso porque, em última análise, há uma intuição de que a moralidade comum assim se fundamenta. Como visto, Mill o



admite explicitamente, enquanto outros consequencialistas tentam esconder ou deixar essa concepção implícita.

No caso de David Cummiskey, o procedimento realizado tanto em I1 quanto em I2 não parece realizar a prova kantiana. Na verdade, em nenhum momento de seu primeiro argumento no texto o autor realiza uma derivação de I1. A demonstração, como visto nos moldes kantianos, iniciaria com a hipótese da negação de I1 e derivaria um absurdo. Com o absurdo ficaria comprovado o oposto, isto é, I1. Creio que Cummiskey não realiza esse simples exercício lógico porquanto a negação de I1 não resultaria em nenhum absurdo lógico. Destarte, apesar de I1 estar nos moldes de “uma mera forma”, tal como exige a formulação da lei universal, não passaria no teste do imperativo; parece ser, em contrapartida, uma forma escolhida pelo fato de ser *intuitivamente* justa e boa. Desejar que promessas sejam quebradas somente com a finalidade de que outras promessas não sejam quebradas parece intuitivamente bom, já que intuitivamente resultaria em consequências melhores. Novamente, I1 de fato está em uma mera forma de máxima, mas foi assim formulada pois, ainda que de maneira implícita, recorre ao conceito de bom, através de resultados possivelmente melhores a todos.

O que argumentarei na subseção seguinte, no entanto, é que é possível demonstrar I1 como sendo contraditório em si mesmo, gerando resultados negativos e, nesse sentido, atuando contra o consequencialismo pretendido.

### 5.2.2 O consequencialismo anticonsequencialista

O segundo argumento da segunda objeção refere-se ao fato de a ética kantiana, ao ser aglutinada com princípios normativos consequencialistas, resultar em possíveis dilemas morais. Veja-se o seguinte exemplo: suponha-se que um agente hipotético aja segundo o consequencialismo kantiano apresentado. Dessa forma, tal indivíduo agirá, por exemplo, segundo princípios normativos consequencialistas com enfoque no dever de cada ação. Suponha-se também que é o caso que tal indivíduo possa matar outro com a finalidade de salvar outros cinco (I2). Caso adote um princípio consequencialista *de ato* e aja somente pela pura regra formal, então há claramente não só um problema moral, mas um dilema moral. Há um dilema pois o princípio consequencialista *de ato* sugere – ao menos nas versões tradicionais, como o utilitarismo – que tal indivíduo *deve* realizar o ato que gerará as melhores consequências possíveis. Não há grandes motivos para se pensar que nesse caso a melhor consequência possível não seria salvar as cinco pessoas, implicando-se então que o agente hipotético deva matar uma pessoa. No entanto, o imperativo categórico



afirma que é direito de todos a dignidade de seres racionais e, portanto, todos têm o dever de respeitar a vida de seres racionais. Nesse sentido, o consequencialista kantiano entra em um dilema moral, na medida em que tem de realizar ambas as ações (matar e não matar uma pessoa para salvar outras cinco), mas não as pode realizar sem ferir a moralidade.

Isso leva à única possibilidade, a de que o consequencialismo que Cummiskey defende é alguma forma de consequencialismo *de regras*, derivado provavelmente do utilitarismo de regras. Nesse caso, o utilitarista de regras age segundo regras/normas que geram a maior felicidade geral. Agir corretamente, portanto, é agir segundo ações que gerem as melhores consequências possíveis. Apesar disso, tais ações são sempre a subordinação a regras que levam à maior felicidade geral. Bom, se esse for o caso, então o consequencialismo kantiano pode ser tomado como uma posição séria, embora, na prática, o consequencialismo de regras e a tradicional deontologia kantiana não difiram radicalmente em seus efeitos.

O problema é que o autor afirma claramente que seu consequencialismo kantiano demonstra que qualquer consequencialismo é compatível com o imperativo categórico enquanto lei formal: “E foi argumentado que os argumentos de Kant podem também ser generalizados para estarem em conformidade com todas as formas de consequencialismo” (CUMMISKEY, 1996, p. 50).

Partindo-se agora para uma pequena hipótese prática, exemplificar-se-á, com efeito, que I1 é contraditório em si mesmo. Suponha-se uma estrutura com quatro agentes racionais (Higor, Homero, Eric e Bruno), os quatro seguindo I1. Higor fez uma promessa a Homero, que fez uma promessa a Eric, o qual fez uma promessa a Bruno, o qual, por sua vez, fez uma promessa a Higor. Eric descobre que Higor quebrará sua promessa com Homero e, avaliando as possibilidades que possui, o único modo de impedi-lo é quebrar sua promessa com Bruno. Este, por sua vez, encontra-se em situação muito semelhante, porém sua descoberta se refere à alta probabilidade de Homero quebrar sua promessa com Eric. Nesse sentido, tanto Eric quanto Bruno devem quebrar suas promessas para que as demais promessas não sejam quebradas. Entretanto, Higor e Homero se encontraram na mesma situação e, por tal motivo, tiveram de quebrar suas promessas com Homero e Eric, respectivamente. Assim, o resultado final foi que todos quebraram promessas para que outras promessas não fossem quebradas. O resultado implode a si mesmo, já que I1 era um imperativo categórico consequencialista e, por tal motivo, desejaria o melhor mundo possível; este seria encontrado, no entanto, caso todos seguissem o imperativo de nunca quebrar promessas. Se esse fosse o caso, somente Higor teria quebrado sua promessa com Eric e a cadeia causal terminaria. Observa-se, portanto, que um princípio consequencialista em sua mera forma (I1) poderia gerar um



resultado mais desastroso do que um mero princípio deontológico formal. O objetivo inicial de gerar o melhor resultado possível foi malogrado por esse experimento mental.

O ponto importante é que esse mero contraexemplo comprova que um princípio consequencialista segundo a fórmula da lei universal corrompe sua própria pretensão de gerar o melhor resultado possível. Engendrou-se um consequencialismo anticonsequencialista.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão da interdependência e da inter-relação das formulações do imperativo categórico não será tratada neste artigo, mas, como evidencia Paul Guyer em *The Possibility of the Categorical Imperative*, é bastante provável que as quatro formulações sejam interdependentes. Bom, se for o caso, isso em nada afetará o argumento de Cummiskey, visto que ele *pressupõe* antecipadamente que tais formulações são independentes. Se as tratasse como irrestritamente dependentes, então não utilizaria dois argumentos, mas demonstraria somente um. Com efeito, conforme Richard Dean argumenta em *Cummiskey's Kantian Consequentialism*, Cummiskey de fato parece não dar grande enfoque à formulação da lei universal, mas à formulação da humanidade. Isso, entretanto, não deslegitima o primeiro argumento que Cummiskey fornece em relação à formulação da lei universal.

Especula-se, no entanto, que entre os comentadores a fórmula da lei universal é apontada como sendo problemática ou insuficiente para a apreensão de todo o sistema ético kantiano. O próprio Cummiskey reconhece alguns problemas, apesar de adotar a fórmula como válida. Já Allen Wood parece ser avesso a tal fórmula, por ela estar aquém do esperado. Logo nas primeiras páginas do prefácio de *Kant's Ethical Thought*, ele afirma:

Eu decidi escrever um livro sobre o pensamento ético de Kant quando me dei conta de que a excessiva ênfase na Fórmula da Lei Universal é responsável pela maior parte dos desentendimentos do pensamento ético de Kant que prevalecem entre os defensores, tal como entre os críticos. (WOOD, 1999, p. xiii)

O autor ainda recusa a fórmula devido a sua prematuridade no pensamento ético kantiano: “Na *Fundamentação*, a Fórmula da Lei Universal não é tão bem defendida quanto a Fórmula da Humanidade ou a Fórmula da Autonomia” (WOOD, 1999, p. 97).

Ademais, J. B. Schneewind parece defender a autonomia como principal conceito



da ética kantiana, dando primazia assim para a fórmula da autonomia (SCHNEEWIND, 2009, p. 369-409). Esses autores, no entanto, não articulam suas preferências ao entorno de critérios epistemológicos, tal como pretendi fazer nestas objeções.

Em síntese, as objeções que propus assemelham-se entre si, na medida em que possuem seu sustentáculo em argumentos referentes à teoria do conhecimento kantiana. A primeira objeção, como visto, implica a inação do agente, enquanto a segunda demonstra a emergência da condicionalidade implícita no consequencialismo kantiano. Isso tudo comprova que o consequencialismo é uma impossibilidade no sistema kantiano? Não, mas comprova que ele não possui o status de imperativo categórico. Não pude demonstrar a impossibilidade de princípios consequencialistas em imperativos hipotéticos, e talvez estes sejam seus lugares no sistema ético kantiano. Apesar disso, sabe-se que Kant subordinava os imperativos hipotéticos aos imperativos categóricos e, por tal razão, caso o consequencialismo caiba na teoria normativa de Kant, será somente em subordinação aos imperativos categóricos tal como conhecidos.

A extensa argumentação de Cummiskey que refiz no início pode ter sido exaustiva e repetitiva, mas assim o foi para expurgar qualquer possibilidade de injustiça para com o autor. Uma verdadeira injustiça acadêmica inicia-se, entre outros pontos, com a má interpretação de autores que pretendem ser bastante elucidativos, e Cummiskey certamente está entre eles. Com um texto claro e fluido, o autor possui alta cadência persuasiva. Admito que me deixei levar por seus argumentos inicialmente, mas, após alguma leitura e reflexão, percebi o equívoco interpretativo epistemológico. Melhor afirmando, não se trata de um equívoco, mas de um desvio: em diversos momentos da obra o autor fugiu de temas secundários, como elementos epistemológicos ou metafísicos da obra kantiana. Talvez por esse motivo tenha deixado passar um desentendimento na fórmula da lei universal e em seus pressupostos epistemológicos.

O campo do consequencialismo ainda está aberto pelo fato de que não há um paradigma epistemológico convincente. No entanto, mesmo que houvesse e, além disso, este fosse um paradigma kantiano, há diversas possibilidades interpretativas da ética kantiana, adotando inclusive somente uma essência kantiana, deixando à margem aspectos mais fracos da teoria.

Em futuros trabalhos pode ser estudado o segundo e mais relevante argumento de Cummiskey, tal como outras abordagens consequencialistas. Com efeito, parecem bastante relevantes aspectos epistemológicos na teoria moral kantiana e, nesse sentido, a questão remanescente é a seguinte: qual é o papel epistemológico em outros sistemas éticos? Sabemos que a ética não é uma disciplina isolada em filosofia e, por esse motivo, pode (e talvez deva) relacionar-se a outros campos de investigação.



## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, G. A. Liberdade e moralidade segundo Kant. In: KLEIN, J. T. (Org.) *Comentários às obras de Kant*. Florianópolis: NEFIPO, 2012.

CUMMISKEY, D. *Kantian Consequentialism*. New York, NY: Oxford University Press, 1996.

DEAN, R. Cummiskey's Kantian Consequentialism. *Utilitas*, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 25-40, 2000. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/S0953820800002594>>.

FAGGION, A. L. B. O problema da causalidade à luz do naturalismo de Hume e do criticismo de Kant. In: KLEIN, J. T. (Org.) *Comentários às obras de Kant*. Florianópolis: NEFIPO, 2012.

FURLONG, M. The Trolley Problem and the Ends of Dignity. In: CRESCAT Scientia. *Scientia Crescat Honors College Baylor University Waco, Texas*. [S. l.], v. 13, n. 1, p. 16-32, 2015.

GUYER, P. *Knowledge, Reason and Taste: Kant's response to Hume*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. The Possibility of the Categorical Imperative. *The Philosophical Review*, [S. l.], v. 104, n. 3, p. 353-385, 2011.

HOURDEQUIN, M. *Environmental Ethics: from Theory to Practice*. New York, NY: Bloomsbury Academic, 2015.

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

JAMIESON, D. *Ética e meio ambiente: uma introdução*. Trad. André Luiz de Alvarenga. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2010.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintana, introd. Pedro Galvão. Lisboa: Edições 70, 2011.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. 4 ed. Trad. e notas Fernando Costas Mattos. Petrópolis: Vozes, 2018.

KLEIN, J. T. Análise dos fundamentos da distinção kantiana entre noumenon e fenômeno. *Argumentos – revista de filosofia*, Fortaleza, v. 2, n. 3, p. 25-35, 2010.

MILL, J. S. *Utilitarismo*. Trad. Pedro Galvão. Lisboa: Porto Editora, 2005.



MORGAN, S. *Can There Be a Kantian Consequentialism?* *Ratio*, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 19-40, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2008.00416.x>>.

SCHNEEWIND, J. B. Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant. *In*: GUYER, P. (Org.) *Kant*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

WOOD, A. W. *Kant's Ethical Thought*. New York, NY: Cambridge University Press, 1999.



**AGRADECIMENTOS**

Agradeço à minha mãe, Neusa, e ao meu pai, Marcelo, por me mostrarem o valor da educação e por todo o suporte dado.

Agradeço ao restante de minha família por todo o carinho e amor dado e, em especial, à minha irmã Maitte Peixer.

Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina e, em especial, ao professor Joel Klein, o qual me guiou inicialmente no estudo de Kant; ao professor Darlei Dall’Agnol, o qual apresentou uma possibilidade do consequencialismo kantiano na disciplina de Ética II; e à professora Milene Consenso Tonetto, minha orientadora, que sempre forneceu auxílio.

Agradeço aos mais diversos amigos por todo o companheirismo prestado.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30100>

Artigo recebido em: 21/03/2020

Artigo aprovado em: 15/07/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## A LOUCURA NO PERCURSO DA DÚVIDA CARTESIANA E A OBJEÇÃO FOUCAULTIANA

### MADNESS ON THE ROUTE OF CARTESIAN DOUBT AND THE FOUCAULTIAN OBJECTION

Kellen Raquel Ramiro Xavier Araújo<sup>1</sup>

([kellenaraujoraquell@gmail.com](mailto:kellenaraujoraquell@gmail.com))

#### RESUMO

No presente trabalho trataremos da questão referente à menção aos loucos feita por Descartes na Primeira Meditação, a partir da reconstrução da *dúvida natural* até o ponto em que o *argumento dos sonhos* é exibido. Tal reconstrução servirá de apoio a nosso intuito principal, que é rever a noção de exclusão que Foucault, no livro *História da loucura*, atribui à relação entre o argumento da loucura e o do sonho, e sua objeção à não utilização da loucura, por Descartes, como uma das razões para duvidar. Propomos a hipótese de que Descartes não dá seguimento à experiência da loucura e passa desta à do sonho em função da maior abrangência que a possibilidade constante de se estar sonhando concede no momento da dúvida dos sentidos. Por fim, delinearemos nossa conclusão de que a relação entre o argumento da loucura e o do sonho não é de exclusão, mas de continuidade.

**Palavras-chave:** Descartes. Foucault. Loucura.

#### ABSTRACT

In this paper, we will deal with the question of the mention of the madmen made by Descartes in the First Meditation, from the reconstruction of the *natural doubt* to the point where the *dream argument* is displayed. This reconstruction will support our main purpose, which is to review the notion of exclusion that Foucault, in the book *History of Madness*, attributes to the relationship between the madness argument and the dream argument, and his objection to Descartes' non-use of madness as one of the reasons for doubting. We propose the hypothesis that Descartes does not proceed to the experience of madness and passes from it to the experience of the dream due to the greater scope that the constant possibility of dreaming grants at the moment of the doubt of the senses. Finally, we will outline our conclusion demonstrating that the relationship between the madness argument and the dream argument is not one of exclusion, but of continuity.

**Keywords:** Descartes. Foucault. Madness.

<sup>1</sup> Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2808634765781935>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2551-6719>.



## 1 INTRODUÇÃO

Na Primeira Meditação, Descartes apresenta sua dúvida quanto aos sentidos. Essa dúvida não é arbitrária; é posta a partir de justificativas e demonstrações, e não por mero querer. Aqui, consideraremos que Descartes tem como pressuposto à utilização da dúvida como método: (I) a possibilidade de conhecer; e (II) a independência do saber científico em relação aos sentidos, tomando como base a posição de que

Todas as etapas da *dúvida natural* estão relacionadas com a recusa do fundamento sensível do conhecimento, isto é, a não-aceitação de que a percepção sensível possa garantir, mesmo em parte, o conhecimento. (LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 35)

153 Teremos em vista ainda que Descartes faz uso de um método que define os procedimentos de utilização da dúvida. Anteriormente à dúvida, é preciso que haja princípios que a regulem, para que ela não seja tomada de maneira arbitrária. Como afirma Leopoldo e Silva: “Quando a dúvida começa a ser exercida, o espírito já tem de estar de posse do método que permitirá substituir as opiniões rejeitadas por verdades sobre as quais não parem dúvidas” (LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 29). Esse método utilizado por Descartes é descrito no *Discurso do método* (1637) como sendo constituído por quatro regras: clareza e distinção, análise, ordem e enumeração. A exigência de clareza determinará que “basta que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar, para que rejeite todas” (DESCARTES, 2004, p. 17). Essa exigência faz com que o meditador renuncie à formulação de juízos à medida que estes não se apresentem de forma clara e distinta. A análise estipula a decomposição de ideias complexas e múltiplas em noções simples e universais, o que pressuporá certa ordenação de tais ideias. Deve-se esclarecer que,

Para concluir a ciência, é preciso analisar todas as coisas que se relacionam com o nosso objetivo, cada uma delas, por um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, abarcando-as numa enumeração suficiente e ordenada. (DESCARTES, 2012, p. 57)

Trataremos da dúvida dos sentidos denominada *dúvida natural* como sendo constituída por dois períodos: o primeiro período versa sobre a dúvida quanto aos atributos dos objetos percebidos através da sensação, e o segundo período se refere ao existir desses objetos.

Descartes esclarece o uso da dúvida na sinopse da Primeira Meditação:

***A LOUCURA NO PERCUSO DA DÚVIDA CARTESIANA E A OBJEÇÃO***

***FOUCAULTIANA***



E mesmo que a utilidade de uma dúvida tamanha não apareça de imediato, é ela, no entanto, muito grande por deixar-nos livres de todos os preconceitos, por aplainar um caminho em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos e por fazer, enfim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras. (DESCARTES, 2004, p. 13)

Desse modo, Descartes deixa claro que o primeiro ponto de análise da Primeira Meditação são os sentidos. Essa análise dos sentidos certamente integra uma crítica à categoria de um modelo epistêmico que apoia seus fundamentos nos sentidos, o que pode ser confirmado pela passagem na qual Descartes afirma ser preciso reconstruir os fundamentos de seu conhecimento:

Era preciso, portanto, que uma vez na vida fossem postas abaixo todas as opiniões em que até agora confiara, começando dos primeiros fundamentos, se desejasse em algum momento estabelecer algo de firme e permanente nas ciências. (DESCARTES, 2004, p. 14)

Mais à frente, Descartes acrescenta que essas “opiniões em que até agora confiara” teriam sido recebidas “dos sentidos ou pelos sentidos” (DESCARTES, 2004, p. 18), opiniões constituídas desde a infância.

A posição adotada por Descartes de colocar “abaixo todas as opiniões em que até agora confiara” para introduzir um fundamento seguro para as ciências, considerando que estaria em um momento conveniente, constitui uma atitude interpretativa que não confunde as origens do conhecimento com as verdades deste. Para Descartes, ao invés de se apoiar nas causas que produzem o conhecimento, seria preciso buscar razões para sua constituição segura; seria preciso buscar razões que justificam esse conhecimento. Descartes não considera necessário demonstrar que todas as opiniões em que até agora confiara são falsas, mas considera suficiente evidenciar que são dubitáveis.

Destacados os pontos principais, neste texto trataremos da menção aos loucos presente nas *Meditações metafísicas*. Consideraremos ser fundamental a interpretação do lugar que o argumento da loucura ocupa e sua relação com os argumentos que o precedem e sucedem para que se entenda o motivo do não aprofundamento do meditador na experiência da loucura.

## 2 A DÚVIDA NATURAL E OS ARGUMENTOS PARA A ANÁLISE DOS SENTIDOS

*Kellen Raquel Ramiro Xavier Araújo*



Através da análise dos sentidos, entendemos que Descartes se refere ao modelo epistemológico aristotélico. Tal modelo defende que o conhecimento depende dos sentidos, isto é, o conhecimento é resultado da abstração produzida pela mente sobre um objeto sensível, que é resultado da percepção sensível. Assim, a opção de Descartes de colocar os sentidos sob exame na Primeira Meditação certamente não foi feita ao acaso. Como Graukroguer apresenta, Descartes acreditava que os princípios metafísicos deveriam ser tomados apenas como preparação para uma posterior dedicação e compreensão da filosofia natural. Graukroguer afirma que

As Meditações se utilizam de uma epistemologia orientada pelo ceticismo para sistematicamente desconstruir o mundo – o mundo do senso comum e o mundo da filosofia da natureza de Aristóteles – de modo a tornar explícitas suas suposições e sua deficiência. (GAUKROGUER, 2011, p. 29)

155

Assim, o ceticismo adotado por Descartes, que usa a dúvida como metodologia, seria um meio de fazer com que o leitor se desvinculasse de um conhecimento advindo dos sentidos e se livrasse de todos os preconceitos; por consequência, que se desvinculasse do modelo cognitivo proposto por Aristóteles. Portanto, a Primeira Meditação é negativa e realiza um movimento destrutivo: com o processo da dúvida, Descartes se preocupa em desconstruir as bases de suas crenças para que, enfim, se encontre preparado para compor um saber mais seguro. Essa desconstrução não descartará o conhecimento sensível; apenas demonstrará que a percepção não se presta a ocupar um lugar de fundamento nas ciências como em Aristóteles. Uma vez que os sentidos já o enganaram, seria prudente não depositar confiança total neles; por isso, Descartes não os aceita como fundamento do conhecimento. Para o autor, os fundamentos devem ser o que há de mais certo, não podendo haver na base do conhecimento coisas mais certas que seu fundamento – uma vez que, se o fundamento do conhecimento for frágil, tudo o que se apoie nele será comprometido.

Essa dúvida, que se volta em um primeiro momento ao que é obtido pelos sentidos, como forma de revisitar os fundamentos do conhecimento, é guiada por um método, sem o qual não há possibilidade de engendrar um conhecimento sólido. Como afirma Descartes: “No entanto, é preferível nunca pensar em procurar a verdade de alguma coisa em vez de fazê-lo sem método” (DESCARTES, 2012, p. 46).

Um dos fatores essenciais que compõe esse método e, portanto, organiza o modo pelo qual a dúvida ocorrerá é a ordem. A ordem, para Descartes, torna viável



a determinação da certeza do que está ou não incluso no âmbito do conhecimento. A ordenação do que será posto em dúvida é um dos fatores que posteriormente garantirá a solidez do conhecimento. Nesse momento, em que a dúvida se volta à percepção, a ordenação do que será posto em suspenso para que se prove a fragilidade do conhecimento sensível determinará uma redução progressiva da certeza sobre o conhecimento sensível. Descartes ressalta a importância da ordenação no seguinte trecho do *Discurso do método*:

[...] conduzir por uma ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. (DESCARTES, 2000, p. 84)

Seguindo esse preceito de ordenação, o primeiro período da dúvida versa sobre a qualidade das coisas. A título de elucidação, tomemos o seguinte exemplo: posso ver um caminhão que se encontra distante e pensar que ele é pequeno; no entanto, quando o caminhão se aproxima de mim, vejo que me enganei e que o caminhão na verdade é grande. Dessa maneira, fica claro que existem discrepâncias entre as percepções que possuo sobre as qualidades das coisas e meu contato com objetos singulares.

156

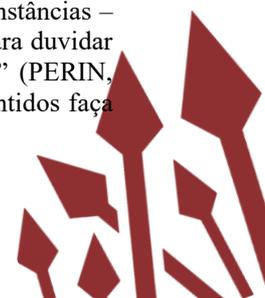
Logo após o primeiro argumento, que desconfia dos sentidos e os retira da base do conhecimento, Descartes pretende demonstrar que, apesar do que foi exposto, a confiança nos sentidos seria admissível em alguma medida<sup>2</sup>:

Mas, talvez, apesar de os sentidos nos enganarem às vezes acerca de coisas miúdas e muito afastadas, muitas outras coisas haja, contudo, sobre as quais não se pode de modo algum duvidar, não obstante hauridas dos sentidos. Por exemplo, que agora estou aqui, sentado junto ao fogo, vestindo esta roupa de inverno, tendo este papel às mãos e coisas semelhantes. (DESCARTES, 2004, p. 17)

Ou seja, ainda que os sentidos não proporcionem um conhecimento seguro, não são capazes de nos enganar quanto à existência dos objetos sensíveis em uma realidade extramental. Descartes demonstra como seria possível conservar algum grau de confiança nos sentidos, mesmo que eles não sejam inteiramente confiáveis: os sentidos seriam confiáveis quanto à existência no momento presente das coisas e acontecimentos singulares. Isso porque,

---

<sup>2</sup> Descartes “[...] reconhece ao mesmo tempo que o fato de os sentidos o enganarem em algumas circunstâncias – por exemplo, quando um objeto é muito pequeno ou está muito distante – não constitui uma razão para duvidar da verdade de qualquer crença formada com base nos sentidos em circunstâncias mais favoráveis” (PERIN, 2011, p. 66). Aqui se evidencia que, apesar da não admissão de que o conhecimento advindo dos sentidos faça parte dos fundamentos da ciência, os sentidos não são rejeitados.



mesmo que nossa apreensão do objeto sensível seja errônea, não podemos duvidar da existência desse objeto no instante em que é percebido. A percepção do sensível presume um sujeito que cumpra a função de perceber e um objeto a ser percebido pelo sujeito. Nas palavras de Forlin:

[...] quando eu falo que os sentidos me enganam, como, por exemplo, a visão, eu estou pressupondo não apenas que eu tenha uma vista, mas, igualmente, que haja um objeto que a afeta, reproduzindo nela sua imagem, ou seja, estou pressupondo que haja objetos exteriores. (FORLIN, 2004, p. 45-46)

A partir dessa consideração sobre a existência dos objetos sensíveis, a primeira razão para duvidar encontra seu término, e se estabelece o segundo período da dúvida sobre o sensível.

Na continuidade do argumento, coloca-se sob suspeita mesmo essa crença evidente de que meus sentidos percebem corpos que habitam um ponto no mundo. Afinal, seria possível que eu erroneamente possuísse certeza sobre o existir de um objeto e depois constatasse que me enganei? A dúvida sobre a existência de um objeto aparece primeiramente apoiada no *argumento da loucura*:

Em verdade, qual a razão para que possa negar essas próprias mãos e todo esse meu corpo? A não ser talvez que me compare a não sei quais insanos, cujo cérebro foi a tal ponto afetado pelo negro vapor da bÍlis que constantemente asseveram ou que são reis, sendo paupérrimos, ou que se vestem de púrpura, estando nus, ou que têm a cabeça feita de barro ou que são inteiramente cabaças ou confeccionados de vidro. (DESCARTES, 2004, p. 19)

Nesse ponto, deparamo-nos com o tópico que buscaremos elucidar: a referência aos loucos. Estes são qualificados por Descartes como sujeitos que teriam sua cognição, bem como certas competências, afetada pelo negro vapor da bÍlis. A discussão acerca da loucura tomada em relação ao conhecimento se faz presente na filosofia desde a Grécia Antiga. No diálogo *Teeteto*, de Platão, Sócrates faz uso do exemplo dos que são loucos a fim de objetar ao argumento de Protágoras de que o conhecer e a sensação seriam equivalentes. No diálogo, bem como em Descartes, o delírio e o sonho são tomados como indicadores de que o sensível pode incorrer em falsidade, não podendo o que parte do sensível, portanto, ser considerado conhecimento. Essa discussão ocorre no seguinte trecho da obra de Platão:



- [...] Ainda não falamos dos sonhos, das doenças em geral e, particularmente, da loucura nem das alterações da vista, as do ouvido e das demais sensações. Como bem sabes, a opinião unânime é que todos esses casos concorrem para refutar a doutrina exposta agora mesmo (a saber: que conhecimento e sensação coincidem), visto se revelarem de todo o ponto falsas em tais casos nossas sensações...
- [...] Para dizer a verdade, não poderei contestar que os loucos e os sonhadores não formam, de fato, opiniões falsas, como no caso de se imaginarem deuses os primeiros, ou de pensarem os outros, durante o sonho, que têm asas e que podem voar.
- E não te ocorre, também, outra objeção no que respeita ao sono e à vigília?
- Qual?
- [...] sobre o argumento decisivo que poderias apresentar a quem perguntasse de improviso se neste momento não estamos dormindo e se não é sonho tudo o que pensamos, ou se estamos realmente acordados e entretidos a conversar?
- Em verdade, Sócrates, sinto-me indeciso na escolha do argumento, pois em ambos os estados tudo se passa exatamente do mesmo modo. Nada impede de admitir que o que acabamos de conversar tivesse sido dito em sonhos; e quando imaginamos em sonhos contar que sonhamos, é admirável a semelhança com o que se passa no estado de vigília. (*Tht.* 158a-c)

158

Para analisar a não aceitação de Descartes da loucura como razão para duvidar, recapitulemos o pressuposto apontado no início deste texto de que a Primeira Meditação tem como intenção principal a elucidação do fato de que o conhecimento que parte do sensível não pode tomar o lugar de fundamento das ciências. Levando isso em conta, bem como o princípio de ordenação que rege o movimento da dúvida – princípio esse que determina que a desconstrução da aparente segurança do conhecimento sensível ocorra gradativamente –, poderíamos levantar a hipótese de que o não aprofundamento da experiência da loucura ao meditador talvez se deva ao fato de que a loucura se restrinja a ocorrências particulares, em que o processo de perceber não pode ser tomado como padrão. A loucura não alcança ocorrências tão vastas quanto as necessárias para que se prove que o lugar do conhecimento empírico não seja o de base para o conhecimento científico. No caso dos insanos, as percepções sensíveis se mostrariam não confiáveis; mas o caso dos que não são loucos ainda não foi alcançado pelo apontamento da loucura como uma das possibilidades em que o conhecimento sensível se manifesta problemático. Não seria possível, pois, que todos os homens pudessem ser loucos.

A loucura conseguiria apontar casos em que a percepção não condiz com algo externo, isto é, apontaria percepções que não foram causadas por um objeto externo que me afeta no momento presente. Entretanto, a loucura diz respeito a erros eventuais



dessa percepção. É preciso ainda que se chegue ao ponto em que se demonstre “que tudo o que se relaciona com o conhecimento sensível é falso, estendendo e radicalizando a dúvida até os elementos da sensação” (LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 35).

Por isso, em sequência ao argumento da loucura, Descartes dá início à argumentação quanto ao segundo ponto, indicado no *Teeteto* como um dos casos para contestar o conhecimento sensível: a confusão entre sonho e vigília. Desse modo, o *argumento do sonho* é exposto como meio de enfrentar as especificidades que o argumento anterior apresentou. A hipótese que exprime condições legítimas para o exame de uma percepção ideal e garantida sobre a existência de algum objeto na realidade seria a seguinte: “Como se eu não fosse um homem, acostumado a dormir à noite e sentir nos sonhos todas essas mesmas coisas, e até menos verossímeis, que eles em sua vigília!” (DESCARTES, 2004, p. 19). Nesse momento, a opção de Descartes pelo argumento do sonho se daria em função de seu campo de atuação, que englobaria todos os homens, já que, segundo Descartes, é certo que todos os homens sonham.

Partindo do *argumento do sonho*, Descartes poderia duvidar da segurança sobre a percepção da existência dos objetos: quando sonhamos, podemos perceber as coisas com tamanha verossimilhança, ao modo que se apresentam a nós quando estamos em estado de vigília, que não seríamos capazes de distinguir sonho de realidade. Portanto, como afirma Leopoldo e Silva,

Esse argumento me permite colocar em dúvida não apenas as representações pouco nítidas, longínquas, ou lembradas, mas também aquilo que me aparece mais claramente como fazendo parte de minha vida presente e atual, pois no sonho tais representações não correspondem à realidade. (LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 36)

Se possuo a sensação na presença (durante a vigília) e na ausência do objeto (durante o sonho), a sensação não deve ser considerada critério seguro para ajuizar a presença do objeto, sua presença em ato. Dessa maneira, o sujeito inerente da propriedade sensível não é o objeto externo, mas o sujeito afetado, sendo que o objeto nos desperta a sensação, mas não a produz. O efeito da sensação não pode ser atribuído ao objeto externo, pois ele pode ocorrer sem o estímulo externo; por isso, a sensação não serve como evidência de dados presentes na realidade. Assim, não podemos decidir seguramente se é o caso que estejamos dormindo ou que estejamos acordados. Uma vez mais, a dúvida quanto aos sentidos persiste.



Retornando à consideração da passagem sobre a loucura, e agora comparando-a ao argumento dos sonhos, podemos compreender que a relação entre esses argumentos é de certa ordem e análise da completude dos casos que permitem a renúncia à percepção sensível enquanto base do saber científico. Faremos isso levando em conta o método que perpassa a dúvida cartesiana, que enuncia que,

Para concluir a ciência, é preciso analisar todas as coisas que se relacionam com o nosso objetivo, cada uma delas, por um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, abarcando-as numa enumeração suficiente e ordenada. (DESCARTES, 2000, p. 57)

160 Nessa perspectiva, consideramos que o caso do sonho exploraria as situações não alcançadas pela loucura quanto aos sujeitos responsáveis pela organização do conhecimento e a percepção dos mesmos. Ainda, o argumento do sonho pode ter sido melhor explorado em função de seu agravamento quanto à clareza e à distinção, uma vez que a possibilidade de estar sonhando é mais abrangente do que a de estar louco. O sonho se confunde ainda mais com a realidade; mais percepções seriam passíveis de confusão no sonho do que na loucura. Seria também aí que uma exposição do erro dos sentidos a partir da confusão sonho/vigília se mostraria mais extensiva quanto ao que se busca provar neste momento.

Essa leitura de que há mais confusão entre o perceber e a realidade no sonho do que na loucura é feita por Derrida, o qual indica que

É no caso do sono, e não no da extravagância, que a totalidade absoluta das ideias e origem sensível se torna suspeita [...]. A hipótese da extravagância não era, portanto, um bom exemplo, um exemplo revelador [...]. (DERRIDA, 2001, p. 43)

Nesse caso, considerada a questão da incerteza sobre o que advém das percepções, o sonho seria a situação que possibilita o maior distanciamento da verdade que o conhecimento busca. O *argumento dos sonhos* elucida de forma mais abrangente e radical motivos para a recusa do conhecimento sensível ao distanciar percepções da verdade, que só pode ser alcançada pela análise do real. Segundo Derrida, “o que é preciso aqui reter é que, desse ponto de vista, aquele que dorme ou que sonha é mais louco do que o louco. Ou, ao menos, aquele que sonha, aos olhos do problema do conhecimento que interessa aqui a Descartes, está mais distante da percepção verdadeira do que o louco” (DERRIDA, 2002, p. 79). Ainda que a loucura produza uma simulação da realidade, afastando-se do verdadeiro na



produção dessa simulação, alguma ideia distinta é preservada e passível de reconhecimento; já no sonho, a diferenciação para com o real é menos nítida em função de sua relação com o que se passa na vigília.

Retomaremos essas considerações sobre o encadeamento que ocorre entre o argumento da loucura e o do sonho mais à frente. Neste momento, voltemos a considerar a possibilidade da presença da sensação mesmo na ausência de um objeto que a desperte de fato.

Ainda que a experiência pelos sentidos seja criada por minha imaginação, sendo possível que eu sinta algo mesmo que essa sensação não tenha sido provocada no momento presente por algo externo a mim, como acontece nos sonhos, é preciso considerar que as produções da imaginação partem a princípio de elementos puros e universais. O mesmo ocorreria com uma pintura, a qual, ainda que improvável, sempre é produzida por cores reais, pois, para representar algo em minha imaginação, será necessária a matéria-prima para essa representação, como as cores são a matéria-prima para a pintura. Do mesmo modo que a pintura, a imaginação não cria nada, mas recombina os elementos objetivos; assim, os elementos constituintes da representação partem de uma existência verdadeira, mesmo que ingressem em representações inverídicas, considerando-se que toda representação depende de propriedades objetivas nas coisas que são condições não sensíveis. Nesse ponto, Descartes compartilha da mesma posição de Galileu sobre as propriedades objetivas nas coisas. De acordo com Mariconda, Galileu formula uma distinção entre

[...] qualidades primárias – forma, figura, número, movimento e contato – e qualidades secundárias – cor, odor, sabor. Estas últimas qualidades, segundo Galileu, não residem no corpo observado, mas no observador; como só possuem uma existência assegurada pela subjetividade perceptiva, são apenas “nomes” para sentimentos ou afecções sentidas pelo sujeito da percepção. Por outro lado, as qualidades primárias não podem ser eliminadas, pois participam necessariamente do conceito de corpo físico, existem nele como elemento racional passível de tratamento matemático (MARICONDA, 2006, p. 282)

Ao adotar tal posição, mais uma vez Descartes rompe com a tradição aristotélica, que considera a imaginação de modo que a representação seria constituída através da afetação direta do sujeito pelas coisas no mundo. A imaginação seria, para Aristóteles, algo como um espelho no mundo, e as coisas apareceriam para nós exatamente como são na realidade. Já no segundo o trecho apresentado acima, é o sujeito que preside a relação com o objeto, sendo que a representação se constituiria pela junção das



propriedades que existem no objeto e pela *subjetividade perceptiva*. Desse modo, a percepção é tomada enquanto subjetiva, e não objetiva. Se considerarmos que nossa relação com o mundo é mediada por representações, como é possível diferenciar, de dentro da representação, o que é representação e o que não é? A solução desse círculo vicioso depende de um critério de verdade independente de qualquer referência extramental. Nesse caso, as matemáticas são as condições não sensíveis de construção do espaço sensível.

Para Descartes, ainda que a experiência sensível possa ser algo criado pela imaginação, os elementos puros – objetos da Geometria e da Aritmética, por se empregarem a “coisas muito simples e muito gerais, pouco se preocupando com que estejam ou não na natureza das coisas” (DESCARTES, 2004, p. 21) – é que atuam como matéria-prima à representação. Por isso, a existência de tais elementos é tida como verdadeira, o que finaliza o percurso da dúvida natural.

### 3 A OBJEÇÃO FOUCAULTIANA AO “DESCARTE” DA HIPÓTESE DA LOUCURA

162

Como vimos, é a partir da oscilação entre razões para duvidar e razões para não duvidar que surge o elemento que posteriormente seria criticado por Foucault, a saber, a negação da loucura como uma das razões para duvidar. Afinal, se mesmo delirante um indivíduo não poderia errar sobre os elementos puros, não poderia ser a loucura utilizada como componente da dúvida sobre o que é real, uma vez que devaneio e sonho são capazes de produzir uma realidade outra? Se, como afirmamos no início deste texto, o processo dubitativo não é arbitrário, por que Descartes menciona a loucura, mas opta pelo argumento do sonho para duvidar da existência dos objetos? Tratemos da objeção levantada por Foucault à Primeira Meditação.

Leopoldo e Silva faz a seguinte afirmação sobre como Descartes trata as certezas adquiridas ao longo da vida do meditador:

O que resta após a dúvida cartesiana não é somente a desconfiança em relação às verdades adquiridas; é o vazio que se segue à destruição sistemática de todas as certezas por via da recusa dos procedimentos pelos quais essas certezas foram adquiridas. (LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 41)



Todavia, Foucault objeta que uma certeza não foi recusada por Descartes: que sua capacidade de intuir e inferir era segura. O *cogito* cartesiano, tomado como fundamento do saber por se mostrar absolutamente certo, pressupõe plena confiança na razão. O eu do *cogito* é um eu racional, porque a razão foi conservada de toda e qualquer dúvida.

No livro *História da loucura*, Foucault tece uma crítica ao discurso, constituído ao longo da história por meio de teorias e instituições, que separa razão e loucura, discurso esse que produz uma ruptura entre loucura e verdade e passa a lidar com a loucura apenas como objeto de análise. Foucault argumenta que a loucura é marcada enquanto impossibilidade de constituição da verdade no decorrer da tradição do ocidente. Conforme Revel:

[...] trata-se, com efeito, de analisar a maneira pela qual, no século XVII, a cultura clássica rompeu com a representação medieval de uma loucura, ao mesmo tempo, circulante (a figura da “nau dos loucos”) e considerada como o lugar imaginário da passagem (do mundo ao trás-mundo, da vida à morte, do tangível ao segredo etc.). Ao contrário, a idade clássica define a loucura a partir de uma separação vertical entre a razão e a desrazão: ela a constitui, portanto, não mais como aquela zona indeterminada que daria acesso às forças do desconhecido (a loucura como um para além do saber, isto é, ao mesmo tempo, como ameaça e como fascinação), mas como o Outro da razão segundo o discurso da própria razão. (REVEL, 2005, p. 62)

163

A desqualificação da loucura, portanto, é feita a partir da estruturação de uma oposição entre os registros da desrazão e da razão, que se constrói de diversos modos ao longo da história ocidental. Essa oposição, segundo Foucault, não se fazia presente até a idade clássica, sendo que no período medieval a loucura seria o que revelaria verdades não alcançadas pela razão. A loucura, nessa estruturação que teria se iniciado na modernidade ocidental, constitui-se no âmbito da desrazão, ficando enfim a loucura afastada da razão. Esse afastamento é que produziria a desqualificação da loucura em função da aclamação da razão enquanto instituidora da verdade. Contraposta à razão e, conseqüentemente, sob os termos instituídos desde a modernidade, também à verdade, a loucura passaria a ser silenciada, sendo entendida como a ausência de razão, como o outro da razão.

No meio do caminho da exposição da arqueologia sobre a loucura no Ocidente, em uma breve passagem Foucault se refere à Primeira Meditação de Descartes. Foucault busca demonstrar que Descartes, no momento em que não toma a loucura como uma das razões para duvidar, afasta a loucura do campo do conhecimento e, de modo conseqüente, contribui para a rejeição do louco:



Descartes não evita o perigo da loucura do mesmo modo como contorna a eventualidade do sonho ou do erro. [...] Na economia da dúvida, há um desequilíbrio fundamental entre a loucura, de um lado, e o sonho e o erro, de outro. A situação deles é diferente com relação à verdade e àquele que a procura; sonhos ou ilusões são superados na própria estrutura da verdade, mas a loucura é excluída pelo sujeito que duvida. Como em breve será excluído o fato de que ele não pensa, que ele não existe. (FOUCAULT, 1978, p. 52)

Nessa perspectiva, a loucura é tratada de modo divergente quanto à possibilidade de engano pelos sentidos em relação ao sonho. O sonho e a loucura são razões apresentadas ao longo da dúvida natural para possivelmente suspender o juízo, mas, como afirmado por Descartes, tanto os sonhos quanto o “erro dos sentidos” têm algo de certo, a saber: “que estava aqui, vestindo esta roupa, sentado junto ao fogo [...]” (DESCARTES, p. 19). E, segundo Foucault, diferentemente dos sonhos, a loucura não chega a ser explorada, e é descartada no mesmo instante em que é mencionada. Desse modo, para Foucault, o motivo de Descartes oferecer duas hipóteses válidas e considerar apenas uma seria o de se abster de apresentar uma solução que dê conta da hipótese de o meditador estar louco:

164

Não é a permanência de uma verdade que garante o pensamento contra a loucura, assim como ela lhe permitiria desligar-se de um erro ou emergir de um sonho; é uma impossibilidade de ser louco, essencial não ao objeto do pensamento, mas ao sujeito que pensa. É possível supor que se está sonhando e identificar-se com o sujeito sonhador a fim de encontrar uma “razão qualquer para duvidar”: a verdade aparece ainda, como condição de possibilidade do sonho. Em compensação, não se pode supor, mesmo através do pensamento, que se é louco, pois a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento: “Eu não seria menos extravagante...” [...] Ora, Descartes adquiriu agora essa certeza, e agarra-se firmemente a ela: a loucura não pode mais dizer-lhe respeito. Seria extravagante acreditar que se é extravagante; como experiência do pensamento, a loucura implica a si própria e, portanto, exclui-se do projeto. Com isso, o perigo da loucura desapareceu no próprio exercício da Razão. Esta se vê entrincheirada na plena posse de si mesma, onde só pode encontrar como armadilhas o erro, e como perigos, as ilusões. A dúvida de Descartes desfaz os encantos dos sentidos, atravessa as paisagens do sonho, sempre guiada pela luz das coisas verdadeiras; mas ele bane a loucura em nome daquele que duvida, e que não pode desatinar mais do que não pode pensar ou ser. (FOUCAULT, 1978, p. 53-54)

Já afirmamos, no primeiro momento deste texto, que Descartes toma a capacidade de conhecer como pressuposto do processo dubitativo. Partindo disso, Foucault esclarece o motivo de Descartes ter preferido o argumento do sonho ao argumento da loucura, já que a verdade aparece ainda como condição de possibilidade do sonho. Por isso,



Descartes não teria feito uso da loucura em sua *estrutura da verdade*. Se Descartes tivesse colocado a loucura entre as razões para duvidar, jamais teria vencido o ceticismo e invalidaria desse modo a possibilidade de conhecer algo. Descartes, segundo Foucault, só vence o ceticismo porque não encara todos os obstáculos possíveis; a loucura nos colocaria uma dúvida absoluta, porque ela duvida da própria razão. Entretanto, antes de alcançar uma dúvida absoluta, Descartes possui a certeza de que não seria louco: “Mas, eles são dementes e não pareceria menos demente do que eles, se buscasse neles algo como exemplo para mim” (DESCARTES, 2004, p. 19). Desse modo, a experiência da loucura é rejeitada ao meditador.

Se considerarmos o que é exposto por Foucault em *História da loucura*, Descartes opta pelo argumento do sonho e exclui a loucura das razões para duvidar porque quem duvida por meio de razões certamente não duvida da própria faculdade racional. Para sustentar o *cogito*, o meditador exclui a experiência da loucura enquanto possibilidade, colocando-a na repartição da desrazão.

Essa interpretação foucaultiana sobre a passagem em relação à loucura foi contestada por Derrida, contestação tal que suscitou um debate extenso entre os dois filósofos. Diversos pontos foram levantados por ambos para defender suas interpretações acerca desse trecho das *Meditações*, e o segundo episódio dessa discussão ocorreu em uma conferência articulada por Derrida no Collège Philosophique, que posteriormente compôs o livro *A escritura e a diferença* (1971).

Antes de tratarmos de alguns dos argumentos tecidos por esses filósofos, torna-se necessário elucidar que não faremos uma descrição pormenorizada desse debate, mas nos concentraremos na recuperação de alguns dos pontos específicos que poderão nos servir de esclarecimento às hipóteses que expomos outrora.

Na objeção esboçada sobre a passagem de *História da loucura* que trata das *Meditações*, Derrida sustenta que Descartes não exclui a loucura, como Foucault aponta. Isso porque o *argumento do sonho* seria uma hipótese que leva a anterior, a hipótese da loucura, a seu extremo. Em vez de anular a possibilidade de estar louco, o que ocorre é sua radicalização pelo alcance do desacerto e do engano que o sonho permite conceber. Derrida afirma que a loucura “não cobre a totalidade do campo da percepção sensível. O louco não se engana sempre e em tudo; ele não se engana tanto, ele não é jamais tão louco” (DERRIDA, 2002, p. 79). Ainda que a loucura produza o engano sobre o real, algo do real permanece no entendimento do louco. Nos termos de Descartes, algumas ideias distintas resistem à loucura e podem ser por ela identificadas; por sua vez, a confusão entre sonho e



vigília não permite a diferenciação entre o que é e o que não é uma ideia distinta. Aquele que sonha pode se enganar ao achar que tudo o que concebe no momento em que sonha é algo real, o que torna todas as ideias que têm origem na sensação suspeitas quando está acordado.

Em sua resposta à contestação feita por Derrida, Foucault insiste em que o não acolhimento da loucura como razão para duvidar traça uma fronteira entre razão e loucura. Enquanto sujeito racional, seria possível que o meditador estivesse sonhando, mas não que estivesse louco. Para Foucault:

O sonho tem o duplo poder de produzir experiências sensoriais (tal como a loucura e mais do que ela), e de acontecer-me como de costume (o que não é o caso da loucura). [...] mas o fato de que ele possa acontecer-me permite-lhe inserir-se no próprio movimento da meditação, tornar-se uma prova plena, efetiva, enquanto a loucura é uma experiência imediatamente impossível. (FOUCAULT, 2001, p. 78)

166

Foucault reconhece, portanto, que o sonho provoca uma possibilidade de confusão ainda maior do que a loucura por “produzir mais experiências sensoriais” do que ela. Mas ele ainda levanta que o principal motivo para que o meditador não tenha prosseguido com a hipótese de estar louco é que a experiência da loucura sequer seria uma possibilidade realizável no momento em que se opera a dúvida, pois a dúvida necessita da razão, e a razão se anularia na presença da loucura. Como já fora mencionado por Foucault ainda na *História da loucura*, em um trecho que citamos previamente, para Descartes a verdade se faz presente no sonho, mas não na loucura. Considerar a loucura implicaria a própria loucura, que, por sua vez, implicaria a impossibilidade de pensamento. O eu que medita “[...] se desqualifica e não poderia mais meditar se resolvesse simular, fazer-se de louco, mas que não perde nada de sua qualificação ao resolver simular dormir” (FOUCAULT, 2001, p. 84). Perdura, nesse sentido, o seguinte questionamento: se a loucura fosse considerada como uma das razões para duvidar, sendo experienciada pelo meditador, algum *resíduo de verdade* resistiria frente a essa experiência?

Para lidar com essa crítica feita por Foucault, recordemos que, anteriormente ao percurso da dúvida trilhado pelo meditador, há um método que embasaria toda a trilha. Tal método é delineado por Descartes no texto *Discurso do método* (1637), e é nele que Descartes faz a seguinte consideração: “pois a razão não nos sugere que tudo quanto vemos ou imaginamos seja verdadeiro, mas nos sugere realmente que todas as nossas ideias ou noções devem conter algum fundamento de verdade” (DESCARTES, 2000, p. 68). Ao partirmos dessa passagem, poderemos compreender que, mesmo



considerando algo inverídico enquanto verdadeiro, por ainda ser capaz de conservar alguma ideia distinta, o louco, assim como aquele que não é louco, conserva algo de verdadeiro em suas noções.

Em *Regras para a orientação do espírito* (1628), Descartes volta a tratar dos loucos, levando em conta a produção de engano ocasionada pela loucura:

Se acontece que o icterico se persuade de que os objetos que vê estão amarelo, esse pensamento que ele tem será composto do que a sua fantasia lhe representa e da suposição que ele faz, ou seja, que a cor amarela lhe aparece, não por causa de um defeito de seus olhos, mas porque os objetos que vê estão realmente amarelos. A conclusão disso é que somente podemos ser enganados ao compor nós mesmos de certa maneira o que acreditamos. (DESCARTES, 2012, p. 89)

167 Nesse sentido, ao se agarrar a algum fundamento de verdade que poderia resistir na relação entre a fantasia e a percepção correta, o louco acreditaria que de fato vê objetos amarelos que na realidade não o são. Do mesmo modo, um sujeito que não seja afetado pelo negro vapor da bÍlis, ao perceber algo de certa forma, pode ser levado de maneira imediata a acreditar que isso que percebe é de fato assim como o percebe. Essa crença no que se percebe é o que pode nos levar ao engano. Partindo de um fundamento de verdade que permite nossa crença, poderíamos compor junto a esse fundamento percepções inverídicas, porque, ao nos submetermos ao engano, não partimos de algo completamente desligado da realidade, do verdadeiro. É justamente a partir desse pequeno fragmento de verdade que somos capazes de constituir os maiores erros. Como Merleau-Ponty afirma, “perceber é empenhar de um só golpe todo um futuro de experiências num presente que, a rigor, não o garante jamais; é crer num mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 344).

Além de errarmos partindo de um fragmento de verdade, somos capazes de persuadir os demais a partilhar das mesmas conclusões insensatas. Isso foi levantado por Descartes, inclusive para duvidar da certeza de que não é louco:

Já que é algo extraordinário que não existam homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem nem mesmo a exceção dos loucos, que não tenham a capacidade de ordenar diversas palavras, arranjando-as num discurso mediante o qual consigam fazer seus pensamentos [...]. (DESCARTES, 2000, p. 82)

Mesmo o louco confia em suas ideias por ainda possuir a capacidade de ordená-las, inclusive de modo a discursar e compartilhar com os demais sua



percepção de que os objetos que estão à sua frente são amarelos. Por ainda possuir consciência e por algo nessa consciência ser verdadeiro é que o louco se engana.

Ao considerarmos, essas questões sobre o método utilizado por Descartes, a presença desse método nas *Meditações* e o trecho em que a loucura aparece dentre elas, aproximamos da interpretação de Derrida, que entende que “[...] o ato do *Cogito* vale mesmo se sou louco, mesmo se meu pensamento é louco do começo ao fim” (DERRIDA, 2001, p. 50), visto que Descartes não traça de fato uma fronteira que oponha verdade e loucura; em vez disso, tal como o não louco, o louco também parte de elementos de verdade para acreditar em suas ilusões. Desse modo, estar louco seria ainda um cenário possível ao meditador nesse momento das meditações; todavia, o sonho é que produz mais perdas ao meditador, por confundir e enganar de maneira mais expressiva quanto à realidade. O movimento que se realiza do argumento da loucura ao dos sonhos seria um movimento ordenado, partindo de um caso particular de engano para um caso ainda mais abrangente.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

168

Optamos por revisitar o momento em que a referência aos loucos é apresentada na Primeira Meditação para tecermos considerações finais a respeito da análise de Foucault sobre o texto cartesiano, apoiadas na seguinte afirmação de Leopoldo e Silva sobre uma das regras do método que Descartes elabora para que se exerça a dúvida de maneira não arbitrária:

Devo conduzir meus pensamentos por ordem, começando pelos mais simples e prosseguindo na direção dos mais complexos ou compostos. Devo estabelecer uma ordem entre as ideias quando elas não se apresentarem naturalmente ordenadas. (LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 31)

Já demonstramos que Descartes busca expor as deficiências da filosofia da natureza de Aristóteles, que estava em voga em sua época, ou ainda que Descartes adota uma tese contrária à aristotélica quanto à faculdade de imaginar. Para Aristóteles, a imaginação é composta por uma relação necessária entre as imagens e as coisas, uma vez que o conhecimento admitido aqui é o empírico. No início das *Meditações*, Descartes, por meio do argumento do erro dos sentidos, mostra que os sentidos podem nos enganar às vezes, e esse seria o primeiro passo em que se apresenta que as percepções não correspondem às coisas em todos os casos.



O argumento do sonho, por sua vez, traz enquanto possibilidade que as imagens não sejam produzidas pelos sentidos. Entre o argumento do erro dos sentidos e o argumento do sonho está a menção à loucura, com o exemplo dos homens que, mesmo muito pobres, se percebem como reis. Essa menção, portanto, seria o primeiro cenário apresentado pelo meditador em que o imaginar não possui relação com o corpo, como o sensível. Entretanto, a loucura não pode ser estendida a um domínio tão vasto quanto o que Descartes está buscando para instaurar a dúvida aos sentidos. A circunstância que não foi realizada pelo argumento da loucura é ampliada quanto a sua ocorrência a partir do argumento dos sonhos: o argumento dos sonhos explora a situação exposta anteriormente e é adotado por se aplicar a todos os homens, pois, como dissemos, Descartes assegura que todos os homens sonham. Além disso, o *argumento dos sonhos* possibilita uma dúvida mais expressiva ao tornar incertas todas as percepções, enquanto a loucura preserva a distinção sobre algo, não se deixando enganar sobre tudo. Se todos os homens sonham e se o sonho é capaz de imitar todas as afetações, a possibilidade de se enganar quanto à realidade e quanto à afetação pelos sentidos alcança um domínio extenso o suficiente para que os sentidos se mostrem problemáticos no que se refere à constituição do conhecimento em sua base.

169

Assim, podemos concluir, diferentemente do que apresenta Foucault, que o caso do processo imaginativo exagerado que ocorre a partir da loucura ocuparia um lugar importante do percurso dubitativo. O argumento da loucura seria introduzido, levando-se em consideração a ordenação dos argumentos mais simples aos mais complexos, para dar cabo ao argumento dos sonhos, que alcançaria o escopo pretendido pelo meditador. Se nossa leitura estiver correta, pode ocorrer, portanto, que a relação entre o argumento da loucura e o argumento do sonho seja não de exclusão, como Foucault afirma, mas de certa continuidade.



## REFERÊNCIAS

DERRIDA, J. *Cogito e história da loucura*. In: FERRAZ, M. C. F. (Org.) *Três tempos sobre a história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 11-67.

\_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2002.

DESCARTES, R. Discurso do método. In: \_\_\_\_\_. *Discurso do método; As paixões da alma; Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 33-100.

\_\_\_\_\_. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad., introd. e notas Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. *Regras para a orientação do espírito*. Trad. Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FORLIN, E. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. Editora Humanitas, 2004.

FOUCAULT, M. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

\_\_\_\_\_. Resposta a Derrida. In: FERRAZ, M. C. F. (Org.) *Três tempos sobre a história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 71-90.

GAUKROGER, S. Vida e obra. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (Orgs.) *Descartes*. Consultoria, supervisão e trad. Ethel Rocha e Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. p. 20-32.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes – a metafísica da modernidade*. São Paulo: Ed. Moderna, 2005.

MARICONDA, P. R. Galileu e a ciência moderna. *Especiaria: caderno de ciências humanas*, São Paulo, v. 9, n. 16, 2006. Disponível em:

<[http://www.uesc.br/revistas/especiarias/ed16/16\\_2\\_galileu\\_e\\_a\\_ciencia\\_moderna.pdf](http://www.uesc.br/revistas/especiarias/ed16/16_2_galileu_e_a_ciencia_moderna.pdf)>.

Acesso em: 10 outubro 2019.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. 2 ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PERIN, C. Descartes e o legado do ceticismo antigo. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (Orgs.) *Descartes*. Consultoria, supervisão e trad. Ethel Rocha e Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011, p. 65-79.



PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1998.

REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30536>

Artigo recebido em: 05/04/2020

Artigo aprovado em: 23/05/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

**A LINGUAGEM EM AS PALAVRAS E AS COISAS**  
**conjugações entre Foucault e Nietzsche**

**EL LENGUAJE EN LAS PALABRAS Y LAS COSAS**  
**conjugaciones entre Foucault y Nietzsche**

Laise Franciele Souza Silva<sup>1</sup>

([laisesouza@outlook.com](mailto:laisesouza@outlook.com))

**RESUMO**

O presente artigo tem como objetivo compreender a leitura foucaultiana da crítica da linguagem efetuada por Nietzsche, a fim de localizar o pensamento de Foucault no interior da tradição moderna. Nesse sentido, apresentamos um esboço do projeto foucaultiano que nos permite verificar a questão a ser desenvolvida no campo em que ela vem a emergir; precisamente, no âmbito de investigação arqueológica do *saber*. Debruçamo-nos também sobre a obra nietzschiana, que, desde suas primeiras conjugações entre filologia e filosofia, é atravessada pelo problema da linguagem. Com isso, pretendemos compreender que posição Foucault atribui ao pensamento de Nietzsche no interior do livro *As palavras e as coisas* e como ele corresponde a uma ruptura na *episteme* moderna que fundamenta uma nova possibilidade de hermenêutica.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Foucault. Linguagem. Arqueologia.

**RESUMEN**

Este artículo tiene como objetivo comprender la lectura foucaultiana de la crítica del lenguaje realizada por Nietzsche, para ubicar el pensamiento de Foucault dentro de la tradición moderna. En este sentido, presentamos un esquema del proyecto foucaultiano que nos permite verificar la cuestión a desarrollar en el campo en el que surge; precisamente, dentro del alcance de la investigación arqueológica del *saber*. También observamos el trabajo nietzscheano, que, desde sus primeras conjugaciones entre filología y filosofía, ha sido atravesado por el problema del lenguaje. Con esto, pretendemos entender qué posición atribuye Foucault al pensamiento de Nietzsche dentro del libro *Las palabras y las cosas* y cómo el corresponde a una ruptura en la *episteme* moderna que subyace a una nueva posibilidad de hermenéutica.

**Palabras clave:** Nietzsche. Foucault. Lenguaje. Arqueología.

<sup>1</sup> Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7652435137831481>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8979-143X>.



## 1 INTRODUÇÃO

*A natureza envia o filósofo à humanidade como uma flecha; ela não mira, mas espera que a flecha fique presa em algum lugar. (NIETZSCHE, 2003, §7, p. 201)*

Este artigo objetiva compreender a leitura feita por Michel Foucault da crítica nietzschiana da linguagem como aquela que funda na modernidade uma nova maneira de ver e falar sobre as coisas. Acreditamos que a ruptura da *episteme clássica* provocada por Nietzsche fornece as condições de possibilidade para o próprio pensamento foucaultiano. Para contemplar o objetivo e hipótese aqui traçados, cumpre: (1) mapear, num primeiro momento, o pensamento foucaultiano, a fim de esboçar em que consiste sua proposta de uma história crítica do pensamento; em seguida, para nos localizarmos em torno da questão desenvolvida aqui, (2) efetuar as devidas delimitações do campo em que ela emerge; precisamente, sua investigação arqueológica do *saber*; e, por fim, (3) debruçarmo-nos sobre a obra nietzschiana, que, embora propositalmente assistemática, desde suas primeiras conjugações entre filologia e filosofia é atravessada pelo problema da linguagem; com isso, pretende-se (4) perceber que posição e importância são atribuídas por Foucault a Nietzsche no interior de *As palavras e as coisas* e, ao fazer voltar essa questão sobre o pensamento foucaultiano, (5) notar como é possível inserir sua obra no espaço aberto por Nietzsche.

A grandiosidade do projeto empreendido por Foucault desde a *História da loucura* até a *História da sexualidade* responde ou ao menos indica um caminho para o seguinte problema: “o que somos nós hoje?”. A essa ambiciosa questão liga-se a proposta de uma nova ontologia que é latente em toda a sua obra. O “novo” que a caracteriza justifica-se pelo fato de não estar deslocada nem de seu tempo, nem de seu espaço, e de só se colocar como horizonte possível em razão da profundidade magmática a partir da qual é forjada a própria filosofia moderna. O que Foucault denomina “ontologia histórica” orienta-se segundo três domínios: o das coisas (saber), o da ação sobre os outros (poder) e o da relação consigo mesmo (ética); em outros termos, traduz-se no modo como, historicamente, nos constituímos como sujeitos do saber, como sujeitos de ação sobre os outros e como agentes morais. Se é necessário pensar antes uma “ontologia histórica” que uma ontologia do Ser, é porque o Ser assume no pensamento de Foucault uma posição absolutamente condicionada, com condições que variam com a história na mesma intensidade e frequência com que varia o modo como os problemas epistemológico, político e ético são colocados em cada formação histórica (DELEUZE, 2005, p. 122). Portanto, pensar essas múltiplas variações



tomadas como objetos de uma história crítica justifica-se, sobretudo, por permitir-nos estender esses problemas até nossa atualidade, instalando-os no limite entre o devir e o tempo, no espaço em que as transformações históricas se tornam possíveis. É aqui, sem dúvidas, que o projeto de uma ontologia histórica encontra a possibilidade de uma ontologia do presente. Conforme Deleuze aponta:

Quais são os novos tipos de luta, transversais ou imediatos, mais que centralizados e mediatizados? Quais são as novas funções do “intelectual”, específico “singular” mais que universal? Quais são os novos modos de subjetivação, sem identidade, mais do que identitários? É a tripla raiz atual das questões *Que posso eu, Que sei eu? Quem sou eu?* (DELEUZE, 2005, p. 122-123)

Circunscrever a problemática deste artigo requer que nos situemos, conforme elucida Foucault, no percurso traçado por Nietzsche, que, juntamente a Freud e Marx, entreviu primeiro uma nova possibilidade de hermenêutica:

Eu me pergunto se não seria possível dizer que Freud, Nietzsche e Marx, nos envolvendo em uma tarefa de interpretação que sempre se reflete sobre si mesma, constituíram à nossa volta, e para nós, esses espelhos, de onde nos são enviadas as imagens cujas feridas inesgotáveis formam nosso narcisismo atual. (FOUCAULT, 2015, p. 44)

A Foucault interessa pensar esse tipo particular de ontologia e, por extensão, pensar o que somos hoje. Situar-nos significa situar também o projeto foucaultiano. Assim, trata-se de um duplo movimento que se completa ao retornar sobre si mesmo; ou seja, ao consideramos o pensamento nietzschiano como um daqueles que abrem caminho para a modernidade, indicamos, no outro sentido, sua profunda influência no pensamento filosófico de Foucault.

## 2 DESENVOLVIMENTO

É na complexa rede que se forma a partir das relações estabelecidas entre sujeito e objeto e sua articulação com a enunciação de uma verdade que se concentram as análises do que Foucault irá chamar de uma “história crítica do pensamento”. O projeto foucaultiano leva adiante a tarefa crítica de Kant; embora não se volte à análise de estruturas formais que permitem a um sujeito universal conceber determinado



objeto, pretende analisar as condições que possibilitam essa relação. Enquanto Kant demarca os limites da possibilidade do pensamento coerente por um conjunto de conhecimentos sintéticos *a priori*, Foucault propõe algo como um *a priori histórico*, que estabelece os limites do que pode ser dito e pensado em determinado lugar e época, e constitui em cada uma dessas formações históricas seu respectivo *saber*.

Segundo Michel Foucault, sob o pseudônimo de Maurice Florence, para o *Dictionnaire des philosophes* (1984), da interação entre sujeito e objeto decorrem dois processos, que chamaremos de *subjetivação* e *objetivação*. A *subjetivação* tratará de responder a o que é o sujeito, qual o seu estatuto, quais as condições necessárias para sua existência, qual posição ele deve ocupar no real ou no imaginário de modo que venha a converter-se em sujeito legítimo deste ou daquele conhecimento; a *objetivação* procurará responder a sob quais condições qualquer coisa pode se tornar um objeto passível de ser conhecido, a qual método de análise ele pode ser submetido, quais recortes são considerados mais pertinentes etc. Tais processos jamais poderiam ocorrer de forma independente; o modo de desenvolvimento mútuo, a relação de reciprocidade existente entre um e outro produz o que será chamado de *jogos de verdade*. Desse modo, desvendar as condições de *subjetivação* e *objetivação*, fazer uma “história crítica do pensamento”, não significa perseguir as formas de aquisição ou ocultação de uma verdade, e sim fazer a história da emergência dos *jogos de verdade*.

Todavia, Foucault não se interessará por toda e qualquer relação sujeito-objeto. Os *jogos de verdade* que dão corpo a suas pesquisas dizem respeito a um ponto muito mais específico. Digamos que sob esse plano mais amplo em que se desenvolvem as relações sujeito-objeto podemos localizar dois centros distintos e traçar em seu entorno e a certa distância perímetros que se tangenciam e que implicam, para sua investigação, escolhas metodológicas particulares. Um dirá respeito a uma análise arqueológica do *saber* e à formação daqueles *jogos de verdade* que permitiram ao próprio sujeito ser pensado como objeto; o outro se concentrará em uma análise genealógica do “poder” e na constituição do sujeito que se pensa como objeto e se reconhece num jogo de verdade no qual está em relação consigo mesmo.

Concentremo-nos aqui no primeiro centro, precisamente as investigações arqueológicas sobre o *saber* conduzidas por Foucault no livro *As palavras e as coisas* (1966), por meio da formação das ciências humanas na *episteme* moderna, para dar conta do aparecimento do homem como objeto do saber.



Embora a *arqueologia* corresponda, em alguma medida, a um projeto de história das ideias, do pensamento ou das ciências, para Foucault “não se tratava de perguntar a uma ciência em que medida sua história a aproximou ou não da verdade, tratava-se de dizer que a verdade é uma certa relação do saber consigo próprio: tratava-se de ‘saber se essa relação tem ou não uma história’” (FOUCAULT, 2015, p. XXI). Com isso, define-se a disjunção entre sua *arqueologia* e aquelas historiografias que pretendiam pensar, apesar de suas fronteiras dificilmente definíveis, dos métodos pouco consistentes e de seus objetos pouco precisos, a constituição da cientificidade dos discursos que circulavam em uma época: a elaboração de seus conceitos, a determinação de seus objetos e a passagem de uma anterioridade pré-científica para um nível científico, firmando-se a legitimidade desses conhecimentos. Para Foucault, entretanto, a questão da cientificidade nunca foi de fato colocada, já que se pretendiam pensar as regras de constituição dos *saberes*, e não a racionalidade ou validade de certos discursos, o que fica evidente pela diferença de nível de suas análises e por sua posição frente aos documentos (MACHADO, 2007, p. 111).

Os grandes temas desse tipo de historiografia do século XIX e do início do XX poderiam ser definidos, de acordo com Foucault, como “gênese, continuidade e totalização”. A primeira e, talvez, mais fundamental exigência à qual esteja submetida a *arqueologia* é precisamente o abandono de tais categorias e a inflexão do sentido histórico de suas análises:

Acreditamos que nosso presente se apoia em intenções profundas, em necessidades estáveis; pedimos aos historiadores para nos convencer disso. Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que vivemos, sem referências nem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos. (FOUCAULT, 2015, p. 285)

É libertando a velha história de sua ânsia pela origem, pela confluência dos acontecimentos e por um sujeito soberano dotado de consciência que a *descontinuidade* muda de estatuto, e os fenômenos de *ruptura*, deslocados das unidades “época” ou “século”, tornam-se o principal objeto de atenção das análises históricas a partir do século XX (FOUCAULT, 2015, p. 88). Se Foucault parte dos pressupostos da *descontinuidade* e da *ruptura* como base para suas investigações, é sobretudo porque se coloca no rastro da *proveniência (Herkunft)* que “permite dissociar o Eu e fazer pulular, nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (FOUCAULT, 2015, p. 278). Já no ponto de *emergência (Entstehung)*, produzido por uma determinada configuração de estados de forças, revela-se “seu jogo, o modo pelo qual elas



lutam umas contra as outras, ou o combate que travam diante de circunstâncias adversas” (FOUCAULT, 2015, p. 281):

Enquanto a proveniência designa a qualidade de um instinto, sua intensidade ou seu desfalecimento e a marca que ele deixa num corpo, a emergência designa um lugar de confrontação; ainda é preciso evitar concebê-la como um campo fechado no qual se desenrolaria uma luta, um plano em que os adversários estariam em igualdade; é antes um “não lugar”, uma pura distância, o fato de os adversários não pertencerem ao mesmo espaço. Ninguém é, portanto, responsável por uma emergência, ninguém pode se atribuir a glória por ela; ela sempre se produz no interstício. (FOUCAULT, 2015, p. 282)

A descontinuidade assim instrumentalizada e aplicada ao campo dos acontecimentos discursivos libera os encadeamentos, desfaz os recortes convencionais, suspende a unidade livro/autor-obra, renuncia aos temas que garantem a continuidade do discurso e instaura o domínio dos enunciados “constituído pelo conjunto de todos os enunciados efetivos, em sua dispersão de acontecimentos e na instância característica de cada um” (FOUCAULT, 2015, p. 95). No interior dos conjuntos de enunciados, a rede teórica que recobre toda sua extensão se revela, produzindo uma formação discursiva que evidencia o sistema regrado que o rege, a que Foucault irá chamar *positividade*:

Os sistemas de positividade que lhes asseguram o agrupamento unitário não são absolutamente as estruturas racionais, nem tampouco os jogos, os equilíbrios, as oposições ou as dialéticas entre as formas de racionalidade e as imposições irracionais; a distinção do racional e de seu contrário não é pertinente para descrevê-las: pois não são leis de inteligibilidade; são leis de formação de todo um conjunto de objetos, de tipos de formulação, conceitos, opções teóricas que são investidas nas instituições, nas técnicas, nas atividades científicas, nas ficções literárias, nas especulações teóricas. O conjunto assim formado a partir do sistema de positividade e manifesto na unidade de uma formação discursiva é o que se poderia chamar de saber. (FOUCAULT, 2015, p. 114)

As positivities obtidas em *As palavras e as coisas* traçam formações discursivas que são unidades muito diferentes do que chamamos hoje, ou do que se pôde chamar em outra época, de ciência. Sua caracterização não depende, portanto, da diferenciação entre científico e não científico. A *episteme*, ao estabelecer em cada época as configurações específicas entre palavras e coisas, confere positividade ao saber no nível da profundidade arqueológica e possibilita a variação no nível da superfície discursiva. A especificidade desse tipo de análise está em reter, no interior da constituição do



*saber*, sua ordem a partir de seu *a priori* histórico, conforme explica Roberto Machado:

Esse *a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que nele aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode enunciar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro. (MACHADO, 2007, p. 96)

O solo de formação do saber que ordena as coisas em função de sua identidade e diferença vem acompanhado de certa maneira de falar das coisas, de seu princípio de inteligibilidade, que, por sua vez, afeta a maneira como as vemos. O olhar que recorta os objetos, a voz anônima que enuncia sobre eles algum conhecimento são datados e se formam em função dos processos de subjetivação e objetivação, que possuem, por assim dizer, idade e geografia. Segundo a leitura deleuzeana, o *saber* seria constituído por uma relação disjuntiva, de não conformidade entre dois estratos: ver/falar ou, ainda, visibilidade/legibilidade, visível/dizível:

Estamos plenamente imersos no problema da verdade tal como o coloca Foucault, porque a verdade sempre foi definida como “a conformidade”, conformidade entre a coisa e a representação, conformidade entre dizer e ver. Portanto, a primeira tese de Foucault, sobre a qual ele nunca mudará, é: heterogeneidade, diferença de natureza entre as duas formas; o que se vê não se aloja jamais no que se diz e reciprocamente. (DELEUZE, 2017, p. 35)

A concepção de verdade como adequação entre coisa e palavra só pode ser radicalmente questionada, assim como a tese da heterogeneidade entre o nível do ver e o do falar só pode ser suposta, em decorrência de uma nova concepção de linguagem como algo que é por natureza inadequado para falar sobre as coisas. Nesse sentido, a *arqueologia* revela que, na raiz do que somos e conhecemos, não existem a verdade e o ser, já que esse processo, para Foucault, “agita o que antes se percebia como imóvel, fragmenta o que se pensava unificado; mostra a heterogeneidade do que se imaginava conforme a si mesmo” (FOUCAULT, 2015, p. 279). A questão que não cessa de se colocar é a de saber “se alguma convicção, algum *saber* poderia, enfim, resistir à busca pela proveniência” (FOUCAULT, 2015, p. 279).

## 2.1 Nem sobre palavras, nem sobre coisas



Em *As palavras e as coisas*, explica Foucault, não se trata de coisas, nem de palavras. Nem tampouco de objeto ou de sujeito, proposições, de análise gramatical, lógica ou semântica. Longe de serem sínteses de palavras e coisas, longe de serem composições de frases ou proposições, os enunciados, ao contrário, são anteriores às frases ou às proposições que os supõem implicitamente, são formadores de palavras e objetos. (DELEUZE, 2005, p. 24)

O que pretende demonstrar este novo arquivista que traça diagonalmente, no plano das proposições e das frases, uma curva, à procura de certa regularidade capaz de capturar aqueles raros, quase indetectáveis enunciados? O que constata, para além dos meros efeitos de superfície, uma arqueologia que se situa no nível mais profundo do solo, de onde os *saberes* podem emergir? Como opera essa arqueologia que dispensa a busca pela origem, pelo começo, e que tampouco se interessa em revelar relações ocultas, secretas, que silenciosamente se multiplicariam sob o discurso? Como esse arquivista instaura uma espécie de inversão que situa o campo da investida arqueológica em seu nível mais profundo e, simultaneamente, fá-lo cintilar na superfície mais imediata do discurso e talvez, por sua proximidade, nos escape?

179 Em *História da loucura e Vigiar e punir*, Foucault procurou analisar os jogos de verdade que possibilitaram a experiência do tipo louco, do tipo delinquente, ao fazer a história “daquilo que para uma cultura é ao mesmo tempo estranho e interior” (FOUCAULT, 2016, p. XVII) e que, quando excluído do pensamento, define em relação a ele seu limite e identidade, visto que se trata da radical diferença que o marca. *As palavras e as coisas*, talvez sua obra mais ambiciosa, localiza-se, segundo essa distinção tão cara ao Ocidente que instaura os domínios do Mesmo e do Outro, na extremidade oposta do pensamento: no lugar em que se pode observar a maneira pela qual uma cultura produz o Mesmo pela ordenação do espaço onde se distribuem as coisas:

Um “sistema de elementos” – uma definição dos segmentos sobre os quais poderão aparecer as semelhanças e as diferenças, os tipos de variação de que esses segmentos poderão ser afetados, o limiar, enfim, acima do qual haverá diferença e abaixo do qual haverá similitude – é indispensável para o estabelecimento da mais simples ordem. A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada. (FOUCAULT, 2016, p. XVI)



Toda a superfície do efetivamente dito, que não se confunde com nenhum sentido oculto, ultrapassa os sistemas frásicos e proposicionais; toda a constelação anônima dos enunciados livres das unidades, sínteses, encadeamentos e recortes é capturada no plano dos acontecimentos discursivos e se oferece ao olhar arqueológico. Esse conjunto que não corresponde ao reino do sujeito e tampouco ao império da estrutura revela a característica geral que perpassa todos os conhecimentos que, para um olhar que mira a superfície, concorrem entre si no campo discursivo de determinada formação histórica. A condição de possibilidade dessa unidade é precisamente a *episteme* que o rege inteiro:

Em suma, a arqueologia analisa as semelhanças e diferenças entre saberes pelo estabelecimento da *episteme* de uma época considerada como “uma rede única de necessidades” a partir de suas condições de possibilidade, a partir do a priori histórico capaz de revelar, no nível da profundidade, uma homogeneidade básica, elementar, fundamental. (MACHADO, 2007, p. 96)

Em termos bem gerais, parte-se de um tipo pouco convencional de delimitação das épocas, mas que responde aos objetivos da análise, já que ela estabelecerá suas unidades a partir do ponto de ruptura de uma *episteme*. Poderíamos dizer que essas unidades só são notadas em função da própria investigação arqueológica. O que fica evidente, portanto, é que o sistema de ordenamento da cultura ocidental é marcado por duas grandes discontinuidades: a primeira corresponde ao fim do Renascimento e à passagem para a Idade Clássica, em meados do século XVII; e a segunda se situa no fim da Idade Clássica, por volta do século XIX, e marca o limiar de nossa modernidade. Mas em que consiste, afinal, essa rede de necessidade que ordena o que se vê e como se fala disso que se vê? Enfim, o que é esse fundo homogêneo que serve de aporte para o saber de cada uma dessas formações históricas?

O discurso operava no Renascimento segundo uma ordem que estabelecia semelhança entre a palavra e o que ela designava. A análise e a síntese do conhecimento, nesse momento, colocavam como exigência que se submetesse essa unidade mínima à interpretação, já que ela deslocava sempre para outra região não linguística seu sentido:

Nessa época, a teoria do signo e as técnicas de interpretação se baseavam em uma definição perfeitamente clara de todos os tipos possíveis de semelhança, e elas fundavam dois tipos de conhecimento completamente distintos: a *cognitio*, que era a passagem, de qualquer forma lateral, de uma semelhança à outra; e a *divinatio*, que era o conhecimento em profundidade, indo de uma semelhança superficial a outra mais profunda. Todas essas semelhanças manifestam o *consensus* do mundo que as funda; elas se opõem ao *simulacrum*, a má semelhança, que



repousa na dissensão entre Deus e o Diabo. (FOUCAULT, 2016, p. 43)

A profunda suspeita em relação à linguagem que a *episteme* renascentista fundava se dissolve quando as palavras não mais se assemelham às coisas, mas as representam. O século XVII inaugura a *episteme* clássica, segundo a qual a ordem é mantida pelo jogo da representação, sem haver nada no estatuto da palavra que assegure sua unidade e identificação com a coisa. Nesse jogo, aparentemente, qualquer palavra poderia representar qualquer coisa. Assim, a rede de necessidade que situava, no âmbito do *logos*, a ordem do mundo a ser conhecido se desloca mais uma vez no limiar do século XIX.

A unidade antes fornecida num plano estritamente teórico é dada agora na materialidade das coisas. Na modernidade, o surgimento das novas empiricidades – vida, trabalho, linguagem – permite que as sínteses do conhecimento positivo se instaurem no campo dos objetos. Essa nova configuração da disposição da ordem produz um efeito muito singular, a saber: o nascimento do homem. “Estranhamente o homem – cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates – não é sem dúvida nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas” (FOUCAULT, 2016, p. XXI) e que “desaparecerá desde que este [o saber] houver encontrado uma forma nova” (FOUCAULT, 2016, p. XXI).

O eixo das empiricidades “vida-linguagem-trabalho” aparece como uma espécie de permanência, do ponto de vista diacrônico, no percurso das transformações epistêmicas, quando a história natural dá lugar à biologia, a análise das riquezas, à economia e a gramática geral, à linguística. O que fica evidente é que essa suposta continuidade surge apenas como efeito de superfície quando não se observa o movimento que acontece na profundidade arqueológica, movimento que altera todo “o modo de ser das coisas e da ordem que, distribuindo-as, oferece-as ao saber” (FOUCAULT, 2016, p. XIX).

Esse empreendimento que retrança o percurso de quase cinco séculos da história do pensamento ocidental reorienta o velho problema, recorrentemente colocado pela linguagem, da articulação entre palavra e coisa na direção das práticas discursivas, a fim de que se possa mostrar quais foram, em cada época, as regras obedecidas pelo discurso para a formulação dos objetos, sujeitos e teorias, quais leis internas regeram as práticas discursivas e determinaram, em cada momento, as condições do conhecimento. Ora, se o regime discursivo de uma determinada época tem como produto certo *saber*, não é possível deixar de colocar a problemática da verdade e de como ela não parece subsistir ou supraexistir independentemente de sua determinação histórica.



## 2.2 Primeira dobra

Em Foucault, mais especificamente em *As palavras e as coisas*, há múltiplos usos da noção de linguagem. A ausência de qualquer determinação conceitual tanto nos diz sobre seu objetivo, que não consiste de forma alguma em fazer uma filosofia da linguagem, quanto nos permite jogar com essa indeterminação e pressentir de algum modo a forma desse informe. Já vimos que seu objeto fundamental é a existência acumulada dos discursos, que o que se interroga é aquele gesto enigmático pelo qual eles se constituem como verdadeiros, e que as regras de suas formações passam precisamente por operações de significação que os autorizam como válidos. É nesse entrecruzamento que conseguimos entrever, ao menos de forma negativa, o que a linguagem não é: linguagem não é discurso.

A linguagem é um fora do discurso. Muito antes de oferecer-lhe qualquer fundamento, ela o circunda e estabelece os limites do que pode ser dito, resguardando sua coerência e racionalidade. O discurso como forma domada da linguagem produz e faz circular a verdade a partir de um sistema regrado de produção que remete, em última análise, ao campo da disputa de forças exteriores ao próprio discurso, fornecendo-lhe as condições de sua emergência. É nesse ponto que vemos a temática do saber ser atravessada pelo poder. A profunda influência do pensamento nietzschiano permite a Foucault, sobretudo nas obras genealógicas posteriores, conforme aponta Deleuze, perseguir no rastro da verdade a vontade suposta e ocultada pelo discurso no curso da história:

A verdade não supõe um método para ser descoberta, mas procedimentos, mecanismos e processos para querê-la. Temos sempre as verdades que merecemos, em função dos procedimentos de saber (em especial dos procedimentos linguísticos), dos mecanismos de poder, dos processos de subjetivação ou de individuação de que dispomos. (DELEUZE, 2007, p. 145)

Fica evidente que o núcleo da verdade, próprio e necessário ao discurso, é precisamente sua inessencialidade, que, por sua vez, está resguardada sob a jurisdição da linguagem. Esta simultaneamente possibilita e ameaça a unidade discursiva por se fazer, em seu modo de aparecimento a partir da modernidade, abertura perpétua para o não discursivo. É certo que estamos lidando aqui com uma noção de verdade que também só pode surgir no plano do discurso pelo movimento de ruptura discreto, mas fundamental, com uma *episteme* que antes se limitava a representar o mundo.



E isso ocorre quando “as palavras [cessam] de entrecruzar-se com as representações e de quadricular espontaneamente o conhecimento das coisas” (FOUCAULT, 2016, p. 419). Assim, separada das representações, a linguagem não existe senão de modo disperso, fragmentado:

A linguagem só entrou diretamente e por si própria no campo do pensamento no fim do século XIX. Poder-se-ia mesmo dizer no século XX, se Nietzsche, o filólogo – e nisso também era ele tão erudito, a esse respeito sabia tanto e escrevia tão bons livros –, não tivesse sido o primeiro a aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem. (FOUCAULT, 2016, p. 420)

À semelhança de Foucault, em Nietzsche as considerações sobre a linguagem são dispersas, porém abundantes e decisivas para a determinação dos grandes temas que atravessam sua obra:

Meus escritos já foram nomeados como uma escola da suspeita, mais ainda do desprezo, felizmente também da coragem, e até da ousadia. De fato, eu mesmo não acredito que alguma vez alguém tenha olhado para o mundo com suspeita tão profunda. (STEGMAIER apud NIETZSCHE, 2013, p. 31)

A dimensão crítica do pensamento de Nietzsche o leva a conceber que todo conhecimento filosófico está fundado na linguagem, e somente através dela o pensamento pode tornar-se consciente. Nessa posição ambígua e intrincada, a linguagem vem a se articular com o conhecimento, fazendo variar as mais antigas e enraizadas noções de verdade. Nietzsche é categórico: é na linguagem que se aloja a crença de que se podem apreender as coisas tal como são, estabelecer seu sentido e produzir conhecimento sobre elas. No entanto, na medida em que não temos uma via direta de acesso à coisa em si, as palavras não podem significar nada além de certa relação que se estabelece entre o indivíduo e o que há no mundo. Nesse sentido, o que possuímos são meras metáforas “que não correspondem de modo algum às entidades de origem” (NIETZSCHE, 1999, p. 56).

Em seu ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, escrito em 1873, Nietzsche argumenta que há uma espécie de abismo entre a sensação provocada por um estímulo nervoso que, transformado em imagem mental, é posteriormente articulado em sons totalmente arbitrários; esse é o primeiro sentido metafórico da palavra. O segundo sentido e também o segundo abismo responde ao fato de que a sensação experimentada e o som emitido põem o elemento subjetivo em relação com um



referente que lhe é exterior; dessa forma, a palavra jamais poderia referir-se à coisa, mas sim ao próprio indivíduo que a experimenta perceptivamente.

A segunda etapa desse processo cristalizaria, então, a experiência que se tem da coisa por meio do uso que se faz, em situações análogas, do mesmo termo criado para nomear uma experiência particular, produzindo pela “igualação do não igual” conceitos que passam a se aplicar também arbitrariamente a diferentes fenômenos. Finalmente, a verdade é convencionalizada e estabelecida por uma espécie de vontade mendicante. Em seu experimento de pensamento que supõe um hipotético estado de natureza, Nietzsche destitui num só golpe o homem, esse animal efêmero e iludido, de sua posição soberana tão orgulhosamente ostentada, quando descreve o advento e o desenvolvimento do intelecto humano como uma simples necessidade de sobrevivência dos mais fracos, dos mais desfavorecidos, que tiveram de privilegiar o instinto de conservação em detrimento da vida:

No estado de natureza, na medida em que o indivíduo quer conservar-se diante dos outros indivíduos, ele não utiliza sua inteligência o mais das vezes senão com fins de dissimulação. Mas, na medida em que o homem, ao mesmo tempo por necessidade e por tédio, quer viver em sociedade e no rebanho, necessário lhe é concluir a paz e, de acordo com este tratado, fazer de modo tal que pelo menos o aspecto mais brutal do *bellum omnium contra omnes* desapareça do seu mundo. Ora, este tratado de paz fornece algo como um primeiro passo em vista de tal enigmático instinto de verdade. (NIETZSCHE, 2007, p. 45)

É a vida gregária que impõe o imperativo de fixar, pela legislação da linguagem, uma designação válida para as coisas; as convenções estabelecidas se instituem como verdades a serem aceitas pelo bem e pela coesão do grupo; assim surge o *pathos* da verdade. O que está em jogo, portanto, é a ideia de que um conhecimento verdadeiro não passa de uma sensação, de uma aparência, já que para a determinação conceitual precisou-se antes passar pelo processo arbitrário de nomear as coisas, que, como já vimos, seria metafórico:

As verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só são levadas em conta como metal, não mais como moeda. (NIETZSCHE, 2007, p. 57)

Daí o sentido propositalmente ambíguo da expressão “*pathos da verdade*”, título que Nietzsche dedica a um de seus prefácios para um de seus “livros não escritos”. A presente ambiguidade não é dissolvida, mas antes atenuada através da



aparente contradição de termos que guarda no fundo a concepção de que a verdade é experimentada e produzida, aproximando-se mais daquilo que se pode chamar de “*pathos*” do que daquilo que no interior da tradição filosófica ocidental se entende por “*logos*”. A verdade assim reorientada inaugura todo um movimento e efeito de deslocamento. Aqui seguimos os seis critérios que propõe Werner Stegmaier (2013) para a distinção dessa nova determinação do conceito de verdade, compreendida agora como um ato, para com aquele perpetrado pela metafísica:

Os três primeiros critérios, as determinações tradicionais são negadas; segundo os critérios restantes, elas são preservadas juntamente com sua negação. A preservação da negatividade, do “caráter de oposição”, é o pensamento fundamental da nova determinação de Nietzsche da verdade, a prontidão para entender “*o avesso das coisas como necessário*” (KGW VIII, 10 [111]). (STEGMAIER, 2013, p. 52)

1. O ato de verdade *não é incondicionado, mas sim condicionado* (STEGMAIER, 2013, p. 52);
2. O ato de verdade *não é imóvel, mas sim histórico – si-mesmo* (STEGMAIER, 2013, p. 53);
3. O ato de verdade significa pôr-se em *liberdade* e, uma vez que com isso são criadas novas condições de vida, significa reinterpretar, “transvalorar”. Na liberdade do ato de verdade, a verdade *não é dada originariamente, mas sim criada*, ou: não o que é dado, mas o que é criado é verdadeiro (STEGMAIER, 2013, p. 55);
4. O ato de verdade é *simultaneamente consciente e corporal – corporalidade* (STEGMAIER, 2013, p. 56);
5. A perspectividade não exclui, contudo, coincidir e ser uma só com a comunicação e o consenso: ela admite *ao mesmo tempo verdades universais e individuais* (STEGMAIER, 2013, p. 58);
6. Com sua condicionalidade individual e sua viva mobilidade, o ato de verdade universal, fixado segundo regras da lógica e da linguagem relativas à *não contradição*, incorre necessariamente em *contradição*. O ato de verdade só pode superar essa contradição “existencial” ao *intensificar-se* em uma nova medida, a *justiça* (STEGMAIER, 2013, p. 60).



Enfim, Nietzsche produz na contramão, no fora da própria linguagem filosófica e contra toda perspectiva tradicional, uma nova determinação da verdade que somente pode ser entendida ou mal-entendida, com a escusa de não o ofender, quase um século depois por Foucault e por tantos outros herdeiros de seu legado. Em uma de suas entrevistas publicadas em 1983, Foucault narra a ocasião precisa em que, atingido pela flecha do pensamento lançada por Nietzsche, experimenta no corpo, não sem alguma violência, sua força e tensão; e as experimenta como se experimenta um texto: como uma empresa de dessubjetivação:

Diria que, de qualquer forma, minha relação com Nietzsche não foi uma relação histórica; não é tanto a própria história do pensamento de Nietzsche que me interessou, mas essa espécie de desafio que senti no dia, faz muito tempo, em que li Nietzsche pela primeira vez. Quando se abre a *Gaia ciência* ou *Aurora*, e se é formado pela grande e velha tradição universitária, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, quando nos debruçamos sobre esses textos um tanto espirituosos, estranhos e desenvoltos, nós dizemos: pois bem, não farei como meus amigos, meus colegas ou meus professores, que tratam disso de qualquer jeito. Qual o máximo de intensidade e quais são os efeitos filosóficos atuais que podem ser tirados desses textos? Eis o que era para mim o desafio de Nietzsche. (FOUCAULT, 2015, p. 338)

186

É também como experimentação, e não como construção teórica sistemática e geral, que Foucault transporta em toda a sua densidade o desafio de Nietzsche para o interior da elaboração daquilo de que não se sabe ainda muito bem o que pensar, mas sobre o que se deseja muitíssimo pensar (FOUCAULT, 2016, p. XXI). E arriscaria dizer que o que se deseja muitíssimo pensar são os acontecimentos que nos conduziram até este tipo de constituição, que fizeram com que nos reconhecêssemos como sujeitos do que fazemos, do que pensamos e do que dizemos. O que se deseja muitíssimo pensar é: afinal, o que somos nós hoje?

### 2.3 Segunda dobra

Em 1975, por ocasião do Colóquio de Royaumont, na França, Foucault, de maneira inédita, coloca lado a lado Freud, Nietzsche e Marx. Não se tratava de confrontar as ideias dos três autores, de explicar um em função do outro ou de eleger a visão de um em detrimento das dos demais. Esse encontro teórico é promovido pelo filósofo sob o pressuposto de que, ao inaugurarem na modernidade uma nova possibilidade de hermenêutica, Freud, Nietzsche e Marx teriam fundamentado a *episteme* de nossa época. A questão geral com a qual teriam se defrontado Nietzsche, em sua crítica à profundidade, Marx,



com a noção de platitude, e Freud, tanto com a topologia da consciência e do inconsciente quanto com o trabalho executado pelo analista, diz justamente da impossibilidade de se chegar ao fundo insuspeito de uma verdade última. Numa leitura próxima daquela que é feita por Foucault, Paul Ricoeur nomeia a tríade Nietzsche, Freud e Marx como os “mestres da suspeita”. Mas de que suspeitam?

Ricoeur (1969) insistirá em que o que está em jogo é o abandono da pressuposição clássica de uma relação imediata, evidente e adequada entre o *cogito* e aquilo que ele conhece. A partir da modernidade, essa relação se torna problemática, e a possibilidade de se conceber algo como a coisa em si vacila. Para Ricoeur, suspeita-se da possibilidade de a consciência apreender o sentido do mundo e, sobretudo, de si mesma; e se a consciência não se manifesta mais de modo claro e distinto é preciso então que se trace até ela uma nova via de acesso. É precisamente o que Freud, Nietzsche e Marx fizeram através de um trabalho mediado pelos símbolos e signos, um trabalho infinito de interpretação. Por isso, “a partir deles, a compreensão se torna uma hermenêutica: doravante, procurar o sentido não significa mais soletrar a consciência do sentido, mas decifrar suas expressões” (RICOEUR, 1969, p. 37-38).

187 Para Foucault, suspeita-se, em última análise, da própria linguagem. O tipo de suspeita que a linguagem, quando posta em foco, é capaz de produzir, a possibilidade de ela não dizer exatamente o que diz e de haver outras linguagens não faladas capazes de dizer e expressar já faziam sombra ao pensamento dos gregos antigos, que as articulavam com noções como “*allegoria*”, “*Hypohia*”, “*semaion*”. Embora essa suspeita não seja exclusividade das teorias dos signos e das técnicas de interpretação que circulam no pensamento ocidental a partir do século XIX, há algo de muito particular nessa possibilidade que é aberta desde então e que se coloca como novidade quando comparada com as formas de interpretação existentes, por exemplo, no período do Renascimento. Na leitura foucaultiana, Marx, Freud e Nietzsche “nos colocaram diante de uma possibilidade de interpretação e fundamentaram de novo a possibilidade de uma hermenêutica” (FOUCAULT, 2015, p. 43):

Em todo caso – e é sobre isso que eu gostaria de dar algumas sugestões – não me parece que, de qualquer forma, Marx, Nietzsche e Freud tenham multiplicado os signos no mundo ocidental. Eles não deram um sentido novo a coisas que não tinham sentido. Na realidade, eles mudaram a natureza do signo e modificaram a maneira pela qual o signo em geral podia ser interpretado. (FOUCAULT, 2015, p. 44)

Tomaremos mais especificamente Nietzsche, sua crítica à profundidade e o método hermenêutico genealógico:

**A LINGUAGEM EM AS PALAVRAS E AS COISAS**  
*conjugações entre Foucault e Nietzsche*



Há em Nietzsche uma crítica da profundidade ideal, da profundidade de consciência, que ele denuncia como uma invenção dos filósofos; essa profundidade seria a busca pura e interior da verdade. (FOUCAULT, 2015, p. 45)

A crítica à profundidade em Nietzsche é orientada pela distinção entre uma “grande razão”, calcada no corpo em seu entrelaçamento com o mundo, e uma “pequena razão”, calcada no espírito, entendido aqui como um acidente condicionado pelo corpo que sustenta a tese de que a consciência é essencialmente supérflua, advinda tão somente da necessidade gregária de comunicar-se com o outro. O pensamento que se torna consciente e se expressa em palavra, que encontra em toda parte agente e ação, que projeta sobre as coisas a crença na substância e no eu e cria, enfim, o conceito de coisa é a parte mais desprezível da consciência (STEGMAIER, 2013, p. 153). O mundo do qual temos consciência, para Nietzsche,

[...] é apenas um mundo de superfície e signos, um mundo generalizado, um mundo tornado ordinariamente comum – [...] tudo que é tornado consciente é, com isso, raso, estreito, relativamente grosseiro, genérico, signo, marca distintiva de rebanho; [...] a todo tornar-se consciente está ligada uma fundamental e grandiosa degeneração, falsificação, superficialização e generalização. (STEGMAIER apud NIETZSCHE, 2013, p. 153)

A consciência assim redefinida é uma superfície que se comunica por meio dos signos disponíveis e dispostos pela vontade de poder. A verdade não poderia mais ser uma relação de palavra e coisa, mas uma relação significativa entre signos. Nesse sentido, não é possível dizer com certeza se o que pensamos corresponde àquilo sobre o que pensamos, mas podemos com Nietzsche interpretar os signos, como “autointérpretes e esclarecedores de signos” (STEGMAIER apud NIETZSCHE, 2013, p. 168). Uma hermenêutica como a que propõe Nietzsche desilude a consciência, põe abaixo o sentido manifesto e revela em seu lugar o jogo das relações de forças e domínio que regulam a experiência humana. Rastrear o ato da vontade que institui uma verdade é investigar genealógicamente seu modo de constituição. Com isso, Nietzsche estende os domínios da interpretação para além do campo linguístico, tornando as relações de poder significativas e interpretáveis.

Se no século XVI a tarefa da interpretação baseada na *semelhança* era limitada, já que os símbolos se remetiam entre si, a partir do século XIX, com Freud, Marx e especialmente Nietzsche, os símbolos se encadeiam numa rede inesgotável e infinita (FOUCAULT, 2015, p. 51). A inconclusividade essencial à interpretação,



sua primazia em relação aos símbolos e a obrigação de interpretar-se a si mesma infinitamente constituem, conforme Foucault, os postulados de uma hermenêutica que se baseia na concepção de linguagem como pode ser pensada na modernidade a partir de Nietzsche. E, se não há um sentido último que esgote toda a tarefa de interpretação, visto que tudo é sempre e já uma interpretação, extingue-se a possibilidade de haver qualquer significado original, qualquer símbolo puro e radical.

A interpretação é a interpretação de alguém que a propõe; o tempo que marca seu movimento é circular, sempre voltando sobre si mesmo, em oposição ao tempo findável dos símbolos, que, num só movimento, representam necessariamente a coisa (FOUCAULT, 2015, p. 51). Por fim, a hermenêutica moderna fundamentada nesses postulados assume não mais uma mera função exegética ou metodológica, mas passa a nos implicar num nível mais fundamental, dado que somente nos dobrando sobre a linguagem que construímos podemos nos tornar intérpretes de nós mesmos.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pela primeira vez e, talvez, como uma forma de conceder as devidas referências negadas à Nietzsche desde o início de seu trabalho de elaboração filosófica, em uma entrevista concedida em 1980 Foucault admite:

Sou simplesmente nietzschiano, e tento da melhor maneira possível, em alguns pontos, com a ajuda dos textos de Nietzsche – mas também com posições anti-nietzchianas (que, contudo, são nietzschianas!) – verificar o que se consegue fazer em certas áreas. (FOUCAULT, 2005, p. 259)

Contra qualquer polêmica acerca da existência ou não de nietzschianos, não há como negar que a Nietzsche é designada uma posição de extrema importância para o destino do pensamento ocidental na modernidade; mais que isso, Foucault fornece em suas próprias investigações a respeito do saber as condições necessárias para supormos seu projeto como fruto daquele abalo produzido por Nietzsche na *episteme* ocidental.

Deleuze nos relata que, depois de sua publicação, o livro *As palavras e as coisas* é comparado por um psicanalista, em uma longa e minuciosa análise, ao *Mein Kampf*. Não muito depois, Foucault é acusado por aqueles que o leem descuidadamente como contrário aos direitos humanos. A Nietzsche também não



coube, talvez até o século XX, nenhum assento no panteão dos grandes filósofos, provavelmente por sua natureza profundamente ctônica. Para além da proposital escolha estilística, sua obra, segundo Stegmaier,

[...] sofreu o ônus de ser classificada como uma “filosofia da vida”, sob suspeita de descompromisso e de apresentar termos envoltos por uma aura patética e demoníaca tais como “eterno retorno” e “afirmação dionisíaca”. (STEGMAIER, 1985, p. 32)

Seriam ambos os filósofos malditos condenados perpetuamente ao lado sombrio e desprezível da tradição, ou haveria no que comunicam algo profundamente duro de admitir, mas que todos de algum modo já suspeitam? Qual é enfim o peso exato de um anúncio como aquele de Zaratustra, ou o que é proferido por Foucault nas páginas finais de *As palavras e as coisas*? Qual o sentido preciso da morte de Deus, morte essa que gesta em seu leito ainda outra, tornando enfim o homem nada além de um espécime natimorto?

Foucault defende, apoiado em Nietzsche, como nosso pensamento possui idade e geografia, como o que circula no campo discursivo de determinado período depende da maneira como recortamos as coisas que conhecemos, vemos, nomeamos, e como, enfim, relacionamos de um ou outro modo as palavras e as coisas. Seu objetivo último em *As palavras e as coisas* parece ser mostrar de que forma podem surgir em nossa época as ciências humanas que têm como objeto o homem. Foucault se vale da concepção de linguagem de Nietzsche como interpretação para mostrar como o “homem”, esse duplo empírico transcendental, não pode existir até o fim do século XVIII, em que ele emerge em função de uma configuração específica da *episteme* moderna; e essa mesma figura tão recentemente fabricada pelo *saber* está já fadada ao desaparecimento, “como na orla do mar, um rosto na areia” (FOUCAULT, 2016, p. 536). Aqui vemos a flecha do pensamento de Nietzsche ser lançada pelas mãos de Foucault mais adiante, alhures, ao horizonte, à espera de que algum dia venha a encontrar novo alvo para ser, mais uma vez e indefinidamente, relançada.



## REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. C. S. Martins; revisão da trad. R. Ribeiro. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005.

\_\_\_\_\_. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2007.

\_\_\_\_\_. *Michel Foucault: as formações históricas*. Trad. C. Medeiros e M. A. Marino. São Paulo: N-1 Edições e Editora Filosófica Politeia, 2017.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos IV: estratégia poder-saber*. 2 ed. Trad. E. Monteiro. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos II: arqueologia das ciências humanas e história dos sistemas de pensamento*. 3 ed. Org. M. B. da Motta. Trad. E. Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 10 ed. Trad. S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

HUISMAN, D. *Dictionnaire des philosophes*, 2 v. Paris: PUF, 1984.

MACHADO, R. *Foucault, a ciência, o saber*. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Os pensadores)

\_\_\_\_\_. Schopenhauer educador. In: *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trad. F. M. Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1969.

WERNER, S. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009*. Org. J. L. Viesenteiner & A. L. Muniz Garcia. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30517>

Artigo recebido em: 04/04/2020

Artigo aprovado em: 29/06/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## NO UMBRAL DA DIALÉTICA

### Bergson e o espectro da negatividade

## IN THE THRESHOLD OF DIALECTICS

### Bergson and the specter of negativity

Gabriel Ferri Bichir<sup>1</sup>

([gabriel.bichir@yahoo.com](mailto:gabriel.bichir@yahoo.com))

#### RESUMO

Neste trabalho, buscamos recuperar alguns momentos centrais da filosofia bergsoniana (o método da intuição, o conceito de duração e o confronto entre positividade e negatividade) a partir da crítica dialética empreendida por Horkheimer em seu conhecido artigo de 1934 *Sobre a metafísica do tempo de Bergson*. Nosso objetivo é retomar a reflexão horkheimeriana em nova chave, sem ignorar os inúmeros desdobramentos da filosofia de Bergson ao longo do século XX. Assim, mergulhamos na filosofia bergsoniana a partir de algumas antinomias centrais, mostrando como o autor desenvolve uma crítica de largo escopo à metafísica tradicional, mas cai ele mesmo em suas armadilhas. Isso nos leva a questionar a possibilidade de uma Ontologia positiva nos moldes propostos pelo filósofo francês, que expurga o negativo de sua filosofia, mas paga um preço alto por tal escolha, qual seja, o esvanecimento da concretude que tanto buscara apreender como alternativa à dita abstração do idealismo alemão.

**Palavras-chave:** Bergson. Dialética. Horkheimer. Ontologia.

#### ABSTRACT

The present work aims to reevaluate some important topics of Bergson's philosophy (such as the method of intuition, the concept of duration and the confrontation between positivity and negativity) based on Horkheimer's dialectical critique developed in his well-known 1934 article *On Bergson's Metaphysics of Time*. Our goal is to resume Horkheimer's undertaking in a new light, without ignoring the manifold developments of Bergson's philosophy throughout the 20th century. Thus, we aim to dive into Bergson's philosophy by exploring its underlying antinomies and showing how the author falls into the same traps he attributes to traditional metaphysics. Based on this analysis, we question the possibility of a positive Ontology such as the one envisioned by Bergson, which ultimately purges all negativity but must pay a high price in return, that is, the loss of concreteness as a viable alternative to the alleged abstraction of German Idealism.

**Keywords:** Bergson. Dialectics. Horkheimer. Ontology.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6741443447402426>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5338-6582>.



## 1 INTRODUÇÃO: O CONFRONTO COM A TRADIÇÃO

*Bergson distinguiu o tempo vivido do tempo abstrato das ciências da Natureza e fez dele objeto de investigação própria. Com isto, ele foi amiúde levado até o umbral da dialética. (HORKHEIMER, 2000, p. 63)*

É inegável o potencial crítico da filosofia bergsoniana, tantas vezes ressaltado ao longo do século XX e que de certa forma permanece até hoje. Sua busca incessante por um conceito renovado de tempo e sua crítica mordaz aos dualismos tradicionais da tradição geraram diversos frutos robustos nas correntes filosóficas que a sucederam (os exemplos óbvios são a fenomenologia de Sartre e Merleau-Ponty, além da filosofia deleuziana). Sua “Ontologia da Presença” – expressão de Bento Prado – provou-se, ao menos até certo ponto, coerente como alternativa às hipóstases idealista e realista da filosofia clássica, contrapondo-lhes uma forma orgânica muito peculiar na história da filosofia.

Destarte, não é mais possível um retorno “puro” ao Bergson do início do século passado; suas teses ecoaram ao longo de um século inteiro, muitas vezes tomando caminhos inesperados e radicais, como no pensamento de Deleuze. Se voltamos a Bergson é porque a história de seu legado deve ser capaz de nos dizer algo a respeito das tensões inerentes a seu pensamento, as quais não podiam claramente ser percebidas no momento de sua aparição. Horkheimer e Adorno, ilustres representantes do pensamento crítico, exploraram essas tensões numa época em que o pensamento bergsoniano ainda estava em seu apogeu e já começava a ensejar uma miríade de desenvolvimentos interessantes no cenário francês. Se Horkheimer o escolheu como alvo privilegiado de seu arsenal dialético, não foi por acaso, pois atacar Bergson era necessário para a reabilitação da matriz dialética contra a qual a filosofia bergsoniana se opunha frontalmente; demonstrar as antinomias do projeto bergsoniano significava desativar seu modelo de ontologia como alternativa efetiva às categorias tradicionais do pensamento. Muito tempo se passou desde o conhecido ensaio de Horkheimer de 1934 e, a despeito dele, a história se assegurou de reservar um lugar privilegiado a Bergson no interior do panteão filosófico contemporâneo, seja por suas contribuições diretas, seja pelas ramificações de seu pensamento.

Hoje, a dialética vê-se no meio de um campo de combate: atacada por muitos e defendida por tantos outros, que buscam reabilitá-la, ela encontra-se sufocada pelo peso de sua própria tradição. Faz parte de sua natureza caminhar sobre a corda bamba: essa instabilidade é precisamente o que sempre alimentou seu movimento crítico de



autorreflexão, sem o qual restaria apenas uma carcaça fossilizada. Ao mesmo tempo, porém, essa instabilidade a coloca em constante risco: não há nada que garanta sua sobrevivência, muito menos a continuação do impulso negativo reanimado por Adorno. Ela permanece ainda obrigada a “criticar a si mesma sem piedade” (ADORNO, 2009, p. 11) e resiste apesar de tudo à sua assimilação integral ao espírito dominante.

Confrontar-se com seu Outro em toda a densidade da tradição que o sustenta permanece um momento essencial no interior dessa verve crítica que atravessa a dialética. Diante disso, nosso retorno a Bergson exige uma retomada do impulso crítico horkheimeriano em uma nova chave, pois a crítica de Horkheimer a Bergson não foi radical o suficiente (isso no sentido de não tocar efetivamente a raiz do problema, ao menos não diretamente). Se as categorias bergsonianas constantemente recaem em seu contrário, que resposta a dialética é capaz de fornecer a suas limitações? Como uma teoria que insiste no negativo como seu conceito central é capaz de responder às exigências de positividade do pensamento bergsoniano e à sua incessante crítica do não ser? Que conceitos pode mobilizar para lhe responder à altura? Defender que Bergson foi até o umbral da dialética não significa simplesmente afirmar que sua filosofia resume-se a uma dialética abortada, mas que ela exprime, em seu teor de verdade, um movimento dialético efetivo que é obrigado a se reverter, *malgré lui*, numa das figuras da imobilidade que o próprio Bergson combatera. Trata-se de afirmar, categoricamente, que não é possível uma ontologia do positivo nos moldes propostos por Bergson: ela está fadada à imagem do labirinto borgiano – um mau infinito, segundo o vocabulário hegeliano, de uma linha que se bifurca infinitamente. Um modelo dialético de pensamento deve ser capaz de fornecer uma alternativa coerente e permanecer alerta diante do caminho espinhoso que tem pela frente, já que precisa evitar tanto uma recaída em modelos finalistas quanto em modelos mecanicistas.

## 2 CONCEITO DE FILOSOFIA: OS MISTÉRIOS DO MÉTODO

Um dos *topoi* recorrentes na obra de Bergson é sua crítica à inteligência e a defesa de um modelo filosófico alternativo centrado na intuição. Esta, como descrita em *Pensamento e movimento*, consistiria numa “visão direta do espírito pelo espírito” (BERGSON, 1950, p. 27), ou seja, num método de investigação com etapas precisas, que buscaria inserir-se na forma de durar encontrada na consciência:

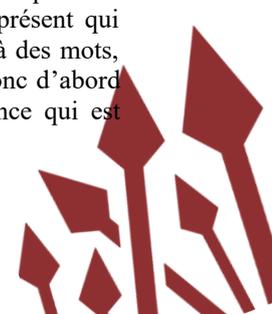


A intuição da qual falamos refere-se, assim, antes de tudo, à duração interior. Ela capta uma sucessão que não é justaposição, um crescimento pelo interior, o prolongamento ininterrupto do passado no presente que invade o porvir. [...] No lugar de estados contíguos a estados, que se tornarão palavras justapostas a palavras, eis a continuidade indivisível, e daí substancial, do fluxo da vida interior. Intuição significa, pois, primeiramente, consciência, mas consciência imediata, visão que dificilmente se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência. (BERGSON, 1950, p. 27)<sup>2</sup>

Bergson critica a inteligência por se fundar em um modelo utilitário, baseado na manipulação da matéria. Ela serve aos imperativos da vida prática e nos fornece a capacidade de operar instrumentos cada vez mais refinados a partir da matéria que nos é fornecida pela natureza. A intuição, por outro lado, desafia tal feição utilitarista: insere-nos no fluxo da vida, um fluxo que é pura duração, imagem de um tempo não espacializado, que flui num contínuo indivisível e, portanto, não segregável em partes justapostas. Assim, “pensar intuitivamente é pensar em duração” (BERGSON, 1950, p. 30).

A característica central desse modelo expandido de racionalidade é permitir uma coincidência do sujeito com a duração das próprias coisas, como se fôssemos capazes de reencontrar uma dimensão fundamental na qual sujeito e objeto não se distinguem mais efetivamente, pois ambos são parte de um movimento mais essencial que os engloba: o movimento do tempo real. A impossibilidade de fornecer uma definição geométrica dessa intuição fala a favor de Bergson: não se trata de reproduzir o *modus operandi* clássico por trás da inteligência, mas de mostrar como existe uma alternativa que está além de nosso conceito comum de racionalidade e que não opera sobre os mesmos moldes. O desafio consistiria precisamente em entender quais as especificidades desse movimento de coincidência com o objeto, o qual, segundo Bergson, seria capaz de apontar uma nova via para o pensamento filosófico, até então negligenciada ou falsificada (Bergson critica os modelos intuicionistas anteriores, como o fornecido pelo idealismo alemão, pois pensa que eles são incapazes de se alojar efetivamente na duração, apenas reduplicando a imagem corrente de um tempo espacializado, que não dura realmente).

<sup>2</sup> “L’intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n’est pas juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empîète sur l’avenir. [...] Au lieu d’états contigus à des états, qui deviendront des mots juxtaposés à des mots, voici la continuité indivisible, et par là substantielle, du flux de la vie intérieure. Intuition signifie donc d’abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l’objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence.”



É necessário reconhecer a pertinência da crítica bergsoniana: o conceito é uma forma de apreensão do real que não pode de maneira alguma ser hipostasiada, caso contrário recaísse em modelos absolutamente abstratos e incapazes de apreender seu objeto. No entanto, o que Bergson entende por “conceito”? Sua descrição remete diretamente à doutrina lockeana das ideias gerais: trata-se de uma construção do pensamento que recolhe a partir de uma multiplicidade de particulares aquelas características capazes de ligar todos os elementos numa representação purificada de sua particularidade e, portanto, genérica. Por isso a constante retomada da metáfora das “vestes largas”:

Unidade e multiplicidade são aqui representações que não precisamos talhar conforme o objeto [...] roupas de confecção que cairão tão bem em Pedro como em Paulo, porque não desenham a forma de nenhum dos dois. Mas um empirismo digno do nome, um empirismo que só trabalha sob medida, vê-se obrigado, para cada novo objeto que estuda, a despender um esforço absolutamente novo. Talha para o objeto um conceito apropriado apenas ao objeto, conceito do qual mal se pode dizer que ainda seja um conceito [...]. (BERGSON, 2011, p. 149)

196 Os conceitos, por sua própria natureza, são “largos demais” para dar conta do particular; a intuição, por outro lado, busca-o em sua própria particularidade, de tal forma que produz algo diferente de um conceito, embora Bergson não lhe confira um nome específico (fala, às vezes, em “conceitos fluidos”). Essa dificuldade de Bergson não deixa de ser um indicativo da fragilidade de sua teoria, bem como o fato de nunca ser capaz de expressar claramente a dita particularidade do real. Curiosamente, os termos de Bergson são sempre excessivamente genéricos, quando fala de uma “duração real”, de um “tempo não espacializado” etc. Ao mesmo tempo, é inegável que muitas de suas construções adquirem um caráter eminentemente conceitual, como as noções de virtual e atual, as quais abordaremos mais à frente.

Para além de uma crítica simplificadora ao dito “irracionalismo” de Bergson, cabe dizer que sua teoria se coloca aquém do idealismo alemão, que já apontara a complexidade inerente à compreensão do conceito. Mesmo em Kant e em seus contemporâneos já está presente a ideia de uma potencialidade criadora inerente ao conceito, que não se resume a uma generalização de dados particulares, mas inclui, também, um esforço produtivo do entendimento perpassado por uma *vis repraesentativa* própria ao espírito. Hegel leva tal concepção a um novo patamar quando compreende o conceito como uma estrutura plástica constituída a partir da internalização (*Er-innerung*) de contradições reais e



que não ignora o particular; pelo contrário, expressa-o em sua mediação com o universal. A ilusão de Bergson é acreditar em uma forma de saber que dê conta da particularidade em si mesma, em seu caráter imediato, mas isso é algo que Hegel há muito desmistificara: nada, absolutamente nada permanece em sua imediatidade, pois já é sempre mediado por uma totalidade que lhe é anterior. O verdadeiro particular não é o que se restringe ao átomo isolado, mas aquele que se compreende desde sempre numa estrutura já mediada pelo universal; esse é um dado objetivo que o positivismo buscou a todo momento negar, falhando miseravelmente em seu intento.

A teoria bergsoniana recai, nesse sentido, num ideal proto-positivista de saber, precisamente por sua incapacidade de compreender essa estrutura mediatizada do real. Seus defensores<sup>3</sup> tendem a alegar que o ato intuitivo possui uma série de etapas e que, portanto, não concederia um acesso imediato ao real, que seria, aliás, uma “conquista”. Embora isso seja verdadeiro (como bem o demonstrou Deleuze com a descrição das três regras do método), isso não absolve Bergson da hipóstase do particular. Sua denúncia da hipóstase contrária – do universal – é necessária e atinge efetivamente o cerne da filosofia clássica, embora fique aquém da compreensão dialética inaugurada por Hegel:

Contudo, o saber sedimentado nas palavras colabora efetivamente com sua própria reformulação, e não se encontra, enquanto “condicionado socialmente”, pura e simplesmente interdito filosoficamente. Porque Bergson, em consonância com a pior parte da lógica e da teoria do conhecimento já superadas, iguala o pensamento conceitual ao estabelecimento de sistemas acabados, desconsiderando sua função efetiva no processo histórico, ele também desconhece sua verdade e volta-se para a crença equivocada de que haveria uma faculdade para a verdade colateral ao pensamento, vale dizer, uma faculdade, no mito esboçado, colateral ao conhecimento conceitual. (HORKHEIMER, 2000, p. 79)

A intuição não deixa de expressar seu conteúdo de verdade enquanto “reação mimética” (ADORNO, 2009, p. 16) que denuncia a hipóstase do elemento conceitual, mas por si só é incapaz de fornecer o estofamento necessário ao pensamento filosófico. Enquanto fissura da racionalidade em inteligência e intuição, a metafísica bergsoniana oculta as contradições latentes na própria estrutura do conceito e projeta um ideal purificado de apreensão do real que faz apelo a uma dimensão indiferenciada, originária da experiência. Toda origem não mediada é um resquício dogmático que mascara uma contradição real a ser apreendida pelo

---

<sup>3</sup> Cf. PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989. p. 72-73.



esforço do pensamento. Se, por um lado, a dialética não pode ignorar os perigos de uma busca de apreensão total do real, por outro ela não pode ceder à tentação de resolver essa tensão com uma estratégia mistificadora que postula uma positividade arbitrária. O desafio, como colocado desde a *Dialética negativa*, é compreender a mediação entre o conceitual e o não conceitual, entre o idêntico e o não idêntico, sem hipostasiar qualquer um dos lados.

A própria possibilidade dessa intuição originária expressa um ideal identitário que até Bergson foi obrigado a admitir: “O princípio de identidade é a lei absoluta da nossa consciência...” (BERGSON, 1988, p. 143)<sup>4</sup>. Ela busca precisamente essa zona de indiferenciação entre o sujeito e o objeto, na qual ambos se igualam. O que Bergson não percebe é que esse modelo de coincidência é fornecido pelo princípio de não contradição, algo anterior até mesmo aos “dados imediatos” que analisa. Não é mera coincidência o fato de o interior – a consciência – ser colocado como o modo mais fácil de acesso à duração real, pois no fundo essa duração é a própria duração da consciência projetada nos objetos. Embora Bergson tenha tentado incessantemente escapar do idealismo, recai nele na medida em que é incapaz de fornecer uma descrição objetual de sua duração: esta está sempre calcada numa introspecção reflexiva que pouco difere da kantiana.

O que surge, por conseguinte, é uma separação enrijecida entre interior e exterior: “Para Bergson, há algo atrás da cortina que nos separa do interior, e a passagem do exterior ao interior não é uma negação ou uma passagem dialética: ela é um salto. Isto é, não há comunicação entre as duas perspectivas” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 187). Mas é

<sup>4</sup> Aqui remetemos à crítica hegeliana ao princípio de identidade ( $A = A$ ) na *Lógica da Essência*. Nesse momento do texto, Hegel invoca três objeções principais: a primeira é de ordem estritamente lógica: ora, se se afirma que  $A$  é igual a  $A$ , já está implícito nesse raciocínio que  $A$  é diferente de não  $A$ , caso contrário a própria relação de igualdade seria incompreensível. Em termos da lógica formal: se  $A = A$ , então  $A \neq \sim A$ : “Nesse juízo correto, porém, reside imediatamente que a verdade é apenas completa na unidade da identidade com a diversidade e, assim, apenas subsiste nessa unidade” (HEGEL, 2011, p. 137). Uma segunda objeção desconstrói o apelo à experiência imediata: quando a consciência afirma que “uma árvore é uma árvore” e pretende ter provado a validade do princípio para as coisas do mundo, não se apercebe de que já está ela mesma efetuando uma abstração e pressupondo o que está em questão. Suponhamos que a árvore em questão seja uma palmeira; nesse movimento de afirmar que “uma árvore é uma árvore”, a consciência já está subsumindo a particularidade da palmeira ao gênero “árvore” e, portanto, pressupondo uma multiplicidade que pode ser organizada a partir de um processo de abstração simples. Novamente, tem-se que “a experiência contém antes a identidade na unidade com a diversidade e é a refutação imediata da afirmação de que a identidade abstrata como tal é algo verdadeiro...” (HEGEL, 2011, p. 138). Por fim, a terceira objeção traz à tona a ideia de uma “expectativa frustrada” quando se afirma que “uma planta é – uma planta”. Essa tautologia decepiona porque esperávamos um algo a mais, e isso com razão, porque, segundo Hegel, a própria forma do enunciado expressaria algo mais do que a identidade simples, como se todo juízo analítico fosse, ao fim, apenas um epifenômeno de um juízo sintético, no qual a noção de diversidade reclamaria também seu quinhão de terra. Trocando em miúdos: “De acordo com Hegel, ser idêntico é ser diferente. Pois ser idêntico é ser *identificado* e ser diferente é ser diferenciado. Ainda assim apenas se identifica diferenciando, e apenas se diferencia identificando” (LONGUENESS, 2007, p. 55-56). Ora, isso não significa que para Hegel o princípio devesse ser abolido, e sim que qualquer filosofia que o elevasse à posição de *cellula mater* do sistema encontraria dificuldades incontornáveis devido à sua mediação necessária com as figuras da diferença.



precisamente isso que caracteriza o idealismo bergsoniano: o modelo de duração é fornecido pela interioridade e esta não se comunica diretamente com o exterior, que não passa de uma projeção sua. Bento Prado pressentiu essa inconsistência quando definiu um “idealismo metodológico” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 113) que é, *tout court*, idealismo. Uma separação arbitrária entre um momento metodológico e a teoria *stricto sensu* é desprovida de sentido, como se fosse possível separar o momento idealista como simples ficção inocente sem grandes consequências para a totalidade do pensamento.

A duplicação bergsoniana é facilmente reconhecível no fato de que o momento objetivo não encontra qualquer espessura própria. O tempo do açúcar “coincide com a minha impaciência” (BERGSON, 2005, p. 10), é o *meu* tempo de espera que se projeta no açúcar que derrete. Em sua ânsia por criticar o tempo científico, matematizável, Bergson refugiou-se em exemplos que pouco expressam além da duração psicológica e que depõem contra sua perspectiva de um tempo ontológico, heterogêneo. Nesse sentido, a fenomenologia (sobretudo a de Merleau-Ponty) foi muito além da ontologia bergsoniana. Merleau-Ponty compreendeu que o objeto é um polo de atração: ele exige uma atitude de minha parte, insere-me bruscamente no mundo e impede uma posição comodista, contemplativa. A intuição bergsoniana reproduz tal ideal contemplativo: por ser anti-utilitária por excelência, ela exige apenas uma passividade diante da coincidência com o objeto, um deixar-se levar e entregar-se ao fetiche da identidade. Merleau-Ponty, por outro lado, compreende que o elemento objetivo impõe uma resistência à ação do sujeito: não aceita passivamente sua conformação a ele. Se esse fosse o caso, recair-se-ia no *pathos* clássico de um sujeito que domina plenamente seu objeto, que não encontra qualquer resistência de sua parte e manipula-o como coisa inerte. Tentando afastar-se dessa relação utilitária em prol de um ideal contemplativo, Bergson tomba diretamente nela: o ônus recai no sujeito que fagocita o objeto, projeta nele sua duração e assim retoma o controle. Qualquer filosofia que seja incapaz de salvar o momento da não identidade presente no objeto cede à pressão do idealismo e fica presa à fantasmagoria da representação.

Merleau-Ponty compreendeu que esse movimento exigia uma ontologia do negativo, já que o Ser marcado puramente pela positividade jamais constituiria um empecilho ao sujeito e deixar-se-ia levar por seus esquemas pré-fabricados. A tentativa bergsoniana de devolver ao ser sua substancialidade a partir da duração deve, necessariamente, falhar, na medida em que termina por hipostasiar o momento da consciência e mostra-se incapaz de descrever sua contrapartida objetiva.



### 3 DURAÇÃO: AS ANTINOMIAS DO TEMPO

A fragilidade do método intuitivo indica uma fragilidade inerente à compreensão bergsoniana do tempo. Desde *Os dados imediatos da consciência*, Bergson assumia como tarefa central de sua filosofia uma crítica ao conceito espacializado do tempo, que teria predominado na história do pensamento desde os antigos:

É justamente essa continuidade indivisível de mudança que constitui a verdadeira duração. [...] a duração real é o que sempre se chamou tempo, mas o tempo percebido como indivisível. Não discordo de que o tempo seja sucessão. Com o que não posso concordar é com a ideia de que a sucessão se apresenta à nossa consciência primeiro como distinção entre um “antes” e um “depois” justapostos. [...] Reconheço, aliás, que é no tempo espacializado que nos pomos em geral. Não temos nenhum interesse em escutar o burburinho ininterrupto da vida profunda. E, no entanto, a duração real está lá. [...] Portanto, quer se trate do dentro ou do fora, de nós ou das coisas, a realidade é a própria mobilidade. (BERGSON, 2005, p. 16-17)

200

Assim, desde os gregos, a filosofia teria privilegiado o imóvel sobre o móvel, o eterno sobre o temporal. O tempo nada mais seria do que, nos próprios dizeres de Platão, uma “imagem móvel da eternidade” (apud BERGSON, 2005, p. 343). Para Bergson, essa prevalência não seria um mero acaso: se tal imagem decaída do tempo pôde se consolidar na tradição filosófica e estabelecer uma metafísica praticamente inexpugnável, é porque tinha como alicerce uma “metafísica natural”<sup>5</sup>, fruto da própria essência de nossa inteligência. Como diz Bergson: “o mecanismo de nosso conhecimento usual é de natureza cinematográfica” (BERGSON, 2005, p. 331), ou seja, ele opera a partir de uma série de elementos justapostos, como pontos numa linha, e não de forma efetivamente sucessiva (contínua, em que há interpenetração e não exterioridade entre partes distintas).

O caráter crítico dessa perspectiva revela-se na denúncia do modelo instantaneísta de compreensão do tempo, no qual o cartesianismo adquire evidentemente destaque. Ora, para Bergson nunca experimentamos instantes: estes são apenas esquemas desenvolvidos *a posteriori* para explicar uma duração mais fundamental, que nunca se deixaria repartir. Embora a ciência moderna tenha generalizado tal concepção a partir de um ideal

---

<sup>5</sup> Em *A evolução criadora*, Bergson fala de um “metafísico que trazemos inconscientemente em nós mesmos” (BERGSON, 2005, p. 18).



matematizável de natureza, Bergson acredita que essa metafísica espacializada agisse já, sub-repticiamente, desde o momento em que Zenão dividiu o movimento da flecha em infinitas posições de repouso. Daí a necessidade de um conceito renovado de tempo, que realce o momento qualitativo da duração, momento este que é eminentemente criador e não apenas reprodutor *ad infinitum* de um mesmo ponto matemático padrão. Disso provém a diferença, ressaltada por Deleuze, entre uma multiplicidade numérica – quantitativa e homogênea – e uma multiplicidade não numérica – virtual e diferenciadora.

Apesar de seu intuito revolucionário, a noção de duração não escapa à navalha dialética:

A tentativa de oferecer uma filosofia do tempo concreto, isto é, de compreender a realidade não como algo fixo em si – e não somente como algo no tempo, “quarta dimensão do espaço” estendido –, mas como o próprio desenvolvimento, a própria mudança, a própria transformação – e deste modo abstraídos da história humana –, este empreendimento temerário tinha que fracassar. Quando Bergson afirma, por analogia ao tempo interior e vivido do indivíduo, um pretense núcleo espiritual do mundo, e assim imagina um fluxo de vivências divino como o ser absoluto, ele tem igualmente que negar o tempo. Sua metafísica panteísta, há muito tempo envelhecida, contradiz sua visão da temporalidade da realidade e suprime a si mesma. (HORKHEIMER, 2000, p. 70-71)

Bergson afirma, em *Pensamento e movente*, que a intuição se move entre dois limites: a repetição e a eternidade. A crítica de Horkheimer denuncia como a duração bergsoniana, devido a seu caráter absoluto e abstrato, recairia na imagem da eternidade que tanto buscara esconjurar. Bergson insiste em que essa duração é criadora<sup>6</sup>, o que significa que produz novidade, heterogeneidade. No entanto, que forma de temporalidade ela assume? Qual sua relação com o conteúdo que muda? Há uma dimensão eminentemente essencialista da duração, pois ela apresenta uma forma fixa, que permanece ao longo de todo o movimento: ela pode até produzir novos elementos, gerar diferença, mas em si mesma permanece indiferenciada – impulso atemporal que se atualiza sem mudança de natureza. Ao contrário do que dizia Deleuze, há incompatibilidade entre continuidade e heterogeneidade na teoria de Bergson.

Essas tensões internas ao conceito de duração ficam claras na reflexão bergsoniana sobre a História e sobre a função da memória.

---

<sup>6</sup> “O tempo é invenção ou não é nada.” (BERGSON, 2005, p. 369)



Em primeiro lugar, Bergson falha em estabelecer uma diferenciação fundamental, a saber, entre o tempo homogêneo que é fruto da tendência da inteligência humana de manipular a matéria – já “lastreada de geometria” – e a homogeneização do tempo enquanto processo histórico que se estabelece a partir do advento da ciência moderna e da ascensão do Capitalismo, como descrita por Marx n’*O capital*. De maneira alguma as duas coisas podem ser iguais em um mesmo processo que remontaria aos tempos imemoriais de organização das sociedades humanas em torno dos instrumentos de domínio da natureza. O tempo matematizável que em Galileu era ainda elemento de uma teoria revolucionária da física objetivou-se a partir da Revolução Industrial em algo absolutamente diferente de uma “tendência natural”. Sob o Capitalismo reina o trabalho abstrato que exprime a forma de um equivalente geral – o fato de que todo trabalho particular é destituído de sua particularidade em prol de uma abstração fundada no tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de mercadorias. Esse tempo é marcado por uma *abstração real*, ou seja, não se trata de um esquema da inteligência que desenvolve uma ficção que vise ao estabelecimento de uma convenção. O tempo homogêneo de Bergson é um esquema de ação sobre o mundo; este difere absolutamente do tempo homogêneo que é uma abstração posta pelo Capitalismo enquanto tal<sup>7</sup>. A ignorância dessa distinção leva Bergson a uma doutrina reacionária, que ratifica o caráter instrumental da Razão como dado natural (isso também está presente em sua teoria da linguagem como calcada quase exclusivamente na utilidade biológica<sup>8</sup>).

Esse fato é apenas sintoma de um problema mais geral: a ausência de uma reflexão histórica na filosofia bergsoniana. Seu modelo de história é retirado em larga medida da biologia e pouco contribui para a compreensão do tempo em seu aspecto social:

Esta determinação antinômica do real como identidade que é ao mesmo tempo mudança, como passagem que é ao mesmo tempo permanência, concerne somente à vida consciente. Enquanto Bergson procura interpretá-la como que a partir de baixo, através de obscuras forças biológicas, a filosofia alemã a compreendeu a partir de sua figura mais desenvolvida, o sujeito consciente de si mesmo. (HORKHEIMER, 2000, p. 68)

O homem ocupa, assim, uma posição secundária na filosofia de Bergson; com efeito, ele pouco mais seria do que a culminação de um movimento evolutivo do *élan vital* que desembocou na inteligência em oposição ao instinto. Esse fato impede Bergson, dentre outras

<sup>7</sup> Para uma discussão aprofundada sobre o tema, ver POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social*. São Paulo: Boitempo, 2014, Cap. 5.

<sup>8</sup> Sobre a questão da linguagem, contrapondo-se Bergson e Merleau-Ponty, cf. PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989. p. 103.



coisas, de levar a cabo uma reflexão sobre a finitude humana, além de limitar a crítica ao entendimento a seu elemento intuitivo.

Como mostra Horkheimer, o perecimento não pode ser assimilado meramente à transformação. Isso se traduz num ponto de vista consolador, no qual a morte aparece como um fato dentre outros no grande movimento da vida, podendo, inclusive, ser superada. Ora, que temporalidade é essa que se encontra apartada da finitude? Só pode ser uma atemporalidade, uma “visada celestial” (HORKHEIMER, 2000, p. 72) que se põe acima do tempo e aspira ao eterno. Novamente, buscando a fluidez por meio de uma crítica dos modelos científicos de duração, a doutrina de Bergson cai em seu contrário e oferece uma imagem igualmente enrijecida de tempo histórico<sup>9</sup>. Sequer oferece uma conceitualização mínima a respeito da relação entre homem e natureza: trata-se de uma relação unilateral de mera utilidade, ainda menos desenvolvida do que em um marxismo vulgar. O homem serve-se da natureza como seu mestre, manipula-a para desenvolver novos instrumentos e a partir disso erige sua ciência matematizável; a natureza não possui, pois, qualquer resquício qualitativo, qualquer opacidade que faça frente à ação humana – é-lhe absolutamente dócil. Possui, aliás, numerosos artificios que opõe ao movimento indeterminado da Vida, obrigando-a a múltiplas dissociações, mas nada que se oponha efetivamente à ação humana.

Embora de grande relevância, a crítica que Bergson endereça ao entendimento fica aquém de seu equivalente hegeliano. Hegel buscou denunciar as ilusões do entendimento a partir do ponto de vista do conceito enquanto estrutura para além da representação, que não se deixaria enredar em suas ilusões transcendentais. Bergson, por outro lado, alicerça sua crítica na possibilidade de uma intuição que conduza à duração real, estranha ao conceito. Como lembra Bento Prado, para ambos o entendimento é tanto separador como estéril; no entanto, Bergson generaliza o *modus operandi* do entendimento para toda racionalidade conceitual. Isso o impede de investigar se não haveria outro modo possível de movimento no conceito para além da modelagem de ideias gerais.

Em segundo lugar, o conceito de memória como abertura a um passado puro também se mostra insuficiente diante das pretensões de uma duração real. A premissa bergsoniana é que “deixamos o presente para nos recolocar primeiramente no passado em geral” (BERGSON, 1990, p. 110), ou seja, colocamo-nos de saída nesse passado puro, sem precisar passar pela intermediação do presente. O passado é uma virtualidade sempre em vias de

---

<sup>9</sup> Outro ponto no qual a fenomenologia (tanto em sua variante alemã como na francesa) foi além de Bergson. Tanto Sartre como Merleau-Ponty, por exemplo, buscam compreender, a partir de conceitos como “situação” e “ser no mundo”, a posição ambígua que ocupa o homem diante de uma existência finita. Já Heidegger desenvolve uma extensa teoria a respeito dos modos de ser do *Dasein*, que é, sobretudo, ser-para-a-morte.



atualizar-se, sendo que o próprio presente “é somente o mais contraído nível do passado” (DELEUZE, 2008, p. 58). Com isso, Bergson visa a reintegrar a duração como elemento central da existência, indissociável da própria configuração do ser e que transcende a determinação espacializada do instante, adquirindo tessitura própria a partir de um inconsciente que não deixa jamais de agir e influir na ação. No entanto, vejamos como Bergson descreve a relação entre passado e presente em *Matéria e memória*: “Ora, o passado não tem mais interesse para nós; ele esgotou sua ação possível, ou só voltará a ter influência tomando emprestada a vitalidade da percepção presente” (BERGSON, 1990, p. 118). Um pouco mais à frente:

Mas, por outro lado, os aparelhos sensório-motores fornecem às lembranças impotentes, ou seja, inconscientes, o meio de se incorporarem, de se materializarem, enfim, de se tornarem presentes. Para que uma lembrança reapareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória pura até o ponto preciso onde se realiza a *ação*. Em outras palavras, é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere a vida. (BERGSON, 1990, p. 125)

204

O passado não deixa de estar conectado ao presente e de ter uma forma de organização que aponta para uma duração ontologizada; no entanto, parece perder a substancialidade que lhe seria própria na medida em que só tem influência sobre o homem devido ao presente, que o chama para a ação. O único critério nessa relação é o da utilidade; Bergson não descreve qualquer outro modo de eficácia que esse passado poderia ter. Com efeito, a dialética hegeliana descreve uma experiência muito mais complexa quando pensa um passado que se cristaliza em categorias dadas no presente; ele é efetivamente constituinte da experiência, além do fato de estar constantemente aberto a mudanças e reestruturações (o passado de Bergson é uma porta fechada que só abre quando é conveniente), ou seja, é a todo momento ressignificado, trazendo à tona possibilidades antes impensáveis. Ele influi efetivamente no presente e é por ele influenciado; há aí uma estrutura de mão dupla que Bergson desconhece, por insistir na via de mão única do chamado à ação.

#### 4 MODELOS DE MOVIMENTO: A CONSTRUÇÃO RETROSPECTIVA DA NECESSIDADE



Para que esse último ponto possa ser bem compreendido, faz-se necessário estabelecer uma contraposição entre os modelos de movimento evocados por Bergson, a partir de sua ontologia do ser positivo, e o modelo hegeliano, baseado na negatividade da contradição lógica.

Bergson descreve um movimento originário da presença, que traduz um escoamento qualitativo que gera incessantemente a mudança. Entretanto, como dito acima, a duração fica aquém de seu próprio conceito quando enrijece esse movimento numa forma fixa que tende ao eterno. Um dos fatos que o atesta é a posição do ser vivo como secundário em relação ao movimento geral da vida: “o ser vivo é, sobretudo, um lugar de passagem, e [...] o essencial da vida reside no movimento que a transmite” (BERGSON, 2005, p. 139). Isso revela o caráter generalizante e formal desse impulso de vida, que se vale dos seres vivos como meros meios, ou seja, eles não modificam de maneira alguma sua forma, que é fixa, enrijecida. O conteúdo, no interior desse esquema, é claramente secundário.

O *élan vital*, ao contrário do que pretendia Bergson, mostra-se incapaz de fluidificar efetivamente o real. O movimento que põe em circulação pode ser bloqueado por certos obstáculos impostos pela necessidade da matéria, como se esta fosse capaz de construir represas ao longo do riacho da vida; mas, apesar disso, o impulso segue inalterado: dissocia-se, divide-se, apenas para permanecer o mesmo e dar cabo de sua tarefa. Por sua obsessão com esvaziar o movimento conceitual e ignorar o desenvolvimento no interior da história, Bergson forjou uma imagem meramente biológica de movimento que não é capaz de descrever satisfatoriamente um processo de desenvolvimento e mudança. A razão última disso aloja-se em sua ontologia positiva, que será discutida mais à frente.

O movimento do *élan* parte, em última instância, de uma “identidade original” (BERGSON, 2005, p. 128) que é postulada no ponto de partida e apenas depois se divide num “feixe” de diferentes caminhos evolutivos. Posta essa harmonia preestabelecida no início, o resto segue-se naturalmente; por mais que sempre haja o perigo de não superar o obstáculo da matéria, o *élan* sempre encontra o *happy ending* esperado. Trata-se, pois, de um movimento essencialmente fechado, cujas coordenadas já estão dadas de antemão: se não o fim específico que se almeja alcançar, ao menos a *forma* básica da mudança. Isso ocorre porque escapa a Bergson o conceito de um movimento aberto, capaz de assumir sua contingência na construção mesma de sua necessidade. Sua crítica à noção de “possível” atesta-o explicitamente:



O possível é, portanto, a miragem do presente no passado; e como sabemos que o porvir acabará por ser presente, como o efeito de miragem continua se produzindo sem descanso, dizemos para nós mesmos que no nosso presente atual, que será o passado amanhã, a imagem de amanhã já está contida, conquanto não consigamos apreendê-la. Nisso consiste precisamente a ilusão [...]. Aliás, ao julgar assim que o possível não pressupõe o real, admitimos que a realização acrescenta algo à simples possibilidade: o possível teria estado ali desde sempre, fantasma que espera a sua hora chegar; teria, portanto, se tornado realidade pela adição de algo, por não sei que transfusão de sangue ou de vida. Não se vê que é justamente o contrário, que o possível implica a realidade correspondente acrescida, ademais, de algo que a ela se junta, já que o possível é o efeito combinado da realidade depois que ela apareceu e de um dispositivo que a rejeita para trás. (BERGSON, 2011, p. 30-31)

206 Abrindo mão da noção de possível, Bergson abandona qualquer reflexão consequente acerca da contingência no tempo e no movimento, recaindo num mecanicismo muito próximo do que criticara. Seu movimento, *malgré lui*, conhece apenas a necessidade cega, projetando uma miragem de abertura que não se verifica na realidade. Não se trata de afirmar simplesmente, como Horkheimer, que as “possibilidades’ pertencem propriamente à realidade” (HORKHEIMER, 2000, p. 66) e que, portanto, podem ser decisivas para sua realização. Isso é ainda dizer muito pouco. Cabe, com efeito, refletir sobre a relação entre possibilidade e necessidade no interior do movimento histórico.

Hegel foi muitas vezes acusado de recair num necessitarismo histórico que postularia o espírito como presente desde o início, garantido que o movimento fosse completado, como em um círculo. Essa imagem falsifica a radicalidade da solução hegeliana, que pode nos ser útil para compreendermos as limitações do modelo bergsoniano. Para Hegel, o movimento histórico não é mera linha reta, não representa uma sucessão inexorável rumo ao plenamente determinado. De alguma forma, o passado deve ser também passível de ressignificar e ser ressignificado pelo presente, num constante processo de reinscrição que produz uma *forma plástica* do tempo:

É assim que deveríamos ler a tese de Hegel de que, no curso do desenvolvimento dialético, as coisas “tornam-se aquilo que são”: não que um desdobramento temporal simplesmente efetive uma estrutura conceitual atemporal preexistente – essa estrutura conceitual é em si o resultado de decisões temporais contingentes. [...] Essa é a lição fundamental do anti-”mobilismo” de Hegel; a dialética não tem absolutamente nada a ver com a justificação historicista de uma política ou prática particular em determinado estágio do desenvolvimento histórico, uma justificação que pode ser inutilizada depois em um estágio mais “elevado”. [...] Na análise dialética da história, ao contrário, cada “estágio” novo



“reescreve o passado” e deslegitima retroativamente o estágio anterior. (ŽIŽEK, 2012, p. 53-54)

207 No processo dialético, existe um movimento de construção retroativa da necessidade, que não está dada desde o início, mas é construída após o acontecimento contingente ter vindo à tona. Trata-se de uma necessidade construída que não solapa a radicalidade da contingência que a antecedia. Uma Revolução é capaz de reorganizar todo o campo dos possíveis que a precedia: se pensarmos a Revolução Francesa, por exemplo, e a maneira como os revolucionários imaginavam encenar o momento romano de deposição de César (o tirano) e a defesa da República (com Brutus e seus camaradas), veremos como ela, de certa forma, reabriu o tempo histórico e colocou novamente em circulação sonhos e desejos de uma época muito anterior. Naquele momento, eles *eram* os republicanos romanos, repetiam seu gesto de liberdade e o afirmavam contra a opressão da monarquia e da aristocracia. Mas isso modificou simultaneamente a forma como os próprios franceses viam a si mesmos e a maneira como os romanos eram compreendidos por eles: estabeleceu-se uma continuidade *prática* de projetos que de maneira alguma preexistia àquela insurreição; se ela nunca tivesse ocorrido, os mortos teriam permanecido mortos, restritos a seus papéis anteriores. Um autêntico acontecimento, portanto, é capaz de reabrir as portas do passado e colocá-lo novamente em jogo: ele também é fruto de uma disputa, nunca adquirirá um estatuto perene a ponto de jamais poder ser novamente transmutado. Daí o famoso dito de Walter Benjamin segundo o qual “tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer” (BENJAMIN, 2014, p. 244).

Nesse sentido, quando Hegel afirma que a necessidade é a síntese do possível e do efetivo, isso significa que a necessidade não pode ser compreendida de maneira enrijecida, mas que ela também é construída de acordo com o movimento imanente do conceito (e posteriormente o movimento histórico do espírito). Ao longo do desenvolvimento lógico das determinações da Essência, Hegel esforça-se por descrever com precisão no que exatamente consistiria essa passagem do possível para o efetivo e por que ela poderia ser expressa em termos de necessidade. Do ponto de vista do conceito, a mera possibilidade não seria nada mais do que a “pensabilidade” de algo, absolutamente pobre e abstrata. Mas a Representação, signo das filosofias do Entendimento, hipostasia essa determinação e considera-a a “mais rica e mais abrangente” (HEGEL, 2012, p. 269) de todas, já que se estende a praticamente qualquer conteúdo. O mesmo se dá com a contingência: enquanto algo meramente exterior, é apenas aquilo que “não tem em si mesmo a razão de seu ser, mas em outro” (HEGEL, 2012, p. 271); disso deriva uma compreensão inicial do efetivo



(*wirklich*) como algo parcial e marcado por essa exterioridade que separa de maneira injustificada a forma dos acontecimentos de seus conteúdos. Mas, como lembra Hegel, “superar esse contingente é a tarefa do conhecimento” (HEGEL, 2012, p. 271).

Através de seu desenvolvimento imanente, a categoria da possibilidade ganha em determinação e transmuta-se em “possibilidade real”, que seria “a concreta totalidade da forma para si, o imediato transpor-se do interior para o exterior, e do exterior para o interior” (HEGEL, 2012, p. 274). Não se trata mais da possibilidade abstrata inicial, que abria um campo de possíveis existentes apenas no pensamento e sem qualquer tipo de concretude; agora, a possibilidade atinge a “efetividade da Coisa”, seguindo seu conceito como uma forma em contato estrito com o conteúdo, produzindo uma nova unidade imediata que será descrita por meio do termo “necessidade”. Tanto a possibilidade como a efetividade enriqueceram-se em seus conteúdos, e não mais correspondem a uma exterioridade não mediatizada, e sim a um exterior que encontrou sua verdade no interior, e vice-versa. É importante notar que, embora a necessidade surja como saldo positivo desse processo, trata-se ainda da necessidade em sua forma mais rudimentar, como uma necessidade ainda “cega” e vazia de determinações. O processo dialético demonstrará como essa necessidade também se enriquecerá e abandonará seus momentos imediatos (que assumem formas como o destino). Hegel descreverá três formas pelas quais ela passará até atingir sua verdade como liberdade (ou seja, até que o que é em-si torne-se de fato para ela): a relação de substancialidade (exemplificada pela Substância espinosana, para a qual os acidentes são pura exterioridade), a relação de causalidade (na qual a substância, enquanto causa, põe-se negativamente como efeito) e a ação recíproca (alternância infinita entre as causas e os efeitos, na qual cada termo nega o outro e passa a seu oposto).

Apenas após esse árduo processo poder-se-á falar de necessidade propriamente dita, a qual corresponde à livre determinação do conceito em seu movimento de autodeterminação: “Eis a transfiguração da necessidade em liberdade; liberdade essa que não é simplesmente a liberdade da negação abstrata, mas antes a concreta e positiva liberdade” (HEGEL, 2012, p. 287). Nessa passagem, encerra-se a lógica da Essência que mostrou sua verdade como Existência, reunida nessa nova unidade que é o *Conceito*. Inicialmente como uma determinação que sufoca o acidental, o contingente, o necessário incorpora-o de tal forma que se efetiva como autêntica Liberdade mediante essa passagem necessária do interior no exterior, no qual forma e conteúdo estão intimamente ligados.



Daí uma plasticidade temporal que Bergson desconhece: em Hegel, diferentes tempos podem coexistir num interior de um mesmo processo, como o tempo dos gregos – dinâmico – e o tempo estático de outras civilizações, como a chinesa e a indiana (distinção que, evidentemente, também acarreta certos problemas que escapam a nosso escopo atual). O tempo bergsoniano, por outro lado, possui uma única direção: sucessão como “fato incontestável” (BERGSON, 2005, p. 10) que jamais pode “voltar para trás”, pois não está sujeito à reinscrição. Apesar de combater fervorosamente a concepção de duração como *linha*, é inevitável que sua filosofia recaia nessa imagem, já que postula um tempo de direção única. Pode não se tratar da linha que é uma sucessão de pontos discretos no espaço, mas certamente aproxima-se da linha do labirinto borgiano, que avança dividindo-se infinitamente a partir de cada obstáculo encontrado. Contudo, essa era uma ilusão necessária e imanente ao biologismo de Bergson; não é possível escapar à linha sem pensar o tempo permeado pela consciência de si do homem.

209 *O élan vital*, porém, não deixou de alcançar o umbral da dialética quando se prestou a descrever um movimento sem direção previamente estabelecida, e nisso reside seu teor de verdade. Isso possibilitou a Bergson uma crítica consistente do dualismo tradicional entre mecanicismo e finalismo, embora não o tenha impedido de recair no equívoco clássico de hipostasiar um dos elementos. A questão central recai em como é organizado o campo dos possíveis; de nada adianta enumerar as diversas maneiras de manifestação da contingência na evolução se permanecem necessárias “1 – uma acumulação gradual de energia; 2 – uma canalização elástica dessa energia em direções variáveis e indetermináveis” (BERGSON, 2005, p. 277), quer dizer, as próprias condições de possibilidade do contingente não estão sujeitas à transformação. De um ponto de vista hegeliano, o desenvolvimento do campo dos possíveis é articulado da seguinte maneira:

Se se quiser, se passa do juízo de reflexão “o possível é... impossível”, em que o possível é pressuposto, situação compatível com um possível real mas não com um possível efetivo – a “o possível é... possível”, em que o possível se efetiva ou é posto *enquanto possível*. A terceira situação seria representada pelo juízo “o possível é... efetivo”, em que o possível é posto enquanto efetivo. (FAUSTO, 1987, p. 195)

Faltam a Bergson os conceitos de “posição” e “pressuposição”, essenciais a uma lógica que busca evitar o fetiche identitário. O processo é de passagem ou efetivação de um impossível (o possível pressuposto) ao possível posto enquanto tal (lido retroativamente como necessário). Nesse esquema, não há qualquer



elemento que forneça *a priori* as coordenadas desse movimento, muito menos sua direção; a dialética radicaliza o esquema vislumbrado mas não bem executado por Bergson, que encontra uma fresta de liberdade no movimento da Vida, apenas para remendá-la com a exclusão dogmática do possível no horizonte de sua filosofia.

## 5 CONCLUSÃO: É POSSÍVEL UMA ONTOLOGIA DO POSITIVO?

Em *Bergsonismo*, Deleuze capta, ainda que involuntariamente, uma tensão central na filosofia de Bergson:

A intuição, como método de divisão, guarda semelhança ainda com uma análise transcendental: se o misto representa o fato, é preciso dividi-lo em tendências ou em puras presenças, que só existem de *direito*. Ultrapassa-se a experiência em direção às condições da experiência (mas estas não são, à maneira kantiana, condições de toda experiência possível, e sim condições da experiência real). (DELEUZE, 2008, p. 15)

210

Seu diagnóstico coincide com o de Bento Prado, que vê em Bergson um campo transcendental das imagens, fundamento da Ontologia da Presença. A diferença para com Kant, no entanto, é menos relevante do que pensa Deleuze. De fato, não se trata para Bergson de estabelecer as condições epistemológicas de acesso ao ente, mas de descobrir uma zona de indiferenciação entre o que posteriormente dividiu-se num misto impuro. Essa dimensão – que equivale à duração – não deixa de ser constituinte da experiência e anterior aos esquemas espaciais da inteligência, por natureza secundários e derivados do temporal. Sendo assim, mantém-se o impulso transcendental da filosofia kantiana, ainda que metamorfoseado numa dimensão ontológica que, em última instância, constitui os modos de aparecimento do ente.

Bergson não escapa, pois, do misticismo da origem, no qual o próprio Merleau-Ponty incorrerá ao buscar uma dimensão anterior à separação entre sujeito e objeto na *Fenomenologia da percepção*. Para um pensamento dialético, é inaceitável a postulação de qualquer elemento primeiro: trata-se de uma perspectiva radicalmente antitranscendental que compreende o momento genético como desde sempre mediado pelos desenvolvimentos históricos posteriores. Sujeito e objeto estão objetivamente cindidos; não é possível promover sua reconciliação arbitrária por decreto, nem hipostasiar essa cisão como se fosse um dado natural da razão.



A Ontologia da Presença bergsoniana parte de tal imagem idílica e mascara a cisão fundamental entre pensamento e coisa: “Não há nada, nem mesmo a sutil fissura do nada, que a separe [a Presença] de si mesma” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 111). Essa transparência esconde a opacidade de uma relação de inadequação que só pode ser expressa – em sua tensão – pela radicalização do elemento negativo: “No estado irreconciliado, a não-identidade é experimentada como algo negativo” (ADORNO, 2009, p. 34). Assim, a ideia de que, em Bergson, “o próprio conceito tornou-se coisa” (DELEUZE, 2008, p. 111) deve mostrar-se necessariamente falsa, embora exprima um estado de reificação contra o qual a doutrina bergsoniana da duração certamente protestou, mas que terminou por reduplicar devido ao apelo prematuro a uma reconciliação inefetiva.

Isso impossibilita a busca de uma autêntica diferença, já que esta deve estar subordinada a um campo transcendental que já fornece de antemão as coordenadas da diferenciação a partir da indiferença de sua fonte. A diferença não é, como o pretendia Deleuze, primeira nesse movimento, mas subordinada ao Uno, hierarquicamente superior ao múltiplo. A busca por uma multiplicidade qualitativa falha inevitavelmente por ser incapaz de compreender a centralidade dessa diferença interna que, no fim, adquire um caráter tão formal quanto sua contrapartida exterior.

A diferença não pode ser posta em absoluto como elemento primeiro da Ontologia, como se fosse independente de seu conteúdo, pois isso a conduz a um formalismo que esvazia seu caráter criador. Não se trata simplesmente de produzir a novidade, de criar novos elementos, mas de (re)criar a si mesma nesse processo, de reconfigurar sua forma de tal modo que o *que* ela cria não lhe seja indiferente: isso é o que Hegel percebeu quando pensou tal diferença na forma da contradição entre termos em movimento. A contradição não preexiste aos elementos que a efetivam, nem estes aparecem independentemente dela; a questão, de fato, é que a tentativa de afirmação da autoidentidade sempre carrega um elemento de indeterminação (o não idêntico) que impede que essa coincidência dos termos seja plenamente efetivada.

Deleuze buscou na noção de “virtual” um elemento mais fundamental do que a contradição:

Tanto em sua crítica da desordem, quanto do nada ou da contradição, ele tenta mostrar que a negação de um termo real por outro é somente a realização positiva de uma virtualidade que continha ao mesmo tempo os dois termos. “A luta é aqui tão-só o aspecto superficial de um progresso.” Então, é por ignorância do virtual que se crê na contradição, na negação. A oposição dos dois

**NO UMBRAL DA DIALÉTICA**

***Bergson e o espectro da negatividade***



termos é somente a realização da virtualidade que continha todos dois: isso quer dizer que a diferença é mais profunda que a negação, que a contradição. (DELEUZE, 2008, p. 111)

Deleuze, porém, não compreendeu que a contradição dialética não se reduz ao encontro quase miraculoso entre dois termos distintos, que apenas posteriormente interagem entre si. Essa é a figura da oposição na *Ciência da lógica*. A contradição, por outro lado, exprime um movimento: nenhum dos termos coincide plenamente consigo mesmo desde o início<sup>10</sup>. Isso não significa substituir “a diferença pelo jogo da determinação” (DELEUZE, 2008, p. 110), mas compreender que toda determinação só é possível enquanto resultado de um processo diferencial no qual o elemento da indeterminação é igualmente imprescindível. Nesse sentido, também para a dialética a diferença é primeira, contanto que não se entenda isso como uma preexistência em relação àquilo que se diferencia<sup>11</sup>.

É, pois, “da diferença de princípio entre a representação estabelecida e a realidade movente” que se origina o “ponto de vista dialético” (HORKHEIMER, 2000, p. 77). Essa fissura não é um corte estanque, mas a própria diferença que se afirma em seu caráter negativo. Essa é, sobretudo, como lembrava Hegel<sup>12</sup>, uma experiência de desespero, de fracasso. Por não levar esse movimento às últimas consequências, Bergson prendeu-se a uma filosofia da identidade marcada por um *ethos* consolador, que recai num reacionarismo confirmador do curso do mundo. Sua noção de diferença fica aquém da dialética da não identidade, já que despreza o conteúdo do qual se afirma, o que se traduz num movimento que apenas em teoria cria novidade: movimento de uma Vida indiferenciada que não conhece qualquer tensão para além dos obstáculos da matéria.

Assim, Bergson expurga o negativo de sua filosofia como numa *Verdrängung* freudiana e o substitui por uma imagem decaída fundada numa lógica pré-hegeliana. Tanto sua crítica ao caráter pragmático da negação quanto sua posterioridade lógica à afirmação erram o alvo: acertam, no máximo, um estereótipo que faz tabula rasa até mesmo das distintas

<sup>10</sup> “No entanto, trata-se de um dos preconceitos fundamentais da lógica tradicional e do representar comum considerar que a contradição não seria uma determinação tão essencial e imanente quanto a identidade; aliás, se fosse o caso de estabelecer uma hierarquia e ambas as determinações tivessem de ser apreendidas separadamente, então a contradição teria de ser tomada como a mais profunda e a mais essencial. Pois a identidade diante dela é apenas a determinação do imediato simples, do ser morto; mas a contradição é a raiz de todo movimento e vitalidade; apenas na medida em que algo tem em si mesmo uma contradição ele se move, possui impulso e atividade.” (HEGEL, 2011, p. 165)

<sup>11</sup> Em certo sentido, a própria noção de virtualidade poderia ser entendida no interior do esquema hegeliano de transfiguração da possibilidade em necessidade retrospectiva. De certa forma, os possíveis não efetivados da História constituiriam sua dimensão “virtual”, sempre presente, inseparável do real, mas em constante processo de atualização. Um acontecimento histórico efetivo seria aquele capaz de reabrir essa dimensão virtual e realizar os possíveis anteriormente impossíveis.

<sup>12</sup> Cf. Introdução à *Fenomenologia do Espírito*, §78.



figuras da negatividade na *Crítica da razão pura*. Com isso, recai na ilusão contrária àquela a que visava denunciar: a do fantasma do Ser Uno, idêntico a si mesmo, Absoluto que “vive conosco”. Esse Absoluto, com efeito, é de “essência psicológica” (BERGSON, 2005, p. 323), o que atesta a impossibilidade de Bergson escapar ao idealismo. Desde seu primeiro livro a consciência surgiu como modo privilegiado de acesso à duração real, o que não poderia ser diferente, tendo em vista que sua contrapartida objetiva é completamente desprovida de opacidade.

Permanece válida a crítica de Hegel a qualquer tentativa de construir uma Ontologia a partir de um conceito abstrato de Ser. Bergson buscou neste um elemento concreto, vivo, que fosse capaz de traduzir a complexidade do movimento da vida, rechaçando veementemente as formulações ontológicas tradicionais, mas nessa busca não esteve à altura da tarefa e terminou por postular um Absoluto tão abstrato quanto o idealista. Sua intuição é igualmente abstrata e incapaz de conduzir para além de alguns *insights* espirituosos, mas limitados, sobretudo na descrição do *modo* de acesso a essa dimensão da Presença. Essa é a falha na qual toda filosofia que abra mão do elemento conceitual deve incorrer; por mais que seja incorreto hipostasiá-lo e projetar nele a ilusão de plena coincidência com a realidade, é igualmente falso ignorá-lo em prol de um acesso imediato ao real, que tomba invariavelmente numa falsa imagem de movimento – reduplicação do eterno. Isso apenas atesta como a Ontologia positiva de Bergson mostrou-se frágil e incapaz de alcançar a expressão do particular que tanto buscara; no fim, suas vestes eram também largas demais.

213



## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre os dados imediatos da Consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- \_\_\_\_\_. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Memória e vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008.
- FAUSTO, R. *Marx: lógica e política, tomo II*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica*. Excertos. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Volume I – A ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- 214 HORKHEIMER, M. Sobre a metafísica do tempo de Bergson. *Cadernos de Filosofia Alemã* 6, p. 61-83, 2000.
- LONGUENESSE, B. *Hegel's Critique of Metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
- ŽIŽEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.29777>

Artigo recebido em: 28/02/2020

Artigo aprovado em: 26/05/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY

a *Fenomenologia da percepção* e os progressos do método fenomenológico

## BEAUVOIR, INTERPRETER OF MERLEAU-PONTY

the *Phenomenology of Perception* and the progress of the phenomenological method

Lucas Joaquim da Motta<sup>1</sup>

([lucasjoaquimdamoto2000@gmail.com](mailto:lucasjoaquimdamoto2000@gmail.com))

### RESUMO

Na década de 1940, os estudos sobre o método fenomenológico de Husserl causam grande impacto na França, atraindo vários intelectuais da época, dentre eles Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir. Em 1945, Merleau-Ponty publica a *Fenomenologia da percepção*, obra que sintetiza um sistema fenomenológico através da relação mútua entre o corpo cognoscente e o mundo expressivo. Logo depois, Beauvoir escreve uma resenha para a revista francesa *Les temps modernes* (1945) analisando os principais argumentos da tese de Merleau-Ponty – por exemplo, como a consciência elementar atua em direção ao mundo e sua ordem ontológica. Destarte, nossa intenção é estabelecer uma relação teórica entre a resenha de Beauvoir e o ensaio merleau-pontyano, bem como enfatizar dois momentos da resenha da filósofa, a saber: (1) como os conceitos de corpo cognoscente e mundo expressivo formam entre si uma correlação fundamental; e (2) como esses mesmos conceitos revestem as várias faces ontológicas da existência concreta.

**Palavras-chave:** Beauvoir. Corpo. Merleau-Ponty. Mundo. Fenomenologia.

### ABSTRACT

In the 1940s, studies on Husserl's phenomenological method had a great impact in France, attracting several intellectuals of the time, among them Merleau-Ponty and Simone de Beauvoir. In 1945, Merleau-Ponty published the *Phenomenology of Perception*, a work that synthesizes a phenomenological system through the mutual relationship between the cognizant body and the expressive world. Soon after, Beauvoir wrote a review for the french magazine *Les Temps Modernes* (1945) analyzing the main arguments of Merleau-Ponty's thesis – for example, how elementary consciousness acts towards the world and its ontological order. Thus, our intention is to establish a theoretical relationship between Beauvoir's review and Merleau-Ponty's essay, as well as to emphasize two moments of the Beauvoir's review, namely: (1) how the concepts of cognizant body and expressive world form a fundamental correlation between each other; and (2) how these same concepts coat the various ontological faces of concrete existence.

**Keywords:** Beauvoir. Body. Merleau-Ponty. World. Phenomenology.

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3740493609654132>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4697-6247>.



A Luiz Damon Santos Moutinho

## 1. A FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA E O VOLTAR-SE ÀS COISAS MESMAS

Em 1945, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) publica a *Fenomenologia da percepção*, cujo prefácio retorna ao lema husserliano de voltar às coisas mesmas. Antes de qualquer coisa, é necessário compreendermos o que o filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938) está nos propondo ao escrever tal preceito. Vejamos que a teoria do conhecimento de Husserl – a fenomenologia – parte do pressuposto de uma redução fenomenológica, ou seja, da mudança do conhecimento gerado pela percepção para uma *consciência eideticamente reduzida*.

Desse modo, voltamos às coisas mesmas ou, em outras palavras, para as essências de todas as coisas; portanto, para voltar às coisas mesmas é preciso um agente que suspenda todos os juízos da realidade concreta. E para que tal suspensão ocorra é necessária uma consciência intencional, isto é, uma consciência direcionada a alguma coisa; logo, ela possui uma diretividade capaz de captar todas as partes da realidade, sem separá-las ou, ainda, abstraí-las. Nesse sentido, a fenomenologia de Husserl tende a investigar a essência das coisas, reduzindo-as ao *eidōs* (do grego εἶδος; ideia, forma, essência).

Em novos termos, ao ocorrer a redução eidética do mundo objetivo, a consciência se depara com os fenômenos puros de tal consciência, sendo que “todas as apercepções e juízos posicionantes que visam além dos dados da intuição adequada e puramente imanente (isto é, que visam além do puro fluxo de vivências) são tratados pela fenomenologia puramente como as vivências que são em si próprias” (HUSSERL, 1980, p. 176), e “são submetidos a uma investigação de essência puramente imanente e puramente ‘descritiva’” (HUSSERL, 1980, p. 176). A consciência-em-si em Husserl – sendo ela a mais elementar de todas – é operante, pois opera sobre o objeto intencional, sem separar sujeito e objeto – como previsto pelo método cartesiano. O modo como esses mesmos objetos aparecem para a percepção é o *fenômeno*, isto é, aquilo que aparece, se manifesta, se mostra à consciência. E como investigá-lo? Somente por meio de uma redução fenomenológica que suspenda todos os juízos extraídos do plano concreto. Em novos termos, trata-se de uma *epoché* (do grego εποχή: suspensão de todos os juízos).

**BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY**

*a fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico*



Entretanto, se em Husserl o mundo sensível é dogmático e, portanto, distante de ser o elemento investigado pela fenomenologia, em Merleau-Ponty tal mundo apresenta outra natureza, cuja ordem é sensível. Assim, nosso filósofo escreve que “A redução eidética [...] é a resolução de fazer o mundo aparecer tal como ele é antes de qualquer retorno sobre nós mesmos, é a ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 13). Em suma, essa redução fenomenológica é a suspensão dos juízos colocados sobre todas as coisas, para que somente aquilo que a consciência reduza fenomenologicamente seja compreendido de maneira analítica.

Sendo assim, o método em questão tem como um dos objetivos máximos evitar o dualismo ontológico da tradição moderna, ou seja, a separação entre alma e corpo, sujeito e objeto, realidade física e realidade psíquica. Em outras palavras, tal método tem como um de seus objetivos se afastar completamente da metafísica clássica, na qual os dados *a priori* do conhecimento e suas causas não foram analisadas, a rigor, conforme os filósofos modernos o fizeram. Com base nisso, a fenomenologia se encontra antes de qualquer teoria empírica, pois só assim será possível a compreensão dos sentidos ideais da consciência eideticamente reduzida. Desse modo, diferentemente de Husserl, a fenomenologia merleau-pontyana investiga o mundo que se manifesta ao sujeito concreto antes mesmo de ele possuir consciência de si mesmo; ou seja, a redução é voltada para o mundo, cujos *sentidos* precedem a existência.

Merleau-Ponty adere a essa noção husserliana, mas a reformula, defendendo a tese de que a coisa mesma prevista por Husserl é a própria significação do sensível; portanto, a intencionalidade da consciência de Husserl será aquilo que Merleau-Ponty denomina de “intencionalidade de ato” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 16), uma vez que tal intencionalidade terá como direção o plano sensível. Nessa perspectiva, “retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 4). Logo, o mundo em Merleau-Ponty é descrito como sendo um tecido sólido, considerando-se que as linhas dele constituem o todo fenomenal; por conseguinte, a verdade do mundo, conforme tece a si mesma, manifesta-se.

Nessas condições, os próprios objetos compõem o todo e, conseqüentemente, remetem um ao outro. O juízo do sujeito fático, isto é, do sujeito que se desvela no mundo, constitui-se com o mundo que já está dado; logo, a intencionalidade do ato precede nosso juízo particular e concreto. Assim, qualquer ato tem por pressuposto o mundo, visto que ele, como dito anteriormente, precede qualquer apreensão: eis a noção de *percepção*. Desse modo, por exemplo, na medida em que se pinta, se desenha, pois



a cor não se separa da superfície; ou seja, o sentido não se separa da expressividade do mundo. Nessa perspectiva, as partes de um todo se representam como aspecto que remete a outro aspecto, que remete a outro aspecto, e assim se prossegue – totalizando todas as coisas. O que apreende esse todo não é a consciência, mas sim um corpo que, por sua vez, é sensível.

Para nosso filósofo, um dos aspectos mais fundamentais, senão o mais importante, desse mundo totalizante é o fato de ele ser *a priori sintético*; portanto, o sujeito apenas percebe relações entre cada coisa existente nesse mesmo mundo, formando um tecido sólido. Para exemplificar isso, pensemos uma superfície qualquer. Não há cor sem superfície; portanto, podemos apenas idealizar um ponto se houver um fundo sob ele. Sendo assim, a percepção não capta pontos simples, pois isso é mera abstração: o que ela capta são as relações de qualidades que formam o todo – diferentemente da tradição cartesiana, que divide o sentido em várias partes.

Ainda nessas condições, podemos concluir que a intencionalidade não é uma relação real, isto é, nela não há a presença de uma objetividade. Ela não é redutível a determinado objeto ou a uma realidade; em outras palavras, a intencionalidade não é como um feixe de luz que atinge os olhos de um indivíduo qualquer. Assim, tal intencionalidade é voltada para esse mundo expressivo e cognoscente, cuja realidade é fenomenal. Por conseguinte, pensemos que alguém entre em seu quarto e sinta uma sensação estranha, diferente das quais costuma sentir, mas de que não sabe a causa nem a natureza. Algum tempo depois, nesse mesmo quarto, ele percebe que o quadro que ali havia mudou de posição por causa de uma ventania de verão; portanto, houve uma mudança na organização do todo.

Mas o que pretendemos demonstrar com esse exemplo cotidiano? Em Merleau-Ponty, as relações entre os objetos formam um todo que afeta a sensibilidade do corpo, independentemente de ela ocorrer no primeiro contato com o ambiente ou, ainda, de maneira implícita. Logo, na própria *situação* estão dadas as possibilidades; os juízos e as escolhas estão presentes após qualquer apreensão de uma situação. Nessa perspectiva, a abstração mais lógica que se pode pensar ainda implica uma noção de corpo e uma noção de mundo, mesmo que suas variantes intencionais sejam especulativas; e é baseado nessas noções que Merleau-Ponty fará sua própria fenomenologia da percepção, propondo uma nova análise acerca do papel do corpo perceptivo em relação ao mundo sensível, sem reduzi-la a uma natureza metafísica. Logicamente, com base nisso, a interpretação que Simone de Beauvoir propõe acerca da obra merleau-pontyana é desenvolvida com a retomada de tais noções.

### **BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY**

#### ***a fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico***



### 1.1 A redução (*epoché*) e a suspensão de todos os juízos do mundo

Se a redução fenomenológica é uma teoria que chama a atenção de Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir, resta-nos saber como ela é investigada por ambos os filósofos. O fato fundamental que irá chamar a atenção dos dois filósofos é como se podem evitar todos os erros provenientes das relações da consciência com o mundo objetivo; portanto, “essa redução refere-se ao mesmo tempo às manifestações do mundo exterior e ao eu do homem encarnado, do qual a fenomenologia vai buscar o sentido” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 158-159).

Nesse sentido, as aparições fenomenológicas do mundo e as várias maneiras de o ser encarnado se manifestar são apreendidas pela consciência; e é, com efeito, como ocorre a redução delas. É nesse movimento intencional que as significações que constituem o mundo são fundadas. Na *Fenomenologia da percepção*, a redução husserliana sugere a operação da consciência transcendental rumo a seu retorno, cujo desdobramento é absoluto. Mas, ainda assim, as partes que constituem um todo não podem ser reduzidas absolutamente ao *eidós*; logo, é por conta da problemática de estarmos no mundo, inseridos nele através de uma síntese temporal, que toda a existência se manifesta na perspectiva ontológica do ser.

Por outro lado, Simone de Beauvoir aproxima a conversão existencialista à redução fenomenológica, uma vez que “a existência se afirma como um absoluto que deve buscar em si sua justificação e não se suprimir, ainda que se conservando” (BEAUVOIR, 2005, p. 18). Desse modo, a conversão existencialista analisada por intermédio da passagem da negatividade para a positividade existencial é um modo pelo qual a consciência de si vem à tona. O que Beauvoir está buscando é – assim como Merleau-Ponty – evitar os erros de cunho dogmático da realidade externa, sem se deparar com o método das metafísicas tradicionais. Uma vez posto que “a redução fenomenológica previne os erros do dogmatismo ao suspender toda afirmação tocante da realidade do mundo externo” (BEAUVOIR, 2005, p. 18), a conversão beauvoiriana trará a transcendência concreta sem abstrair os anseios humanos.

Em suma, ambos os filósofos buscam na redução fenomenológica um meio de aderir à particularidade da consciência e, no mesmo instante, pensar a pluralidade de consciências, isto é, o conjunto de seres separados entre si. Essa reflexão será pertinente no percurso de nossa exposição.



## 2. O MUNDO EXPRESSIVO NA PERSPECTIVA ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DE SIMONE DE BEAUVOIR

Um dos debates mais importantes ocorridos na história da filosofia moderna advém do diálogo conflitante entre realismo e idealismo: as correntes realista e idealista nos permitiram pensar como o sujeito operante se adapta a um objeto universal e como o objeto é analisado rigorosamente pelo sujeito do conhecimento, respectivamente. Com base nisso, o pensamento moderno, demarcado pela presença de grandes filósofos como, por exemplo, Descartes, Espinosa, Hume, Kant e Hegel, entre outros, teve um progresso considerável; entretanto, tal pensamento iniciou seu método investigativo através da universalidade e da totalidade. Em outras palavras, partiu de uma reflexão cuja metafísica é o sustento de seu edifício teórico.

Desse modo, a fenomenologia – em seu sentido amplo – se dedicou, entre outras coisas, a renovar os saberes filosóficos, na medida em que ela é indicativa de si mesma; isto é, o método fenomenológico em geral não se inicia de algum elemento metafísico como as filosofias tradicionais, mas sim de uma concreticidade particular rumo ao plano fenomenal. Com Merleau-Ponty não é diferente: o filósofo se opõe ao inteligível e se detém na aparição *no mundo e do mundo*, em vista de que a transcendência busca transcender a si mesma. Portanto, as aparências que remetem às outras aparências consistem numa relação totalmente afetiva, e não somente isso; o *lógos* (do grego Λόγος: razão, pensamento, discurso, palavra) descrito por Merleau-Ponty consiste justamente nessa sequência coerente e concreta entre as remissões. Por essa razão, o filósofo francês faz um *lógos do mundo estético*, demonstrando como tal mundo expressa a si mesmo e como sua expressividade é percebida:

O empirismo assim como o intelectualismo separou o mundo da consciência; para conseguir juntar-lhes, aquele pediu à consciência que abdicasse diante da opacidade do real; o outro dissolveu o real à luz da consciência e, finalmente, ambos falharam em explicar essa experiência autêntica: a consciência do real. (BEAUVOIR, 1945, p. 364, tradução nossa)<sup>2</sup>

Em sua resenha, Simone de Beauvoir retorna à dualidade metafísica, descrevendo que tanto o empirismo quanto o intelectualismo falharam em compreender a consciência no seu

---

<sup>2</sup> “L’empirisme comme l’intellectualisme séparait le monde de la conscience: pour réssuir ensuite à les rejoindre, l’un demandait à la conscience d’abdiquer devant l’opacité du réel; l’autre dissolvait le réel dans la lumière de la conscience, et pour finir tous deux échouaient à rendre compte de cette expérience unique: la conscience eu réel.”



aspecto intencional em relação ao mundo no seu aspecto sensível. Nessas condições, o que tais correntes filosóficas fizeram consiste na separação entre a consciência e a realidade; e, como Beauvoir escreve, contrário a essa separação, “Merleau-Ponty nos mostra que a atitude fenomenológica permite que o homem acesse ao mundo e se encontre: é dando-me ao mundo que me realizo, e é assumindo-me que apreendo tal mundo.” (BEAUVOIR, 1945, p. 364, tradução nossa)<sup>3</sup>.

Assim, há uma correlação fundamental entre sujeito e mundo, visto que o mundo é um sujeito – soberano e independente – em si mesmo. Ou seja, tal mundo independe de um espectador – diferentemente da concepção de mundo em Sartre. Ainda assim, o que Merleau-Ponty defende, entre tantas outras coisas, é uma noção de mundo próprio, isto é, um mundo que é expressivo por si mesmo, sem qualquer juízo antecipatório em relação ao sujeito fático; em outras palavras, o sentido desse mesmo mundo precede a existência fática. Tal aspecto do mundo nos direciona a uma nova compreensão acerca dele, pois a aparição fenomenal que, por sua vez, remete a outra aparição e assim concomitantemente é uma ação consecutiva e constante realizada no mundo. Logo, ele é expressivo independentemente da consciência – em seu aspecto mais elementar – e das próprias aparições.

221 Entretanto, o corpo, conforme Beauvoir disserta, é a maneira pela qual podemos estar no mundo, ou seja, o modo de termos uma presença nele, extraindo os juízos que são imanentes a tal mundo. Para Merleau-Ponty, “o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 122). Desse modo, o corpo apreende o mundo sensível que exprime um sentido totalmente pré-lógico.

A fenomenologia traz consigo reflexões em que a vida é descrita através de um método que a desvela. Nessa perspectiva, “nascer é ao mesmo tempo nascer *do* mundo e nascer *no* mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 608, grifos nossos); portanto, não há nenhuma separação entre a geração e a representação. O mundo é dotado de juízos que lhe são imanentes, pois não dependem do olhar fenomenal para sua fundamentação; entretanto, o ser que busca sua total constituição é um ser dotado de corporeidade, capaz de assimilar as partes desse mesmo todo.

Aliás, o todo apenas pode ser denominado dessa maneira graças a essa capacidade de assimilação do corpo cognoscente. Justamente por essa razão o sentido se torna autêntico,

---

<sup>3</sup> “Merleau-Ponty nous montre que l’attitude phénoménologique permet à l’homme d’accéder au monde, et de s’y retrouver lui-même: c’est en me donnant au monde que je me réalise, et c’est en m’assumant moi-même que j’ai prise sur le monde.”



devido a seu movimento rumo ao desvelamento daquilo que apreende. A questão de um corpo cognoscente constituído concretamente é englobada por uma correlação entre transcendência e imanência – tanto em Merleau-Ponty quanto em Simone de Beauvoir –, e essa relação é demonstrada por ambos os filósofos. Vejamos que em *O segundo sexo* essa relação é de grande importância e exprime um conceito fundamental do sujeito-existente-no-mundo:

[...] na realidade, todo existente é, ao mesmo tempo, *imanência* e *transcendência*; quando não lhe propõem um objetivo, quando o impedem de atingir algum, quando o frustram em sua vitória, sua transcendência cai no passado, isto é, cai na imanência. (BEAUVOIR, 2009, p. 345, grifos nossos)

A relação única entre transcendência e imanência não é, nessas condições, de natureza metafísica: é uma *relação de indissociação*. Portanto, o sujeito concreto transcende a si mesmo e, com razão, a outrem – ontologicamente –, superando o plano imanente que lhe é dado; mas isso não sugere que ele escapa inteiramente à situação que o circunscreve. Essa mesma relação entre o que é transcendente e imanente, o que é finito e infinito, segundo Merleau-Ponty, é uma *ambiguidade*. O conceito de ambiguidade é extremamente caro tanto para Simone de Beauvoir quanto para Merleau-Ponty, sobretudo no que diz respeito à condição humana. Assim, veremos basicamente como este último filósofo compreende a ambiguidade e, ainda, como tal conceito está presente na resenha de Beauvoir.

## 2.1 A ambiguidade e o corpo fenomenal

A condição fenomenal da experiência é demarcada especificamente através de dois traços que, por sua vez, podem ser vividos. Dizemos “vividos” no sentido de que o corpo os apreende como puro movimento das linhas vividas; como uma agulha que tece um tecido sólido através das intersecções entre as linhas – assim a vida também tece a si mesma. Essas mesmas linhas fenomenais estruturam a configuração daquilo que está em movimento e, com razão, daquilo que pode ser movido. A ambiguidade em Merleau-Ponty, então, carrega em si uma nova problemática, a saber, o paradoxo entre finitude e infinidade, uma vez que o infinito rege a aparição que, como já dito, remete a outra aparição, e assim sucessivamente.

Nessas condições, tal problemática não é uma jogada metafísica; pelo contrário, é uma relação de constituição do plano ontológico. Logo, a imanência e a transcendência constituem uma ambiguidade, cuja infinidade é o próprio não ser



implicado no ser. Ainda assim, o corpo descrito por Merleau-Ponty é um corpo totalmente em movimento, visto que sua diretividade é o próprio mundo sensível; por conseguinte, tal corpo é ambíguo, na medida em que é constituído através de uma síntese temporal. Desse modo, o elemento primordial que sustenta a transcendência fática do ser fenomenal é o próprio tempo: a própria aparição é temporal. Através disso, o ser fenomenal consiste justamente na ambiguidade de sua condição, uma vez que

O que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão. Assim, para nos resumir, a ambiguidade do ser no mundo se traduz pela ambiguidade do corpo, e esta se compreende por aquela do tempo. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 126)

Quando Merleau-Ponty analisa o corpo habitual – enquanto manejável e, ao mesmo tempo, manejado –, também está nos mostrando como a ambiguidade se manifesta a nossa percepção. Isso porque o que permite nos fixar no mundo é justamente o fato de não estarmos totalmente fixados nesse mesmo mundo: trata-se de um paradoxo. Com base nisso, a existência fundamentada por uma jogada temporal é constituída pelo ser no mundo, que, por sua vez, é ambíguo, e ambíguo no sentido de que “a incompletude de meu corpo, sua apresentação marginal, sua ambiguidade enquanto corpo tocante e corpo tocado não podiam então ser traços de *estrutura* do próprio corpo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 140, grifo do autor).

Portanto, no mesmo instante em que nosso corpo se habitua a determinada situação que lhe é inerente, concomitantemente ele a transcende, e isso é comprovado – em termos de natureza ontológica – através da afirmação de Beauvoir, que defende a tese de que um sujeito existente é imanência e transcendência ao mesmo tempo. Em suma, Merleau-Ponty analisa – assim como Beauvoir – como os atos que envolvem a imanência e a transcendência conceituam o corpo cognoscente. Além disso, há também a análise da fenomenização do ser, uma vez que há um ser particular implicado em toda aparição. Ou seja, a coerência do *lógos* do mundo estético está contida nas próprias aparições; portanto, elas jamais se excluem umas às outras, mas remetem umas às outras ao infinito.

Aliás, o próprio Merleau-Ponty discorre que,

Em seu livro *Le deuxième sexe* [...], Simone de Beauvoir muito justamente observa que não podemos colocar o corpo em primeiro lugar, nem no segundo, isto é, que o corpo não é nem um limite normal, nem mais simples meio, o que seria para ele uma



degradação. Sua posição em comparação com a consciência é ambígua: se ele fosse inerte, seria instrumento, mas ele não o é, porque seu consentimento é necessário. (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 40)

Nesse sentido, como já havíamos presumido antes, a condição do corpo não é demarcada por uma limitação física; a relação entre ela e a consciência é de natureza ambígua, isto é, consiste em sua justaposição no universo, mas, ao mesmo tempo, é o psiquismo que lhe é próprio que consente seu desenvolvimento. Assim, o psíquico corporal atribui um sentido eficiente à junção de seu elemento psicológico e de sua condição física. Justamente por essa razão, tal consciência – conforme Merleau-Ponty previu – não é de cunho cognoscente: o desenvolvimento do corpo apenas pode ser explicado pela reestruturação que sua situação assume em direção a engendrar os movimentos que formam a vida.

É isso que Merleau-Ponty está propondo ao escrever que “o corpo sozinho não é motor suficiente de desenvolvimento, mas ele lhe é necessário” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 40). A questão temporal está presente aqui a partir do momento em que admitimos o desenvolvimento dos movimentos corporais; caso contrário, toda consciência não estaria direcionada a si mesma e ao que lhe circunscreve.

Logo, é esse movimento que projeta a existência e, com efeito, garante a transcendência fática. Nessa perspectiva, a ambiguidade em Merleau-Ponty se demonstra como aquilo que escapa ao que é dado por intermédio da percepção do corpo próprio: ela é constitutiva do ser, que está inserido na abertura do tempo objetivo. Essa questão da ambiguidade em seu sentido fenomenal é demonstrada explicitamente por Simone de Beauvoir:

[...] elas [as coisas] são silêncio e mistério, um Outro que nos escapa; elas nunca são inteiramente dadas, mas, pelo contrário, são sempre abertas; o mundo, no sentido pleno da palavra, não é um objeto, ele transcende todas as perspectivas que dele retiro. Real, o mundo ainda está inacabado, mas, no entanto, esta contradição corresponde àquela que se opõe à ubiquidade<sup>4</sup>

<sup>4</sup> É interessante o termo de que Beauvoir se utiliza para expressar a tese merleau-pontyana de que o mundo é um todo inacabado em busca de seu acabamento: por “ubiquidade”, podemos entender aquele movimento expressivo e totalizante do mundo em si, cujas partes particulares totalizam a harmonia desse grande indivíduo, a saber, o próprio mundo. De um lado, a unidade primordial é de natureza transcendental, pois ela escala o apreensível do corpo; a síntese do real pressupõe um campo fenomenal, cuja corporeidade é um dado, mas ao mesmo tempo escapa a sua apreensão total. Talvez seja por esse motivo que Beauvoir caracteriza tal síntese como uma espécie de abertura. Quando a intencionalidade – direcionada ao mundo sensível – se apresenta como sendo noemática, o que temos é uma relação sintética entre a coisa mesma husserliana e o universo sensível. Por outro lado, a própria unidade em questão consiste no voltar-se ao mundo, visto que não há uma estrutura que preceda as relações afetivas que constituem um indivíduo denominado *mundo*. De todo modo, essa expressão utilizada por Beauvoir, a saber, “ubiquidade”, dá espaço à ideia de uma experiência perceptiva e,

### **BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY**

*a fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico*



da consciência e ao seu envolvimento em um campo de presença. (BEAUVOIR, 1945, p. 366, tradução nossa)<sup>5</sup>

Essa ambiguidade faz parte de toda síntese filosófica da autora; portanto, se assim podemos dizer, ela é a *filósofa da ambiguidade*<sup>6</sup>, pois em suas produções escritas, sejam elas literárias ou filosóficas, a questão da ambiguidade possui papel fundamental no que diz respeito à condição humana; aliás, a própria condição humana é ambígua, na medida em que o ser é livre e moral, ao mesmo tempo (cf. BEAUVOIR, 2005, p. 26). E nessa resenha acerca da *Fenomenologia da percepção* não é diferente. A autora busca compreender o que resguarda o objeto percebido, uma vez que “as coisas *falam* conosco [...] verdadeiramente a natureza é linguagem, uma linguagem que ensina a si própria” (BEAUVOIR, 1945, p. 366, grifo da autora, tradução nossa)<sup>7</sup>.

Paralelo a isso, ainda que o sentido do objeto percebido seja lógico, há determinado mistério por parte dele, visto que ele escapa à apreensão total de sua estrutura sensível. Desse modo, a apreensão de toda a conjuntura do corpo cognoscente ocorre pela participação concreta e sensível de outrem, donde advém a passagem da ideia para a coisa – no sentido fenomenológico do termo.

Se a transcendência é um movimento operante que permite que a existência seja transformada em uma situação de fato, logo, ela é a responsável também por atribuir uma

---

portanto, criadora: ela cria o mundo na medida em que o mundo em si não é ela mesma. E essa interpretação nos remete ao conceito de atitude estética em Simone de Beauvoir, promovendo um diálogo produtivo: em Merleau-Ponty, o mundo é *a priori* expressivo; em Beauvoir, o mundo *torna-se* expressivo. Logo, existe uma diferença muito importante no que ambos os filósofos entendem por *expressividade do mundo*. O leitor interessado no conceito beauvoiriano de atitude estética pode recorrer ao ensaio que publicamos na revista *Pólemos* sob o título *A noção de atitude estética em Simone de Beauvoir* (2020) – tema que não é nossa intenção abordar neste trabalho. Em suma, o que podemos notar é que nossa autora sempre estabelece uma coerência entre seus textos. Sobre Merleau-Ponty, a abertura sintética que o filósofo explana é de ordem temporal e, portanto, “Perceber é envolver de um só golpe todo um futuro de experiências em um presente que a rigor nunca o garante, é crer em um mundo. É essa abertura a um mundo que torna possível a verdade perceptiva, torna possível a realização efetiva de uma *Wahrnehmung* [do alemão: defesa, percepção], e nos permite ‘barrar’ a ilusão precedente e considerá-la como nula” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 398).

<sup>5</sup> “[...] elles sont aussi silence et mystère, un Autre qui nous échappe; elles ne sont jamais tout entières données, mais au contraire toujours ouvertes; le monde au sens plein du mot n’est pas un objet, il transcende toute les vues perspectives que j’en prends. Réel, le monde est cependant toujours inachevé, et ce contradiction correspond à celle qui oppose l’ubiquité de la conscience et son engagement dans un champ de présence.”

<sup>6</sup> Ainda que inúmeros intelectuais – como Kierkegaard, Sartre e Merleau-Ponty – tenham analisado o conceito existencial de ambiguidade, o filósofo, ou melhor, a filósofa que merece esse título é, sem dúvida, Simone de Beauvoir. A autora, em seus diversos ensaios filosóficos, traz esse conceito e o compreende minuciosamente através de uma ontologia inerente a seu próprio pensamento. Todavia, a ambiguidade não se resume à ontologia, visto que ela também possui uma face moral. Eis o que Simone de Beauvoir denominou de moral da ambiguidade.

<sup>7</sup> “Les choses nous parlent [...] véritablement la nature est langage, un langage qui s’enseignerait lui-même.”



tensão a essa mesma situação. Nessa perspectiva, “justamente por ser transcendência, a existência nunca ultrapassa nada definitivamente, pois então a tensão que a define desapareceria” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 234). Assim, do contrário, todos os limites e todas as barreiras que há entre a liberdade e a moralidade desapareceriam, afastando a existência de seu sentido. Na verdade, “o homem é uma ideia histórica e não uma espécie natural” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 236); em outras palavras, é um devir que não possui nenhum dado incondicionado, mas também nenhuma segurança concreta. Então, um dos aspectos que Simone de Beauvoir traz na resenha da *Fenomenologia da percepção* é seu caráter crítico à moral e à ciência de sua época. Veremos isso no decorrer do texto.

Sobre a questão do corpo vivido em Simone de Beauvoir, como a autora o sustenta? E não somente isso: qual é a relação do papel da corporeidade com o método ontológico? Em determinados momentos de *O segundo sexo*, sobretudo no capítulo “Os dados da Biologia”, Beauvoir retorna à fenomenologia de Merleau-Ponty a fim de esboçar qual é a natureza do corpo próprio. Assim, a filósofa não é somente uma intérprete acerca da *Fenomenologia da percepção*, mas também traz conceitos de tal ensaio para metodizar, seja criticando ou defendendo, sua própria filosofia – uma vez que a autora está inscrita no que comumente chamamos de história da filosofia contemporânea (originada a partir do final do século XVIII, desde a Revolução Francesa, e que se estenderá até os dias atuais, perpassando os séculos XIX e XX):

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty observa que a existência humana nos obriga a rever as noções de necessidade e de contingência. “A existência”, diz ele, “não tem atributos fortuitos, não tem conteúdo que não contribua para dar-lhe sua forma, não admite em si mesma nenhum fato puro, pois é o movimento pelo qual os fatos são assumidos”. É verdade. Mas é também verdade que há condições sem as quais o próprio fato da existência aparece como impossível. A presença no mundo implica rigorosamente a posição de um corpo que seja a um tempo uma coisa do mundo e um ponto de vista sobre esse mundo: mas não se exige que esse corpo possua tal ou qual estrutura particular. (BEAUVOIR, 2009, p. 39)

Se para Merleau-Ponty toda existência concreta exige uma natureza mista, dotada de movimento e contingência, o corpo, por sua vez, é o responsável por assumir os fatos que estão direcionados intencionalmente a ele. Nessas condições, a corporeidade exige determinadas condições para assumir esse movimento, visto que toda ideia acerca do ser humano é histórica, isto é, traz em si um processo temporal cuja posse de si também é a posse do mundo. Conforme nosso filósofo disserta, “a existência humana nos

### **BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY**

#### ***a fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico***



obriga a rever nossa noção usual da necessidade e da contingência, porque ela é a mudança da contingência em necessidade, pelo ato de retomada” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 236).

Simone de Beauvoir assume a veracidade presente nessa descrição fenomenológica, na medida em que não há um único elemento determinante sequer acerca da situação corpórea do ser. Entretanto, ela também ressalta que, além disso, determinadas condições que são contingentes para a atitude do mundo tornam-se uma *necessidade*. Essa passagem representa ontologicamente que o ser-no-mundo exige uma fenomenalidade corpórea, ou seja, que o corpo seja no mesmo instante uma coisa e um ponto de vista – em novos termos, uma estrutura e uma historicidade encarnada, respectivamente.

E esse é o fato inédito que Beauvoir demonstra: um *corpo ambíguo*, cujo primeiro predicativo não anula o segundo; portanto, um corpo físico, sexuado, falante, expressivo, enfim, é o modo de o ser se transcender e, ao mesmo tempo, se transcender no mundo que lhe é de direito. Sem dúvida, ele é um corpo cognoscente; todavia, a bipolarização o define distintamente. Desse modo, o corpo beauvoiriano é “o instrumento de nosso domínio do mundo, este se apresenta de modo inteiramente diferente segundo seja apreendido de uma maneira ou de outra” (BEAUVOIR, 2009, p. 65), ou seja, é um meio operante que domina toda a situação que lhe é imanente e, ao superá-la, por conseguinte, ele a transcende. É justamente essa estrutura ambígua que sugere em si um ato contingente de nossa ação rumo a uma necessidade. Nessa perspectiva, a síntese temporal cria todas as circunstâncias que regem o corpo-mundo.

Retornando à resenha, a noção de corpo que Beauvoir nos apresenta em *O segundo sexo* possui certa aderência quando a filósofa escreve que “é dando-me ao mundo que me realizo, e é assumindo-me que apreendo tal mundo” (BEAUVOIR, 1945, p. 364, tradução nossa, grifo nosso)<sup>8</sup>. A correlação entre corpo e mundo é fundamentada através de toda uma síntese histórica, uma vez que “este corpo não está preso no momento, ele envolve toda uma história, e até mesmo uma pré-história” (BEAUVOIR, 1945, p. 366, tradução nossa)<sup>9</sup>.

Justamente por essa razão a questão da corporeidade é tão cara em *O segundo sexo*, pois a situação que engloba a categoria do Outro, cuja mulher é um dos elementos constitutivos, é uma situação demarcada por um devir histórico. Portanto, a mulher – inserida numa humanidade constituída masculinamente – é preenchida por significações equivocadas

<sup>8</sup> “[...] c’est en me donnant au monde que je me réalise, et c’est en m’assumant moi-même que j’ai prise sur le monde.”

<sup>9</sup> “[...] et ce corps n’est pas enfermé dans l’instant, il implique toute une histoire, et même une préhistoire.”



e também masculinas, desde a origem da civilização até o mundo contemporâneo. Logo, somos seres preenchidos historicamente: nosso corpo é uma *situação histórica* e, ao mesmo tempo, *um ponto de vista perante outrem*.

Além disso, em um segundo momento, a filósofa traz a análise de que “a mulher, como o homem, é seu corpo, mas seu corpo não é ela, é outra coisa” (BEAUVOIR, 2009, p. 62, grifo da autora). Nessas condições, distante de nos determos nessa definição extremamente rigorosa, vemos que é um corpo – seja masculino ou feminino – anônimo que determina, mas não é determinante; assim sendo, a relação anatômica entre os sexos exige uma corporeidade, ainda que tal relação não seja recíproca. A reciprocidade ocorre entre o corpo e o mundo, uma vez que “sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório do meu ser total” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 269).

É por justa causa que a filósofa nos chama a atenção a esse excerto da *Fenomenologia da percepção* para demonstrar a ideia de aderência entre corpo expressivo e sujeito natural. As partes que o constituem apreendem o sentido da coisa<sup>10</sup>, visto que a consciência é totalmente comprometida com a atividade. Desse modo, o ato exercido por ele necessita de um contato direto e sensível com outrem; esse é o esboço de como a apreensão ocorre concretamente. Em outras palavras, a apreensão fática do mundo demanda a existência de um corpo anônimo, donde a ideia torna-se algo, isto é, uma coisa – fenomenologicamente. Com base nisso, percebemos que tanto Beauvoir quanto Merleau-Ponty se distanciam da noção de corpo anatômico e se aproximam de um corpo fenomenal. Trata-se de uma inovação nos saberes filosóficos da primeira metade do século XX.

### 3. A MORALIDADE E OS IMPASSES DO MÉTODO CIENTÍFICO

---

<sup>10</sup> Vê-se, portanto, que o corpo próprio estudado por Merleau-Ponty é de natureza pré-lógica, ou seja, antecede toda linguagem: eis o *lógos do mundo expressivo*. Nessa medida, a verdade – seja ela a mais racional de todas – é confirmada através de si mesma, a todo instante. Ou seja, a própria racionalidade “não é um problema, não existe detrás dela uma incógnita que tenhamos de determinar dedutivamente ou provar indutivamente a partir dela: nós assistimos, a cada instante, a este prodígio da conexão das experiências, e ninguém sabe melhor do que nós como ele se dá, já que nós somos este laço de relações. O mundo e a razão não representam problemas; digamos, se se quiser, que eles são misteriosos, mas este mistério os define, não poderia tratar-se de dissipá-lo por alguma ‘solução’, ele está para aquém das soluções. A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta ‘profundidade’ quanto um tratado de filosofia” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 19).



Segundo a interpretação de Beauvoir, logo no início de sua resenha, a educação dada a uma criança qualquer visa a transpor a identidade de outrem nela mesma, afastando o sentido de sua presença concreta de sua própria subjetividade. Isto é, a educação moral reduz o valor subjetivo que, em princípio, deve ser percebido pela criança e o substitui por valores incondicionados e de cunho objetivo. Nessas condições, a autora ressalta que

Um dos objetivos essenciais da educação de uma criança é fazê-la perder o sentido de sua presença no mundo. A moralidade ensina-a a renunciar à sua subjetividade ao invés de renunciar ao privilégio de afirmar-se como “Eu” diante de outrem; ela deve se considerar uma pessoa humana entre outras, submissa como as outras a leis universais inseridas num céu anônimo. A ciência a ordena a escapar de sua própria consciência, a afastar-se do mundo vivo e significativo que esta consciência lhe revela, e o qual se esforça para substituir por um universo de objetos fixados, independentes de qualquer olhar e de qualquer pensamento. No entanto, apesar da moralidade, todo homem conhece uma misteriosa intimidade com a existência única que é precisamente dele e, apesar da ciência, todo homem a vê com seus próprios olhos. (BEAUVOIR, 1945, p. 363, tradução nossa)<sup>11</sup>

Mas o que a filósofa está analisando, entre outras coisas, é como a moral, em seu aspecto amplo, faz com que o sujeito – sendo ele particular e separado de outrem – renuncia à subjetividade que lhe é própria, ao invés de renunciar a sua posição soberba e egocêntrica no mundo. Isso sugere que, antes de pensarmos a condição fenomenal do ser através da moralidade, há uma dualidade entre esse mesmo ser e as leis universais que regem seu contato direto com outrem, uma vez que tais leis são dadas por intermédio de um apriorismo<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> “Un des buts essentiels que se propose l’éducation de l’enfant, c’est de lui faire perdre le sens de sa présence au monde. La morale lui enseigne à renier sa subjectivité, à renoncer au privilège de s’affirmer comme ‘Je’ en face d’autrui; il doit se considérer comme une personne humaine parmi d’autres, soumise comme les autres à des lois universelles inscrites dans un ciel anonyme. La science lui enjoint de s’évader hors de sa propre conscience, de se détourner du monde vivant et signifiant que cette conscience lui dévoilait, et auquel elle s’efforce de substituer un univers d’objets glacés, indépendants de tout regard et de toute pensée. Cependant, malgré là morale, tout homme connaît une mystérieuse intimité avec une existence unique qui est précisément la sienne, et malgré la science, tout homme voit avec ses yeux.”

<sup>12</sup> Essa questão é analisada incansavelmente por Simone de Beauvoir no ensaio *Por uma moral da ambiguidade*, publicado dois anos depois da resenha em questão, em 1947. Nesse sentido, a filósofa busca compreender como particularidade e universalidade podem ser relacionadas sem se reduzirem à dualidade metafísica, que, por sua vez, é contemplada por uma universalidade. Assim, o que ela está buscando é evocar uma possível moral da ambiguidade através de uma condição peculiar acerca dos seres humanos, a saber: “é a pluralidade dos homens concretos, singulares, projetando-se para seus fins próprios a partir de situações cuja particularidade é tão radical, tão irredutível quanto a própria subjetividade” (BEAUVOIR, 2005, p. 21). Ainda assim, será um método que irá unir seres que originalmente são separados entre si rumo a uma tentativa de esboçar uma moral a esses mesmos seres. Por fim, “uma moral da ambiguidade será uma moral que se recusará a negar *a priori* que existentes separados possam ao mesmo tempo estar ligados entre si e que suas liberdades singulares possam forjar leis válidas para todos” (BEAUVOIR, 2005, p. 21).



De modo análogo, a ciência exerce um papel que também visa a distanciar a criança de sua subjetividade, fazendo com que ela escape, isto é, separe-se de sua consciência e, com razão, afaste-se do mundo cujas vivências se tornam significativas; portanto, ela se dedica a substituir toda essa subjetividade por meras abstrações que o universo científico lhe revela através de objetos investigados por intermédio de fórmulas universais.

Dizemos que a criança exerce aquilo que lhe é ensinado através de sua educação, mas, ao ser dependente e ao mesmo tempo livre, ela ainda se depara com sua existência e, por conseguinte, com a existência de outrem: trata-se de um correlato entre ser-para-si e ser-para-outrem. Seja tal condição sem nenhum preenchimento legítimo de uma identidade subjetiva, ainda a criança estará vivendo o mundo e, como resposta a isso, o mundo também a estará vivenciando. Nesse contexto, a relação ontológica entre ser e ser no mundo é uma relação de homogeneidade, isto é, de aderência. Aliás, essa questão é investigada na futura *fenomenologia da ambiguidade* de Simone de Beauvoir, visto que “uma existência não poderia ser fundada instante por instante no nada; é por isso que nenhuma questão se põe para a criança incapaz de se reconhecer no passado, de se prever no futuro” (BEAUVOIR, 2005, p. 28).

Em face desse problema, a autora o analisa através da moralidade fundada por um processo temporal, cujo passado é passível de ser reconhecido e o futuro, por sua vez, é passível de ser previsto. Dessa moral, descrevemos seu aspecto concreto, cujo ser faz a si mesmo; entretanto, ela é confirmada graças à existência inteira do ser – devido a um ser intermediário entre o passado e o futuro. E como essa crítica se apresenta teoricamente na *Fenomenologia da percepção*<sup>13</sup>?

A moral, como dito linhas atrás, é realizada através de uma temporalidade, cuja geração do sentido concreto é feita por intermédio de um movimento real. A relação entre o sujeito fático e o mundo concreto é uma relação também de cunho ético, uma vez que o próprio mundo é moral; isso porque há uma expressividade do mundo em direção aos seres que totalizam sua existência nele mesmo. Assim, o mundo no qual a existência se manifesta rege, entre outras coisas, a conduta entre si e outrem, buscando se expressar através do todo. Nessas condições, a síntese temporal faz com que o mundo em questão transcenda a si mesmo, na medida em que o corpo transcende reciprocamente o mundo.

---

<sup>13</sup> A intenção aqui não é demonstrar como a questão moral é investigada por Merleau-Ponty; a intenção é apenas explicitar a razão pela qual Simone de Beauvoir enfatiza a crítica à moralidade na resenha da *Fenomenologia da percepção*. O leitor interessado no pensamento ético de Merleau-Ponty pode recorrer ao ensaio *O metafísico do homem*, obra que não abordaremos neste texto.

### **BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY**

#### ***a fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico***



Ainda assim, “quando se fala de uma moral elevada ou baixa, não se estende ao psíquico uma relação que só teria sentido pleno no mundo físico” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 382). A definição de moral dita como sendo elevada ou baixa independe de seu aspecto fundamental, a saber: o que importa é que a realização da moralidade apenas pode ser exercida no mundo, que, por sua vez, transcende todas as coisas. Por essa razão, o mundo carrega em si um comportamento moral que é paralelo à abstração do objeto feita pelas ciências exatas. Nesse contexto, voltando-se para a ciência – enquanto método rigoroso e abstrativo –, nossa filósofa escreve que,

Particularmente, é uma existência que a ciência pretende anexar ao universo dos objetos, cuja fenomenologia dá posse ao homem: é aquela do próprio corpo. Nas páginas que talvez sejam as mais definitivas de todo o livro, Merleau-Ponty demonstra, através da análise de processos normais e de casos patológicos, que é impossível considerar nosso corpo como um objeto, mesmo que seja um objeto privilegiado. Por exemplo, nenhuma das explicações propostas para a famosa “*ilusion des amputés*” a partir da noção de corpo do objeto é válida, e nem mesmo plausível; o fenômeno do membro fantasma se torna, pelo contrário, inteligível se definirmos o corpo como nosso modo de estar no mundo, nossa “ancoragem” neste mundo, ou o conjunto de “retenções” que temos sobre as coisas. (BEAUVOIR, 1945, p. 364, tradução nossa)<sup>14</sup>

Para explicar o papel da percepção – através do método fenomenológico –, Simone de Beauvoir traz em sua resenha uma patologia que Merleau-Ponty analisa cuidadosamente na *Fenomenologia da percepção*, a saber, a denominada “*ilusion des amputés*”, sobretudo a patologia do “*membre fantôme*” (BEAUVOIR, 1945, p. 364). Para clarificar tal condição, consideremos um membro amputado de determinado corpo; este, mesmo sem a presença física do membro extraído, ainda o sentirá. Logo, mesmo com a falta desse membro, seja ele qual for (por exemplo, um braço ou uma perna), o corpo terá a capacidade de idealizá-lo e transmitir<sup>15</sup> à periferia do cérebro a sensação de que ele ainda faz parte da configuração física

<sup>14</sup> “Il est en particulier une science que la science prétend annexer à l’univers des objets et dont la phénoménologie rend à l’homme la possession: c’est celle de son propre corps. Dans des pages qui sont peut-être les plus définitives de tout son livre, Merleau-Ponty démontre, par analyse de processus normaux et de cas pathologiques, qu’il est impossible de considérer notre corps comme un objet, fût-ce un objet privilégié. Par exemple aucune des explications que l’on a proposées de la fameuse ‘*illusion des amputés*’ à partir de la notion de corps objet n’est valable, ni même plausible; le phénomène du membre fantôme devient au contraire intelligible si on définit le corps comme notre manière d’être au monde, notre ‘ancrage’ dans ce monde, ou encore l’ensemble des ‘prises’ que nous avons sur les choses.”

<sup>15</sup> Merleau-Ponty – assim como Henri Bergson, filósofo francês que precede sua geração – está também debatendo com as ciências de sua época, dentre elas as ciências neurofisiológicas e as ciências biológicas.



do corpo em questão. Contudo, conforme Merleau-Ponty prevê, o membro fantasma não é uma representação de si próprio, mas sim a presença ambivalente, isto é, a presença e não presença de tal membro, independentemente da explicação patológica e/ou psicológica dessa mesma condição.

A aparição do membro amputado é pensável na medida em que o corpo o viveu por algum tempo. Suponhamos um braço que, por sua vez, habitou todo um mundo particular fundado por uma consciência operante: ele viveu e apreendeu espaços físicos. Ao ser amputado, o corpo que o carregava o traz a um presente quase autêntico. Essa manifestação do membro fantasma ocorre devido à capacidade do corpo cognoscente de receber estímulos totalmente externos dos ambientes que tal braço vivenciou em algum momento.

Assim, “o braço fantasma é, [...] como a experiência recalçada, um antigo presente que não se decide a tornar-se passado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 127). Novamente a síntese temporal é decisiva no processo de manifestação – no sentido fenomenal do termo – do membro amputado, visto que não é uma memória que retorna ao presente, trazendo a mesma sensação de quando ainda constituía o corpo, mas um modo ilusório de as partes que compõem o todo manifestarem a percepção corporal. Em novos termos, é uma maneira de o corpo, do qual um dos membros foi retirado, sentir-se constituído inteiramente, graças à ação exercida por um grande indivíduo, isto é, o próprio mundo.

#### 4. BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY: O MUNDO COMO UM GRANDE INDIVÍDUO E O CORPO COGNOSCENTE

Simone de Beauvoir, em sua resenha, evidencia o que ela própria considera serem os pontos fundamentais do método proposto por Merleau-Ponty. A consciência, aquela descrita pela autora, carrega em si uma negação na qual tal consciência não é aquela que é preenchida por conteúdos do real. Desse modo, ela age diretamente na realidade, e por isso é intencional. Assim, para clarificarmos essa noção de consciência, pensemos um trem: eu tenho consciência de que um trem é *pegável*, e não de que estou apressado para alcançá-lo. Tal exemplo demonstra a negação como um dos fundamentos da consciência. Nessas condições, a própria intencionalidade em relação ao mundo é que coloca unidade na experiência, visto que essa intencionalidade implica uma consciência purificada, isto é, esvaziada de conteúdo e, com razão, esvaziada de representações.



Logo, o corpo fenomenal apreende através da redução eidética o campo no qual ele próprio habita, que, por sua vez, também é fenomenal. E aqui nos vemos diante de um dos pontos essenciais que Beauvoir retoma sobre Merleau-Ponty, a saber: “nosso corpo não é [...] colocado no mundo como uma árvore ou uma pedra; ele o habita, é a nossa maneira geral de ter um mundo; é ele quem expressa nossa existência, o que significa que não seja um acompanhamento externo, mas que nele se realiza” (BEAUVOIR, 1945, p. 364, tradução nossa)<sup>16</sup>. Portanto, o corpo – descrito como sendo expressivo e cognoscente – não é um objeto, ou seja, não é uma representação fixa, mas sim algo que capta as relações entre o todo. Com base nisso, tal corpo se manifesta à existência fática por si mesmo, o que significa que ele habita ou, em outras palavras, vivencia o mundo. Em termos merleau-pontyanos:

O interior e o exterior são inseparáveis. O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim. O mundo e o corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em ideia, são o próprio mundo contraído em uma apreensão global, são o próprio corpo como corpo-cognoscente. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 546-547)

233 A síntese do mundo é analisada por Merleau-Ponty através de um corte antimetafísico, ou seja, há uma relação inseparável entre interioridade e exterioridade. Portanto, o sujeito da fenomenologia em questão transcende a si mesmo, manifestando-se como um mundo particular; entretanto, ele se realiza de maneira contrária, em que mundo – enquanto sujeito – está totalmente fazendo parte do outro lado ontológico de sua transcendência. Nessas condições, o mundo é o próprio sujeito transcendental e o sujeito, por sua vez, é o próprio mundo transcendendo a si mesmo. Assim, a fenomenologia esboça um método que supera qualquer moralismo universal e qualquer ciência abstrativa; todavia, ela ainda traz um debate totalmente pertinente ao que condiz com os métodos que estão surgindo entre o fim do século XIX e início do XX. Por essa razão, Simone de Beauvoir reforça esse debate por intermédio de sua interpretação ontológico-existencial.

Um dos aspectos que a filósofa retoma é que um dos imensos avanços da obra de Merleau-Ponty é ter restaurado ao ser humano – seja ele criança, adulto ou idoso – sua importância no mundo o qual está frente a sua face. Desse modo, um dos méritos da *Fenomenologia da percepção* é o fato de que restaurou ao homem a capacidade de investigar aquilo que se manifesta (essa é, grosso modo, a atitude a ser realizada por um fenomenólogo).

---

<sup>16</sup> “Notre corps n’est pas d’abord posé dans le monde à la manière d’un arbre ou d’une pierre; il l’habite, il est notre manière générale d’avoir un monde; c’est lui que exprime notre existence, ce qui signifie non qu’il en est un accompagnement extérieur, mais qu’elle se réalise en lui.”



O método fenomenológico precede o objeto investigativo, ou seja, o mundo precede o conhecimento do mundo.

Voltemos ao século XIX, período marcado pelas querelas dos métodos: o sucesso da física em geral faz com que o método das ciências humanas se torne quantitativo; assim, a atitude do conhecimento que é própria à física é colocada sobre os objetos: por isso a ciência é objetiva. Paralelo a isso, a psicologia e a sociologia desse mesmo século notam que o método das ciências exatas não é suficiente para entender o objeto – enquanto valor. Logo, o objeto extenso é sem predicado sensível; portanto, esse mesmo objeto é caracterizado pela ausência do sujeito concreto.

Em suma, a natureza do debate da fenomenologia de Merleau-Ponty consiste nesse fundamento, a saber, o método não deve preceder o objeto, pois a vida não pode ser investigada pelo mesmo método que calcula a incógnita  $x$  de uma equação. Em outras palavras, a consciência e seus adeptos não são naturais, uma vez que não se conhece tal consciência como se conhece, por exemplo, uma árvore qualquer. Nessa perspectiva, um dos escopos da fenomenologia é distinguir o método científico do método fenomenológico, sendo que o método fenomenológico inicia sua investigação a partir da experiência concreta.

234 Teoricamente há uma distinção brusca entre Beauvoir e Merleau-Ponty, se considerarmos o que ambos entendem por existência. Tais entendimentos são de grande complexidade; portanto, apenas os abordaremos introdutoriamente. Partindo do preceito beauvoiriano de que “um existente não é senão o que faz; o possível não supera o real, a essência não precede a existência: em sua pura subjetividade o ser humano *não é nada*. Medem-no pelos seus atos” (BEAUVOIR, 2009, p. 348, grifo da autora), pode-se notar que o sujeito é o único responsável por seus atos, e não apenas isso; ele também é o responsável por se projetar a todo instante no mundo, fundando sua presença finita. É, com base nessas condições, uma correlação. Algo só pode ser na medida em que se realiza, isto é, colocando-se como pura transcendência no plano da facticidade.

Desse modo, não há, para Beauvoir, nenhuma condição preestabelecida para que a existência do sujeito seja desvelada, considerando-se que falta ser à única certeza de um existente que se faz no mundo, que é a ideia de se posicionar neste mundo. Essa tese permite a tal sujeito assumir seus riscos, suas metas, seus medos, sem mascarar-la. Desvelar a existência, na perspectiva beauvoiriana, implica compreendermos que nenhum elemento estabelecido, isto é, imanente ao ser humano, precede a existência; é um método ontológico que visa analiticamente a englobar as conjunturas da condição humana, abordando as diversas possibilidades de o homem comprometer-se com sua situação,

### ***BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY***

#### ***a fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico***



sem se refugiar dela, assumindo-a. Ou seja, em Beauvoir não há nenhuma natureza humana que defina o sujeito, sendo que tal sujeito é quem cria seus próprios valores após seu aparecimento – no sentido fenomenológico da palavra – no mundo.

Em Merleau-Ponty, a análise acerca da existência se dá de outro modo, valorizando o sentido perceptivo. O sujeito da fenomenologia merleau-pontyana é o próprio corpo, que, como dito linhas atrás, é capaz de sentir, isto é, um corpo cognoscente, que – diferentemente do corpo anatômico – apreende o mundo sensível, cujo sentido é pré-lógico. Portanto, “eu sou a fonte absoluta; minha experiência não provém de meus antecedentes, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta, pois sou eu quem faz ser para mim” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 3). Assim, o corpo apreende relações no mundo que está à frente dele e, como dito, tal mundo é um indivíduo que se expressa por si mesmo. O corpo merleau-pontyano é sinestésico, isto é, qualquer significação do ato em relação a tal corpo é dada pelo sentido.

Desse modo, a intencionalidade está dada na consciência, uma vez que um indivíduo qualquer não possui *a posteriori* o conhecimento de cada qualidade de determinado objeto. Nessas condições, consideremos o seguinte exemplo: um indivíduo qualquer não tem separadamente a experiência da figura oval, do gosto azedo, da sensação refrescante, do paladar ácido, enfim, de um limão; ele tem a experiência de todos esses predicados do limão de uma só vez. Trata-se de uma relação afetiva entre as partes do todo.

Merleau-Ponty disserta que sujeito e mundo de maneira alguma se separam, pois o sujeito é o próprio mundo em seu movimento de transcendência (cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 576). Nessas condições, a projeção do mundo parte de uma subjetividade rumo ao infinito. Isso quer dizer que, a princípio, os juízos estão dados, isto é, são imanentes à condição de tal mundo; todavia, ultrapassam a dualidade cartesiana entre razão e percepção, na medida em que regem um todo inseparável:

O mundo tal como tentamos mostrá-lo, enquanto unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida e termo único de todos os nossos projetos, não é mais o desdobramento visível de um Pensamento constituinte, nem uma reunião fortuita de partes, nem, bem entendido, a operação de um pensamento diretriz sobre uma matéria indiferente, mas a pátria de toda racionalidade. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 576)

Assim, a própria racionalidade é inerente à *práxis* (do grego πράξις: atividade, ação, conduta, oposição a “teoria”) do ser humano, isto é, está contida na



própria atitude fenomenológica exercida pelo mundo expressivo. Desse modo, tal mundo, conforme Merleau-Ponty descreve, é o horizonte dos horizontes, cujo limite é perceptível. Entretanto, seu sentido é operante, visto que há uma organização das partes que constituem um todo que está a todo o momento se totalizando. Logo, quaisquer que sejam, as aparições que se manifestam em relação ao corpo próprio são de natureza expressiva, isto é, desdobram-se objetivamente ao olhar humano em forma de ação, mas sua causa é de origem subjetiva e centrípeta, pois parte da interioridade rumo à exterioridade sem que se estas se separem, formando entre si uma correlação. Nessas condições, a totalidade à qual estamos fazendo menção é de natureza temporal, pois ela engloba toda a razão do ser, seja ela *a priori* ou prática. Com base nisso, atentemo-nos ao que Simone de Beauvoir escreve:

Para perceber, eu devo estar localizado, e é o mesmo movimento pelo qual acesso o mundo enraizando-me aqui e agora que rejeita o mundo para o horizonte ainda inacessível da minha experiência. Não sou de fato uma consciência impessoal e atemporal: se eu existo como sujeito é porque sou capaz de unir um passado, um presente e um futuro, é porque eu faço o tempo; perceber o espaço, perceber o objeto é desdobrar o tempo ao meu redor, mas a síntese perceptiva permanece sempre inacabada, pois a síntese temporal nunca termina. (BEAUVOIR, 1945, p. 366, tradução nossa)<sup>17</sup>

Para Merleau-Ponty, cada uma das perspectivas de um corpo remete a um determinado objeto (*noema*, na linguagem husserliana); portanto, o ser é passível de infinitas perspectivas, de modo que não é predicável, ou seja, totalizante. Essa observação que Beauvoir ressalta acerca da noção de existência em Merleau-Ponty é fundamental, pois nos revela uma concepção curiosa da filosofia beauvoiriana, a saber, a noção de corpo. Merleau-Ponty analisa que a existência fática traz consigo uma problemática, sendo ela a necessidade de reestruturar a relação entre a existência e o movimento do corpo fenomenal.

Nesse sentido, a fenomenologia merleau-pontyana – assim como a fenomenologia existencial de Beauvoir – faz menção a uma ambiguidade: aquilo que é me escapa a todo instante; portanto, tal ambiguidade é constitutiva do indivíduo. O ser está contido na abertura do tempo; logo, há uma temporalidade em Merleau-Ponty capaz de configurar a estrutura ambígua do indivíduo constituído por ela mesma. E o que Merleau-Ponty, de maneira

---

<sup>17</sup> “Pour percevoir, il faut que je sois situé, et c’est le même mouvement par lequel j’accède au monde en m’enracinant ici et maintenant qui rejette le monde à horizon toujours inaccessible de mon expérience. Je ne suis pas en effet une conscience impersonnelle et intemporelle; si j’existe comme sujet c’est parce que je suis capable de nouer ensemble un passé, un présent et un avenir, c’est parce que je fais le temps; percevoir l’espace, percevoir l’objet, c’est déployer le temps autour de moi, mais la synthèse temporelle ne s’achève jamais.”



introdutória, entende por temporalidade? Para compreendermos isso, devemos analisar a metáfora do rio que o próprio filósofo propõe no capítulo intitulado “A temporalidade”, da *Fenomenologia da percepção*.

#### 4.1 A síntese temporal e o papel da consciência

Pensemos o tempo como sendo um rio: as águas que se originam nas geleiras representam, de acordo com o pensamento clássico, o passado que escoam para o instante no qual há a apreensão dessas mesmas águas; esse é o presente, ou seja, “a consequência do passado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 550). Por fim, o futuro são as águas que escoam rumo a um caminho que ultrapassa o momento em que as apreendo. Esse é o resumo do curso do tempo como algo que passa ou escoam.

Merleau-Ponty inverte essa metáfora, analisando que o fluxo do tempo ocorre de maneira inversa da descrita anteriormente. As águas que escoam das geleiras (que comumente entenderíamos como o passado) e que caminham em direção ao observador são desconhecidas, e tal observador não vivencia sua origem, tampouco o trajeto que elas seguem para chegarem até ele; logo, isso seria o futuro. Após o observador experienciá-las, tais águas seguem seu fluxo (que comumente entenderíamos como a passagem do presente ao futuro), mas, como já foram vivenciadas, elas nada mais são que o passado que escoou.

Portanto, o tempo é o “porvir-que-vai-para-o-passado-vindo-para-o-presente” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 563). Logo, a imanência, isto é, aquilo que me é dado, e a transcendência, isto é, aquilo que escapa ao que é dado, estão em uma relação pensada conforme o tempo. Ou seja, para que o corpo apreenda o mundo que se apresenta, se manifesta diante dele a todo instante, é preciso um espaço capaz de estender a experiência no plano da facticidade; portanto, a consciência – direcionada aos objetos externos, que, por sua vez, já possuem seus juízos antes mesmo dessa apreensão – não se define como algo atemporal, isto é, fora da linha contínua do presente. O próprio sujeito une, ou seja, estabelece relações entre o que foi, o que é e o que será; logo, ele próprio faz o tempo: só há tempo porque há um espectador.

Retornando à resenha de Beauvoir, a síntese temporal em nenhum ato possui uma correlação totalizada com o mundo; logo, trata-se de uma síntese que se faz de maneira anônima. Em novos termos, essa mesma síntese não nos permite apreender o mundo em sua perfeita totalidade, visto que ele precede qualquer conhecimento que se possa ter dele. A objetividade da apreensão em direção ao mundo fático exige uma



negação, isto é, um não ser capaz de operar através da subjetividade do próprio do ser. Desse modo, há uma passagem daquilo que é predicado de algo para aquilo que é operante. A captura do ser, segundo Merleau-Ponty, consiste justamente nessa passagem da substância para algo em atividade. Simone de Beauvoir escreve que

O papel do corpo não se limita a se projetar no espaço que constitui qualidades de peso, cuja opacidade lhe é estranha; a sensação não é uma qualidade, nem é a consciência de uma qualidade: ela é uma comunicação vital com o mundo, um tecido intencional; qualquer qualidade alegada é inserida em uma determinada conduta e possui um significado vital (BEAUVOIR, 1945, p. 365, tradução nossa)<sup>18</sup>

238 Nessas condições, podemos perceber que existe um diálogo mútuo entre o corpo perceptivo e o mundo expressivo, visto que a corporeidade rege uma sensação que envolve cada movimento realizado no universo. As sensações que o mundo expressa ao corpo são correspondidas, e não apenas isso; elas se manifestam no próprio corpo em forma de experiências consecutivas. Logo, perceber o céu azul – conforme Beauvoir nos explica – não é estar diante dele, mas sê-lo conforme reúne suas partes, que formam uma relação de comunicação entre si. Na medida em que observo esse céu azul, eu sou o próprio céu que preenche minha compreensão do que é o próprio céu azul, pois “perceber o céu não é me colocar diante dele; eu tenho que me render a ele, que ‘pensa em mim’” (BEAUVOIR, 1945, p. 365, tradução nossa)<sup>19</sup>. Isto é, o céu existe – como dito momentos atrás – devido a meu diálogo harmônico com o mundo, diálogo esse carregado de valores e significados humanos: trata-se de uma comunicação criadora.

Assim, a consciência direcionada a um mundo estrangeiro comporta em si uma capacidade de fundamentar aquilo com que ela entra em contato direto. Se existe a confirmação da existência concreta, ela é devida à união imediata entre os estados operantes do tempo, cuja passagem constante é o que totaliza nosso ser. Ainda assim, a síntese temporal, conforme Beauvoir discorre, não está acabada. O tempo apenas se confirma se houver um espectador; contudo, ele ainda faz a si mesmo. A existência do sujeito operante no mundo perceptivo exige rapidamente a totalização do tempo, mesmo sem ser como tal. O fato de o presente ser percebido consiste justamente na atividade de tal sujeito de reunir todas

<sup>18</sup> “Le rôle du corps ne se borne pas à projeter dans l’espace qu’il constitue des qualités dont la lourdeur, l’opacité lui seraient étrangères; la sensation n’est pas une qualité, ni la conscience d’une qualité: elle est une communication vitale avec le monde, un tissu intentionnel; toute prétendue qualité est insérée dans une certaine conduite et possède une signification vitale.”

<sup>19</sup> “Percevoir le ciel bleu, ce n’est pas me poser en face de lui; il faut que je m’abandonne à lui, qu’il se ‘pense en moi.’”



as suas vivências e, com razão, reuni-las numa espécie de *compêndio da vida*; portanto, nós – enquanto seres históricos – somos tal compêndio. Em novos termos, a constituição da vida é constante e temporal, visto que a sensação gerada pela comunicação entre corpo e mundo é intencional: é uma correlação entre sentir o mundo e perceber sua expressividade.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com nossa exposição, podemos compreender como a fenomenologia de Merleau-Ponty, na perspectiva de Simone de Beauvoir, é um método extremamente peculiar de fazer conhecimento. A relação imediata da síntese temporal com o corpo cognoscente é de grande valor, sobretudo por seu progresso no âmbito filosófico. Desse modo, após o advento das ciências humanas do século XIX rumo ao XX, a fenomenologia – enquanto sistema de conhecimento – se mostrou como sendo um método rigoroso, disposto a investigar a particularidade da coisa mesma, prevista por Husserl. Merleau-Ponty desenvolveu um sistema cujo corpo fenomenal desvela a si mesmo, sem se reduzir ao subjetivismo das filosofias modernas, nem ao objetivismo das ciências exatas.

Desta feita, entendendo que os juízos acerca de tal mundo precedem o conhecimento que o corpo apreende dele, vemos que “ser uma consciência, ou antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 142, grifo do autor). Simone de Beauvoir faz questão de analisar o cerne da *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty, demonstrando também traços de sua própria fenomenologia. A compreensão fenomenológica deve-se ao fato de o sujeito concreto estar em constante totalização, cuja história se faz conforme a expressividade do mundo perceptivo. Portanto, ele é um ser totalizante em busca de sua totalização.

Por fim, a autora ainda ressalta que Merleau-Ponty não inventou um sistema e o estruturou; pelo contrário, ele analisou vários exemplos patológicos e psicológicos de sua época, buscando demonstrar a veracidade de sua teoria do conhecimento. O método fenomenológico se dedicou a englobar o movimento da vida, que, por sua vez, consiste em “confiar nas coisas deste mundo e na nossa presença” (BEAUVOIR, 1945, p. 367, tradução nossa)<sup>20</sup>. Ou seja, trata-se de um método esboçado a fim de compreender a vida – em seu aspecto fenomenal – através da relação concreta e indissociável entre corpo

<sup>20</sup> “[...] croyance aux choses de ce monde et à notre propre présence.”



cognoscente e mundo sensível; portanto, sem se reduzir à subjetividade filosófica ou à objetividade científica.



## REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, S. *La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Les Temps Modernes, 1945. p. 363-367.

\_\_\_\_\_. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Trad. Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1964. (Coleção Ensaio)

\_\_\_\_\_. *Por uma moral da ambiguidade seguido de Pirro e Cinéias*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

\_\_\_\_\_. *O segundo sexo* (volume único). Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos: psicossociologia e filosofia*. Trad. Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar. São Paulo: Papirus Editora, 1990.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. 4 ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. (Biblioteca do Pensamento Moderno)

HUSSERL, E. *Investigações lógicas: sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento)*. 2 ed. Seleção e trad. Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os pensadores)

\_\_\_\_\_. *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

MOTTA, L. J. A relação entre ambiguidade, liberdade e condição humana em Simone de Beauvoir. *Filogênese*, Marília-SP, v. 11, 2018, p. 40-54. Disponível em:

<<https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/a-relacao-entre-ambiguidade-liberdade-e-condicao-humana-em-simone-de-beauvoir.pdf>> Acesso em: 11 fevereiro 2020.

\_\_\_\_\_. A noção de atitude estética em Simone de Beauvoir. *Pólemos*, Brasília, v. 9, n. 17, 2020, p. 177-188. Disponível em:

<<https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/26957/25199>>. Acesso em 11 fevereiro 2020.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30541>

Artigo recebido em: 05/04/2020

Artigo aprovado em: 29/06/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## ENTRE CLAUDE LEFORT E MERLEAU-PONTY

### a experiência proletária e sua espessura temporal<sup>1</sup>

## ENTRE CLAUDE LEFORT ET MERLEAU-PONTY

### l'expérience prolétarienne et son épaisseur temporelle

Elizete Waughan da Silva<sup>2</sup>

([eli.waughan92@gmail.com](mailto:eli.waughan92@gmail.com))

#### RESUMO

O artigo pretende explicar o caráter inventivo da noção de experiência proletária presente na obra de Claude Lefort por meio da aproximação desses conceitos às noções de estrutura e temporalidade elaboradas por Maurice Merleau-Ponty. Em primeiro lugar, buscamos uma noção de consciência que seja inscrita na existência, para que seja possível dar respaldo à natureza proletária descrita por Lefort. Assim, a partir da consciência temporal merleau-pontiana, estabelecemos o coração da inventividade na subjetividade temporalizada e lançamos luz sobre o poder instituinte dessa classe explorada, tendo em vista que Lefort nos propõe não apenas uma nova interpretação da luta de classes, mas uma percepção mais próxima da realidade mesma dessa luta, na qual não há lugar para a ideologia mecanicista ou, ainda, para uma proposta de partido cindido entre uma massa de executantes e uma direção ou *intelligentsia*.

**Palavras-chave:** Claude Lefort. Merleau-Ponty. Experiência Proletária. Temporalidade. Invenção Democrática.

#### RESUMÉ

Ce texte prétend expliquer le caractère inventif de la notion d'expérience prolétarienne de Claude Lefort. C'est au travers de ces concepts qui comprennent: les notions de structure et de temporalité élaborées par Maurice Merleau-Ponty, que nous allons essayer de trouver une notion de conscience qui s'inscrit dans l'existence afin qu'il soit possible de soutenir la nature prolétarienne décrite par Lefort. Ainsi, à partir de la conscience temporelle merleau-pontienne, nous établirons le cœur de l'inventivité dans la subjectivité temporalisée, et mettrons en lumière le pouvoir instituant de cette classe exploitée. Nous prendrons en considération que non seulement Lefort nous propose une nouvelle interprétation de la lutte des classes, mais aussi une perception plus proche de la réalité de cette lutte. Selon laquelle il n'y a ni de place pour l'idéologie mécaniciste ni de place pour une proposition de parti divisé entre une masse d'exécutants et une direction ou *intelligentsia*.

**Mots-clés:** Claude Lefort. Merleau-Ponty. Expérience Prolétarienne. Temporalité. Invention Démocratique.

<sup>1</sup> Artigo originado de pesquisa financiada pela FAPESP (processo 2019/17635-5).

<sup>2</sup> Graduanda em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6536246549434995>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0803-1229>.



## 1 INTRODUÇÃO

Autor de *A invenção democrática* e *O trabalho da obra*, Claude Lefort dedicou sua vida a uma reflexão política ancorada na história e na práxis. Inspirado por Castoriadis, ao lado de quem fundou a revista *Socialisme ou barbarie*, ele escreveu sobre *Mai de 68* na França e elaborou uma crítica à burocracia. Foi aluno de Merleau-Ponty e leitor fiel de suas obras.

Mesmo após um rápido deslize do olhar sobre as linhas ensaísticas de Lefort, podemos notar uma constante que nos é apresentada como se portasse um sentido que dispensa qualquer explicação, como se fosse por si própria elucidativa. Essa constante, expressa seja pela noção de invenção ou de criatividade, reside no desdobramento de uma das questões mais primordiais da história da filosofia: a dualidade forma e matéria, corpo e alma, consciência e sensível. Tal desdobramento pode nos encaminhar a desfechos os mais díspares, dentre eles a compreensão dessa dualidade como algo de ilusório. É dessa maneira que Lefort tratará o problema; a recusa dessa dualidade se mostra como ponto de partida para o entendimento da criatividade intrínseca a seu conceito de experiência proletária. Nosso problema se torna, então, investigar como ele resolve essa questão primordial da dualidade, de modo a trazer para o centro o caráter inventivo ou criativo dessa experiência.

Nesse sentido, na esteira de Merleau-Ponty, o artigo trata de mostrar como a noção de criatividade presente na experiência proletária, segundo Lefort, é herdeira de alguns conceitos de seu professor. Ou seja, entendemos que a dificuldade presente no caráter criativo da experiência proletária só pode ser resolvida através do conceito temporal de consciência descrito por Merleau-Ponty. Em consequência disso, concluímos que é ele que permite compreender a inventividade da experiência no plano histórico, já que possibilita uma virada do plano privado ao plano público ou social, isto é, com enfoque intersubjetivo, a partir da noção de *instituição*. Ademais, se evocamos *O trabalho da obra*, esse percurso nos oferece uma oportunidade de ver como, sob a pena de Lefort, a obra merleau-pontiana continua seu trabalho, continua inscrita na existência enquanto ecoa no pensamento que está vivo, uma vez considerada elemento basilar na elaboração da crítica lefortiana à burocracia e no desenvolvimento da noção de experiência proletária.

A fim de nos atermos às relações entre os autores em questão e sua importância na compreensão da noção de experiência proletária, passaremos rapidamente pelas críticas lefortianas à burocracia presente no instrumento de luta partido –



considerado em sua versão cindida entre massa de executantes e direção –, críticas apresentadas sobretudo nos ensaios compilados no livro *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Em primeiro lugar, durante essa explanação, ressaltaremos alguns pontos nos quais podemos evidenciar a necessidade de uma elucidação, aproveitando para abrir linhas de diálogo entre os autores. Após esses apontamentos, passaremos por alguns conceitos merleau-pontianos considerados por nós pertinentes a nossa tarefa e, em seguida, será possível atar aquelas linhas anteriormente abertas a fim de aprofundar a compreensão de algumas noções lefortianas esboçadas na primeira parte do texto. Logo, o artigo se estrutura da seguinte maneira: no ponto (2) apresentamos os principais aspectos da natureza proletária para começar a delinear o conceito lefortiano de experiência proletária. Em seguida, no mesmo ponto, abordamos suas consequências e sua originalidade, de modo que a crítica à burocracia nos ajuda a delinear o conceito, pois implica uma valorização de sua criatividade. Dentre as lacunas abertas nessa primeira parte da exposição, ressaltamos aquela em que Lefort evidencia a necessidade de uma nova noção de consciência; daí o ponto (3), que traz a consciência descrita por Merleau-Ponty, o qual a entende como uma estrutura temporal. Esse ponto (3) se divide em dois: 3.1 é dedicado à elucidação da noção de estrutura – no caso, a estrutura referente à ordem humana – segundo o fenomenólogo, a fim de bem evidenciar sua estratégia de ruptura com a dualidade forma e matéria, sempre tendo em vista mostrar o enraizamento da consciência na experiência a partir da criação de objetos culturais que guardam em seu sentido o de não ser mais, isto é, de se ultrapassar incessantemente; já a seção 3.2 tem por finalidade evidenciar o caráter temporal da consciência, reinserindo o tempo na existência, movimento que busca dar conta desse sentido de ultrapassagem ou de deiscência do ser apresentado no ponto anterior, pois, para Merleau-Ponty, o tempo é o meio, oferecido a tudo aquilo que será, de ser a fim de não ser mais. É nesse movimento que encontramos a justificação da centralidade da criatividade ou inventividade lefortiana. O que Merleau-Ponty entende por experiência pode ser lido na descrição lefortiana do papel criativo do proletariado na história; é disso que se ocupa o ponto (4) do artigo, o qual tenta trazer à luz a impreterível colaboração do conceito de *instituição* para a resolução de nosso problema – conceito, aliás, presente nos dois autores.

A aproximação desses dois filósofos não é novidade, uma vez que o próprio Lefort já escreveu sobre a importância dos conceitos de seu professor em sua filosofia política. Importantes estudiosos de Lefort exploram essa leitura; no entanto, ainda há muito trabalho para mostrar detalhadamente onde esses dois filósofos encontram-se



amarrados, sobretudo no que concerne à noção de experiência proletária lefortiana, que ainda é pouco estudada e não dispõe de uma análise mais específica. Assim, voltamo-nos para ela no ensejo de colaborar para uma possível gênese da noção de *invenção* democrática do autor.

## 2 DA NATUREZA CRIATIVA DO PROLETARIADO SEGUNDO LEFORT

Dentre as análises históricas elaboradas por Lefort, partimos do cenário da Revolução Russa de 1917, analisada pelo autor, para expor brevemente sua crítica à burocracia. Lefort indaga como após uma revolução proletária foi possível se erigir um Estado burocrático, um agente de exploração e prova concreta do potencial inibidor da burocracia sobre a ação espontânea e criativa do proletariado. Em sua crítica, a forma de luta partido é desbancada de seu lugar de verdade tácita; sua forma cindida entre massa de executantes e direção é deslegitimada. Para tanto, bastou ao autor esclarecer a natureza proletária, a relação desta com a forma partido e sua distinção em relação à natureza concernente à burguesia. Fazemos um resumo desse movimento, que enseja trazer à luz uma nova leitura da luta de classes a partir da lente que ressalta o proletariado como o maior poder produtivo da sociedade.

Nesse sentido, sublinhemos em primeiro lugar os principais aspectos da natureza proletária. Sabemos que seu traço mais abordado é o econômico, pois seu papel de produtor tem consequências em sua composição e em seu percurso na história. Contudo, ele não é o único, conforme afirma Lefort. Um segundo traço vem de sua condição de classe explorada, a qual a condiciona a uma luta revolucionária, e é a partir dessa condição que ela forma sua concepção universal e racional da sociedade. Portanto, sua consciência política é intrínseca a sua situação de classe, donde decorre que todo o seu desenvolvimento corresponde a um amadurecimento dessa consciência. Nesses dois primeiros traços se destaca seu caráter objetivo, os quais situam, em termos merleau-pontianos, a classe operária no mundo, inserem-na em uma cultura e na história. Um terceiro aspecto de sua natureza está contido justamente na correlação entre o avanço do movimento operário e sua consciência, pois só há progresso quando se aprofunda a compreensão de sua natureza e de seu papel na sociedade, o que se dá pela assimilação subjetiva de seu modo de trabalho, para além de sua condição *objetiva* de classe explorada. Em quarto, temos que a capacidade de organização e criação de formas de luta, como sindicatos, partidos, comitês, e as relações tecidas no interior das mesmas revelam a maturidade do movimento operário. Nestes dois últimos traços,



a consciência é inscrita na experiência, primeiro porque é sempre situada, como os dois primeiros aspectos da natureza proletária evidenciam, e, segundo, porque é no *fazer-se* que se põe para nós a *consciência* de algo; assim como o “querer e saber que se quer, amar e saber que se ama são um único ato, o amor é consciência de amar, a vontade é consciência de querer” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 504). Por isso, é na capacidade de organização e criação de formas de luta que apreendemos a consciência da classe explorada *fazendo-se*, ou seja, como *expressão*, na tentativa de reformular sua estrutura visando um valor, uma nova ordenação simbólica que a reposicione no mundo de modo a romper com sua condição precária.

Diante desses aspectos, depreende-se um último traço que confere o fundamento e a força da crítica desenvolvida por Lefort à direção revolucionária, inseparável da afirmação de seu esgotamento: a história do proletariado é *experiência*, compreendida apenas como um progresso auto-organizado no qual a cada período ele se depara com os problemas que colocam em questão tanto sua condição de classe explorada quanto toda a sua experiência anterior, possibilitando novas formas de luta. Do cenário da Revolução Russa, por exemplo, resta o problema da forma de realização do poder operário, ou seja, sua capacidade de tomar os meios de produção e o poder político, visto que o Estado composto pelas direções do partido bolchevique foi quem se apropriou deles, restringindo, então, o poder a uma certa classe de burocratas. Destarte, podemos nos questionar: por que Lefort assevera que a experiência proletária é um processo auto-organizado? Por que ela está sujeita a adversidades que a fazem interrogar reiteradamente sua condição e toda a sua experiência? Assim, já vislumbramos linhas de diálogo entre a filosofia de Lefort e a de Merleau-Ponty, pois a realidade de se tratar de uma classe instituída por sujeitos concretos, situados e, portanto, seres temporais nos ajudará a compreender por que Lefort caracteriza os aspectos expostos acima como fundamentais à natureza proletária e de onde se desdobra seu poder inventivo.

Mas, antes de nos aprofundarmos nesse ponto, cabe-nos ainda esclarecer as consequências dessa natureza e sua originalidade, se comparada às leituras mecanicistas da luta de classes. Para Lefort, um primeiro princípio se coloca: “o proletariado apenas consegue realizar seu poder progredindo sem cessar na consciência de seus objetivos, organizando-se e diferenciando-se”<sup>3</sup> (LEFORT, 1979, p. 62). Essa premissa implica pensar a necessidade do partido para o proletariado. A questão é que as noções de partido e direção parecem ter sido imputadas à ideia de revolução de maneira tal que as formas de luta do

<sup>3</sup> “le prolétariat ne peut réussir à instaurer son pouvoir qu’en progressant sans cesse dans la conscience de ses buts, qu’en s’organisant et se différenciant.”



proletariado são inconcebíveis sem sua pressuposição, o que deveras remete a uma alienação, já que o partido e sua direção são formas de luta forjadas pela classe explorada, isto é, exprimem o poder de criação desta diante de sua condição. Portanto, não estão dadas em sua natureza; pelo contrário, são consequências ou expressões de sua inventividade num momento determinado de sua experiência histórica.

É num movimento de entrelaçamento entre experiência e teoria que Lefort traz à luz a contribuição de Rosa Luxemburgo para a história da experiência proletária. Desde o grande levante russo em 1905, e mais tarde com a Revolução, Luxemburgo coloca em questão o centralismo do partido bolchevique e seu distanciamento para com a classe explorada, além da bem valorosa oposição que faz a Trotsky quando diz que a verdade do partido não pode se sobrepor à experiência das massas. Isso constitui uma oposição justamente porque Trotsky é resoluto na formulação de que nunca há uma crise do movimento operário, somente da direção. A consequência disso é desastrosa, pois dessa maneira ele destitui o operariado de qualquer participação nos rumos da revolução. É nítida a aproximação de Lefort para com o pensamento político de Luxemburgo quanto ao lugar da experiência e ação das massas na revolução e o peso com o qual a história recai sobre ambos. Na seguinte passagem, Isabel Loureiro relaciona dois textos de Luxemburgo enfatizando a espontaneidade e a ação criativa das massas em oposição ao aparato burocrático dos bolcheviques e socialdemocratas:

Vemos assim Luxemburgo identificar as noções de “dialética histórica” e “vida”, o que por sua vez nos conduz ao fundamento do seu socialismo democrático: as massas, vivendo as suas próprias experiências, encontram soluções inesperadas exigidas pelas circunstâncias imediatas e, nesse processo, tornam-se livres, conscientes. A palavra vida remete neste contexto à criação, à espontaneidade, ao instintivo, ao ativo em oposição ao codificado, ao mecânico, ao abstrato, ao rígido, ao passivo, ao burocrático, numa evidente crítica à social-democracia e ao bolchevismo. “Dialética histórica” e “vida” significam, portanto, criação do novo, intrinsecamente ligada ao momento revolucionário, traduzida na greve de massas e mais tarde nos conselhos. (LOUREIRO, 1997, p. 51)

Contudo, Luxemburgo ainda não coloca em questão a necessidade do partido, trabalho que Lefort realiza ao discutir as bases da natureza do proletariado. De pronto, a necessidade do partido pode se dar devido à ilusão de que o proletariado precise de um instrumento de combate simetricamente oposto ao da burguesia; no entanto, a natureza estritamente econômica desta permite que ela se aliene nas formas de representação estáveis, como aquelas dos partidos políticos, os quais não passam de superestruturas para



ela. Já a natureza do proletariado impossibilita qualquer forma de alienação de seu poder, visto que não se trata de uma natureza objetiva, como a da burguesia, pois a economia e a política são inseparáveis em sua realidade. Um partido de vanguarda ou uma direção deve integrar o proletariado e se ancorar em sua experiência e no ritmo de seu avanço, pois essa classe forma uma multiplicidade irreduzível a uma de suas partes e possui um movimento de progresso que é sempre maior do que o de qualquer grupo isolado, tal como no caso da noção de *estrutura* de Merleau-Ponty, a qual não pode ser reduzida a uma de suas partes, uma vez que sua significação é expressa apenas no todo, ou onde cada parte é expressão do todo. É justamente essa significação, ou forma, que não pode ser representada pela soma ou simples justaposição das propriedades de cada componente considerado fora de sua estrutura.

248

Pensemos na pergunta de Lefort: “Devemos admitir que a história se define inteiramente pela luta de classes; atualmente inteiramente pela luta do proletariado contra as classes que o exploram; *que a criatividade da história e a criatividade do proletariado, na sociedade atual, são uma só e mesma coisa?*”<sup>4</sup> (LEFORT, 1979, p. 71, grifo nosso). Lefort relembra que a resposta a essa questão já foi dada por Marx quando ele assinala, em *A miséria da filosofia*, que o maior poder produtivo é a própria classe revolucionária. Ela é a principal produtora da sociedade. Contudo, o pseudomarxismo, assim denominado por Lefort, optou por interpretar a luta de classes como mera ciência econômica, com base em um materialismo fundado a partir do ponto de vista da exploração do proletariado, apartando este de sua natureza criadora e o aproximando da imagem de um sujeito meramente passivo, obediente às condições de vida que lhe são impostas pela burguesia. Tal leitura é obra mesma da ideologia capitalista, ou seja, representa mais uma forma de alienação sob bases objetivistas, nas quais o proletariado e a burguesia não são nada além de personificações de categorias econômicas. Como bem explica Lefort, ao se portar de argumentos propriamente marxianos:

Não somente Marx se distingue dessa teoria, mas ele também a critica explicitamente em suas obras de juventude: a tendência a se representar o desenvolvimento da sociedade em si, isto é, independentemente das pessoas concretas e das relações que elas estabelecem entre elas, de cooperação ou de luta, é, segundo ele, uma expressão da alienação inerente à sociedade capitalista. É porque as pessoas são como estrangeiras ao seu trabalho, porque a sua condição social lhes é imposta independentemente de sua vontade, que as pessoas são conduzidas a representar a atividade humana em geral como uma atividade física e a Sociedade como um ser em si.

---

<sup>4</sup> “Faut-il admettre que l’histoire se définit tout entière par la lutte de classes; aujourd’hui tout entière par la lutte du prolétariat contre les classes qui l’exploitent; que la créativité de l’histoire et la créativité du prolétariat, dans la société actuelle, sont une seule et même chose?”



(LEFORT, 1979, p. 72)<sup>5</sup>

Essa interpretação da luta de classes representa o proletariado como uma massa inconsciente submetida às leis de um desenvolvimento natural, possibilitando a redução deste a um simples executante dessas mesmas leis econômicas, o que justificaria a organização do movimento operário em, de um lado, uma massa de executantes e, de outro, uma *intelligentsia* consciente, isto é, segundo os moldes da estrutura partidária já criticada por Lefort em seu texto *Le prolétariat et sa direction*. Essa crítica, mais especificamente referente às vanguardas, a certas estruturas partidárias e à burocracia, expõe o movimento teórico geral proposto em seu outro texto, intitulado *L'expérience prolétarienne*, a saber, o movimento expresso pelo próprio conceito de experiência proletária no qual é imprescindível a compreensão da distinção das lentes pelas quais interpretamos a luta de classes: ora, ou por uma via exageradamente alienada, como exemplificado pela ideia de partido cindido em direção e uma massa de executantes, ou por outra na qual se admite o proletariado como ator – ou seja, não somente passivo e reativo, mas sim aquele que age diante das condições que lhe aparecem, aquele que forja ferramentas de luta, como a forma partido já acima citada, e que inventa novas formas de produção, sendo a origem até mesmo do avanço técnico da sociedade. Se assim não fosse, a própria expressão *luta de classes* seria inócua e vazia, pois estaria diante de apenas um ator social, a burguesia, que jogaria sozinha uma luta sem adversários, ator tal que na realidade não produz nada além da exploração sobre uma classe considerada por ele, de maneira equívoca, uma massa amorfa e inativa. Ressalta Lefort:

De fato, a verdadeira resposta a esse pseudo-materialismo econômico é trazida pelo proletariado ele mesmo na sua existência prática. Quem não vê que ele não somente REAGIU, na história, aos fatores externos, economicamente definidos pelo tipo de grau de exploração, nível de vida, tipo de concentração, mas que ele realmente agiu, intervindo revolucionariamente não segundo um esquema preparado por sua situação objetiva, mas em função de sua *experiência total cumulativa*. (LEFORT, 1979, p. 73, grifo nosso)<sup>6</sup>

<sup>5</sup> “Non seulement Marx se distingue de cette théorie, mais il en a fait une critique explicite dans ses œuvres philosophiques de jeunesse; la tendance à se représenter le développement de la société en soi, c’est-à-dire indépendamment des hommes concrets et des relations qu’ils établissent entre eux, de coopération ou de lutte, est, selon lui, une expression de l’aliénation inhérente à la société capitaliste. C’est parce qu’ils sont rendus étrangers à leur travail, parce que leur condition sociale leur est imposée indépendamment de leur volonté que les hommes sont amenés à se représenter l’activité humaine en général comme une activité physique et la Société comme un être en soi.”

<sup>6</sup> “En fait, la véritable réponse à ce pseudo-matérialisme économique, c’est le prolétariat qui l’a lui-même apportée dans son existence pratique. Qui ne voit qu’il n’a pas seulement RÉAGI, dans l’histoire, à des facteurs externes, économiquement définis du type degré d’exploitation, niveau de vie, type de concentration, mais qu’il

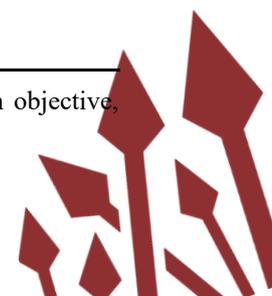


250 Uma vez que há uma ação criativa por parte do proletariado, faz-se necessária a compreensão desse processo de criação; não à toa Lefort cita no trecho acima a expressão *experiência total cumulativa*, na qual o termo *experiência* remete à vida concreta das pessoas e suas relações, além de trazer-se seu caráter cumulativo, que evoca a relação dessas experiências vividas com a história da sociedade. Aqui começa a ser delineada uma noção bem diferenciada daquilo que por muitos é denominado consciência. Para Lefort, a noção de consciência que Marx descreve e o processo para acessá-la e amadurecê-la não são suficientemente desenvolvidos, o que possibilitou a elaboração de teorias deliberadamente equivocadas sobre a consciência proletária e seu processo, afirmadas como extensões dos conceitos marxianos, porém, formuladas a despeito destes. Por isso, propomos partir da consciência sob a luz dos conceitos merleau-pontianos como uma chave de leitura da experiência proletária de Lefort. Veremos que essa noção preenche as lacunas ressaltadas neste ponto (2) do artigo, as quais nos é válido lembrar: por que Lefort assevera que a experiência proletária é um processo auto-organizado? Por que ela está sujeita a adversidades que a fazem interrogar reiteradamente sua condição e toda a sua experiência? Como compreender por que Lefort caracteriza os aspectos expostos mais acima como fundamentais à natureza proletária e de onde se desdobra seu poder inventivo? Por que a classe proletária forma uma multiplicidade irreduzível a uma de suas partes e possui um movimento de progresso sempre maior do que o de qualquer grupo isolado? Já adiantamos anteriormente que isso ocorre devido a sua forma, pois ela evoca a noção de *estrutura* merleau-pontiana, a qual não pode ser reduzida a uma de suas partes, uma vez que sua significação é expressa apenas no todo, ou onde cada parte é expressão do todo. No entanto, o que isso quer dizer? Por que essa estrutura é reivindicada? A noção de consciência de Merleau-Ponty é ela mesma uma estrutura, mais especificamente uma estrutura temporal. No próximo ponto, tentaremos descrever como Merleau-Ponty entende esses conceitos, para, em seguida, mostrar suas implicações nos conceitos lefortianos, buscando elucidar o caráter inventivo da experiência proletária, composta por sujeitos instituintes.

### 3 UM RETORNO A MERLEAU-PONTY: A CONSCIÊNCIA COMO UMA ESTRUTURA TEMPORAL

---

a réellement agi, intervenant révolutionnairement non pas selon un schéma préparé par sa situation objective, mais en fonction de son expérience totale cumulative.”



251 É importante reconstruirmos a noção de consciência temporal de Merleau-Ponty, pois ela rompe com a consciência constituinte e constituída, permitindo-nos conceber um sujeito instituinte no qual a alteridade é possível, isto é, duas ou mais consciências são possíveis simultaneamente, possibilitando uma virada do privado ao público. Afinal, é este campo que importa à noção de experiência proletária, pela razão de ela ser uma experiência coletiva. Essa experiência é tal que se acumula e define a história da sociedade atual por meio da criação de novos objetos de cultura e de uso que guardam em seu sentido o de não serem mais, de se ultrapassarem. Portanto, buscando entender a concepção lefortiana de que a criatividade da história e a criatividade do proletariado são uma só e mesma coisa, em primeiro lugar reconstruímos o caráter estrutural da consciência de Merleau-Ponty a partir da ordem humana descrita na *Estrutura do comportamento*, pois essa descrição expõe o modo como esse autor, assente em sua noção de estrutura, concebe uma consciência enraizada na experiência. Isso nos ajudará a resolver algumas questões levantadas no ponto anterior. Outras questões dependem da compreensão do caráter temporal da consciência; por isso nos encarregamos, logo em seguida, de apresentar sua descrição da temporalidade. Merleau-Ponty diz que “o tempo é o meio, oferecido a tudo aquilo que será, de ser a fim de não ser mais”. E continua: “Ele não é outra coisa senão a fuga geral para fora de Si” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 562). Essa temporalidade da consciência responde a por que a classe proletária está sujeita a adversidades que a fazem interrogar reiteradamente sua condição e toda a sua experiência. A passividade e a atividade intrínsecas ao sujeito instituinte são pensadas a partir da temporalidade e da estrutura concernentes à consciência, que, de acordo com Merleau-Ponty, é a singularidade da ordem humana.

### 3.1 A terceira ordem do ser: a humana

Para entendermos a consciência segundo Merleau-Ponty, devemos lembrar que existem três ordens do ser descritas em sua filosofia, a saber, a ordem física, a ordem vital e a ordem humana, apresentadas em *La structure du comportement*, das quais partiremos visando a compreender a noção de estrutura simbólica e a especificidade da ordem humana<sup>7</sup>, tão importantes para explicar por que a experiência proletária não pode ser expressa por um grupo

---

<sup>7</sup> Neste texto não nos aprofundaremos nas mudanças conceituais que o autor realiza durante sua vida filosófica, como a reavaliação das distinções e hierarquia por ele estabelecidas entre as três ordens.



isolado de vanguarda. Essas ideias também auxiliam uma boa apresentação do conceito de temporalidade no autor, afinal, esta é uma estrutura, e é justamente isso o que lhe confere uma dinâmica não linear e a difere das ideias canônicas de tempo, problema essencial em nossa discussão sobre a criatividade proletária.

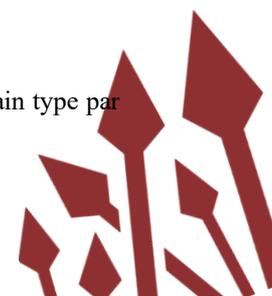
Merleau-Ponty assinala que o comportamento deve ser considerado como expressão de condutas simbólicas cujo modo se relaciona com os *stimuli* que o envolvem, os quais só podem ser considerados na situação tal como ela é para o organismo. Numa relação intrínseca com sua situação, com seu meio, o autor pontua que o organismo tem uma realidade estrutural, dentro da qual seus movimentos são como gestos dotados de uma unidade interna; por conseguinte, os comportamentos podem ser ditos geográficos e passam a ser afirmados em sua articulação interna e dotados de um sentido (significado). Desse modo, a experiência não pode ser apenas a fixação de certos movimentos; “ela faz avançar a aptidão, ou seja, o poder geral de responder a situações de um certo tipo por reações variadas que têm em comum apenas o sentido”<sup>8</sup> (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 176).

252 A fim de ultrapassar as antinomias que vão do materialismo ao espiritualismo e vitalismo, Merleau-Ponty integra as três ordens como três tipos de estruturas, como se existisse uma única forma aplicável a esses três campos e capaz de manter, após essa sua aplicação, as particularidades de cada ordem, engendrando ao final três formas diferentes. A ordem física tem como propriedade mais importante a material, considerada enquanto quantidade; a ordem vital tem a vida considerada enquanto ordem; e o terceiro campo, o humano, tem como propriedade central o espírito entendido como valor ou significação. Na mesma linha que a teoria da *Gestalt*, o autor assevera que as três ordens funcionam por um sistema em que cada efeito local depende da função que ele exerce no conjunto, depende de seu valor e de sua significação com relação à estrutura que o sistema tende a realizar.

Concentremo-nos na ordem humana, pois é ela que introduz a noção de consciência que nos importa aqui. Merleau-Ponty diz que, se concordamos com que a vida seja a aparição de um interior no exterior, temos que a consciência é em primeiro lugar apenas a projeção no mundo de um novo meio que é irredutível aos precedentes; a humanidade seria então apenas uma nova espécie animal. No entanto, o autor ressalta que o trabalho humano inaugura uma terceira dialética, uma vez que esse trabalho projeta entre o humano e os *stimuli* físico-químicos objetos de uso, objetos culturais, que constituem o meio próprio do homem e fazem emergir novos ciclos de comportamento. Temos, pois, de reconhecer a

---

<sup>8</sup> “[...] elle monte des aptitudes, c’est-à-dire le pouvoir général de répondre à des situations, d’un certain type par des réactions variées qu’ont de commun que le sens.”



originalidade dessa terceira ordem, que o fenomenólogo chama de situação percebido-trabalho (MERLEAU-PONTY, 1967). Para tanto, ele parte do termo hegeliano de trabalho, que designa o conjunto de atividades pelas quais o homem transforma para si a natureza física e a vital. Mas como associar a consciência à ação? O autor começa sua resposta se distanciando da filosofia que acolhe a noção puramente motriz de ação, da qual se servem também os psicólogos, e, segundo ele, tal qual Bergson o fez. Pois nessa ação vital os atos humanos não têm significação própria; eles se compreendem por referência às intenções da vida – Merleau-Ponty exemplifica –, tal como a roupa é compreendida apenas como uma pelagem artificial, e o hábito é somente o resíduo fossilizado de uma atividade espiritual.

Para Merleau-Ponty, a psicologia afirma que no julgamento de existência não está implícita necessariamente a determinação de seu conteúdo. Assim, podemos experienciar o choque instantâneo de algo sem ter a determinação de seu conteúdo. Essa picada fugidia é o que marca nosso ponto de aterramento com a realidade, é o que há de irreduzível na experiência e sem o qual nosso pensamento seria desenraizado do ser. Essa é uma contribuição importante dos psicólogos contemporâneos, pois eles ligam o equilíbrio da vida psicológica ao sentimento que nós temos da vida presente, que eles chamam de função do real. Merleau-Ponty sublinha que a psicologia e a filosofia tendem a uma noção da consciência atual para dar conta do que há de específico na percepção, isto é, as existências individuais que ela revela em nós ou fora de nós. O autor sublinha que a filosofia não dispõe de uma ideia da consciência e de uma ideia de ação que tornariam possível uma comunicação interior entre elas, seja a consciência definida pela posse de um objeto de pensamento, como Kant defende, ou como transparente a ela mesma, como conhecimento de si, assim defendido por Bergson, de acordo com a leitura de Merleau-Ponty desses autores. A relação interior não é possível porque ambas são definidas de modo a permanecerem em uma relação externa. A percepção e a ação são levadas em conta no que elas têm de específico, ou seja, isoladamente. Como se admite então que é função delas enraizar a consciência no ser se, concomitantemente, recusa-se ao julgamento de existência a determinação de seu conteúdo? Ora, o que parece ocorrer é o enraizamento da consciência numa ideia. Como diz Merleau-Ponty no mesmo texto, “duas abstrações juntas não fazem uma descrição concreta” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 218)<sup>9</sup>. Não há, de um lado, uma percepção ou um conhecimento e, de outro, uma ação; o que há são como que unidades melódicas – dito de outro modo, conjuntos significativos vividos de maneira indivisa. Portanto, uma

<sup>9</sup> “Deux abstractions ensemble ne font pas une description concrète.”



solução seria descrever as estruturas de ação e de conhecimento (percepção) nas quais a consciência se engaja. Devemos notar que não é por uma relação mecânica e exterior que a percepção humana se relaciona com a estrutura de ação humana, pois “a percepção é um momento da dialética vivente de um sujeito concreto, participa da sua estrutura total, e, correlativamente, ela tem por objeto primitivo, não o ‘sólido inorganizado’, mas as ações de outros sujeitos humanos”<sup>10</sup> (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 218).

Por falta de uma noção suficientemente desenvolvida de consciência atual, a percepção teve de ser desdobrada de modo arbitrário. O autor tenta partir, agora, dos caracteres descritivos da percepção para entender como eles nos fazem conceber a estrutura da consciência. Ao descrever a vida primitiva da consciência, fica evidente que as percepções iniciais visam sobretudo intenções humanas e não objetos de natureza, além de concebê-las como realidades sobretudo experienciadas, e não exclusivamente como objetos verdadeiros. Portanto, a significação humana é dada antes dos pretendidos signos sensíveis. Na ordem humana, a forma é uma configuração visual, ou sonora, entre outras; ela pode até ser anterior à distinção dos sentidos, ocorrendo com ela o mesmo que nas duas ordens precedentes: o valor ou significação sensorial de cada elemento é determinado por sua função no conjunto e varia segundo ela e, caso ela mesma se modifique, o valor também é modificado.

Começamos a entender por qual motivo o aspecto descritivo da percepção inicial exige uma nova noção de consciência, uma noção a partir da qual seja possível descrever a percepção primitiva, pois ainda falta saber por que a criança compreende antes de toda elaboração lógica o sentido humano dos gestos, dos objetos de uso, o valor significativo da linguagem, e como é possível a ela compreender atitudes nunca antes experienciadas. Em suma, como através desses materiais uma unidade de sentido irreduzível é apreendida?

Para responder a tal pergunta, não devemos nos restringir à oposição entre o inato e o adquirido; o autor busca descrever, no momento mesmo da experiência, a emergência de uma significação indivisível: “é necessário que a linguagem ouvida ou esboçada, a aparência de um rosto [...] sejam de imediato para a criança o envelope sonoro, motriz ou visual de uma intenção significativa provinda do outro”<sup>11</sup> (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 224). Ao mesmo tempo que é mais compreendido o som da voz, sua entonação, do que o material verbal, esses fenômenos sonoros são inseridos imediatamente numa estrutura expressão-expresso

<sup>10</sup> “La perception est un moment de la dialectique vivante d’un sujet concret, participe à sa structure totale, et, corrélativement, elle a pour objet primitif, non pas le ‘solide inorganisé’ mais les actions d’autres sujets humains.”

<sup>11</sup> “il faut que le langage entendu ou ébauché, l’apparence d’un visage [...] soient d’emblée pour l’enfant l’enveloppe sonore, motrice ou visuelle d’une intention significative venue d’autrui.”



(*expression-exprimé*). Isso torna impossível aplicar à consciência inicial (*conscience commençante*) a distinção de forma *a priori* e de conteúdo empírico. A título de exemplo, Merleau-Ponty nos lembra que em Kant admitem-se apenas dois tipos de experiência que provenham de uma estrutura *a priori*: aquele de um mundo de objetos externos e aquele dos estados de sentido íntimo; todas as outras especificações da experiência entram no bojo dos conteúdos *a posteriori*, mesmo aquelas que requerem debates infinitos, como a consciência linguística ou a consciência do outro. A palavra não é nada além de um fenômeno sonoro, um momento da experiência externa, à qual soma-se uma significação ou, no vocábulo kantiano: um conceito.

255 A consciência infantil não distingue o conteúdo sensível da estrutura *a priori*, como ocorre na consciência adulta. Não é possível definir a consciência como uma função universal organizadora da experiência que ditaria a todos os seus objetos as condições da existência lógica e da existência física que são aquelas dos objetos articulados, e que devesse suas especificidades somente à variedade de seus conteúdos. Recusa-se então o múltiplo dado como fonte de toda especificidade; recusa-se também a atividade mental como princípio de toda coordenação. O sujeito epistemológico não será mais possível, pois, por recusa, não se separam a relação e as diferentes estruturas concretas que aparecem na experiência. Desse modo, o mundo percebido se fragmenta em regiões descontínuas, ao passo que a consciência se cinde em atos de consciência de diferentes tipos, consciência que se reconhecerá através das estruturas que ela assume a cada momento. O outro pode ser admitido de diversas maneiras, seja pelas sensações, seja por meio de conteúdos representativos mais pobres. Isso porque há várias formas de a consciência visar seu objeto e vários tipos de intenções nela. Assim, o fenomenólogo pontua que não podemos reduzir a consciência à função de coordenar um mosaico, de possuir e contemplar uma representação; isso é reduzi-la a uma de suas particularidades, negando a estrutura.

Ademais, assim como os atos de pensamento, o objeto desejado carrega consigo uma significação, uma pré-ciência do que eles procuram; o próprio ato de pensamento tem uma forma estrutural e situada que implica um tipo de reconhecimento cego do objeto desejado pelo desejo. É por esse meio que o outro pode ser dado à criança e que ela compreende o sentido humano dos corpos, dos objetos de uso, o valor significativo da linguagem, antes de



compreender toda elaboração lógica<sup>12</sup>, antes de toda síntese de representações, mesmo sem nunca antes ter experienciado essas significações:

O que nós acabamos de dizer é suficiente para vermos que a posse de uma representação ou o exercício de um julgamento não é coextensivo à vida da consciência. A consciência é antes uma rede de intenções significativas, às vezes claras por elas mesmas, às vezes o contrário, vividas ao invés de conhecidas. (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 227)<sup>13</sup>

Essa concepção é o que possibilitará religar a consciência à ação num sentido mais abrangente. Uma vez que a ação vital recorre a meios mais engenhosos para realizar seus fins animais, quer dizer, recorre a uma relação exterior de meios e fins, problemas resolvidos pelo instinto, a ordem humana não pode recorrer a essa concepção de ação quando sua consciência é descrita como viemos a apresentar. A consciência representativa é apenas uma das formas da consciência, a qual se define mais por sua relação a um objeto; os movimentos sentidos se ligam entre eles por uma intenção prática que os anima, que faz deles uma melodia orientada, o que torna impossível definir como elementos separáveis o fim e os meios. Substituímos a análise dos fins da ação e de seus meios por aquela de seu sentido imanente e de sua estrutura interior. Assim, se todas as ações permitem uma adaptação à vida, a palavra “vida” não tem o mesmo significado na ordem animal e na ordem humana. Temos o exemplo do ato de vestir-se, que ultrapassa o instinto de se proteger do frio e passa a ser um ato de teor simbólico, como de pudor – ou seja, uma atitude de pudor em direção a si mesmo e ao outro. Uma originalidade dessa terceira ordem é o ato da fala, o qual deixa evidente que os humanos cessam de aderir imediatamente ao meio. Somente assim é possível integrar à consciência o coeficiente de realidade proposto pelos psicólogos, os quais se equivocaram ao tentar introduzi-lo de fora. Sem dúvida existe um acompanhamento motor do pensamento, mas ainda temos de compreender como a existência bruta que temos ou pensamos sentir é ligada ao objeto percebido.

<sup>12</sup> Devido à complexidade do tema, não poderemos nos delongar nesse assunto. Porém, trazemos uma passagem de *A prosa de Dora*, da autora Silvana Ramos, para ajudar na continuação da leitura deste texto: “Mas o que é esta concretude ou esta facticidade da experiência que precisa ser resguardada pela reflexão filosófica? O que é este ‘tecido sólido do real’ (PhP, V, 6) que para *ser* não precisa *ser posto* pela consciência? Lembremos que já na *Structure du comportement* Merleau-Ponty recusava a separação entre fato e essência e buscava mostrar, através da apropriação filosófica da noção de *Gestalt*, que o sentido não é uma doação da consciência às coisas, mas algo que surge no interior da experiência que o corpo estabelece com os conjuntos significativos que se lhe apresentam. Compreender essa dialética entre sujeito e mundo equivale a reconhecer que o mundo tem sentido para uma subjetividade encarnada (a qual, dirá Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception*, abriga uma existência anônima ou pré-pessoal) antes de ser determinado pela ciência ou pela reflexão filosófica”.

<sup>13</sup> “Ce que nous avons dit suffit à faire voir que la possession d’une représentation ou l’exercice du jugement, n’est pas coextensive à la vie de la conscience. La conscience est plutôt un réseau d’intentions significatives, tantôt claires pour elles-mêmes, tantôt au contraire vécues plutôt que connues.”



O autor nos orienta dizendo que é no aspecto fenomenal do percebido e em seu sentido intrínseco que se deve encontrar o índice existencial, já que é ele que parece ser real. No entanto, essa consciência vivida não ultrapassa a dialética humana. Para Merleau-Ponty, o que define o humano não é sua capacidade de criar uma segunda natureza – econômica, social, cultural – para além da biológica; é o fato de ultrapassar as estruturas criadas para criar outras, como o galho da árvore, que pode ser um galho ao mesmo tempo que um bastão, isto é, uma mesma coisa visível para ele sob uma pluralidade de aspectos. Esse poder de escolher e variar os pontos de vista é o que lhe confere o poder de criar instrumentos, a partir de um uso virtual. É a partir disso que o autor nos assegura que o sentido do trabalho humano é o reconhecimento de um mundo de coisas visíveis para cada Eu sob uma pluralidade de aspectos, o posicionamento de um espaço e de um tempo indefinidos. Esse terceiro campo inaugura um novo modo de se orientar diferente dos dois campos anteriores, um modo dentro do qual não cabe uma estrutura rígida, destituída de seu significado, como ocorre na burocracia. Segundo ele:

257

[...] esses atos da dialética humana revelam a mesma essência: a capacidade de se orientar com relação ao possível, o mediato, e não a partir de um meio limitado [...]. Assim a dialética humana é ambígua: ela se manifesta primeiramente pelas estruturas sociais ou culturais que ela cria e nas quais ela se aprisiona. Mas seus objetos de uso e seus objetos de cultura não seriam o que eles são se a atividade que os cria não tivesse também em seu sentido os aniquilar e os ultrapassar. (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 230)<sup>14</sup>

Assim, tentamos descrever o advento da ação e da percepção humanas; buscamos mostrar que elas são irreduzíveis à dialética vital do organismo e de seu meio, afinal, fazer isso seria destituí-la de seu significado e reduzi-la a uma de suas características. Para tratar com mais precisão a relação da dialética propriamente humana com a dialética vital, o fenomenólogo recorre a Freud. Merleau-Ponty questiona se os conflitos que Freud trata, os mecanismos psicológicos que ele descreve (a formação de complexos, a regressão, a transferência etc.) exigem realmente o sistema de noções causais pelas quais ele os interpreta, e que o submete ao risco de transformar sua teoria numa metafísica da existência humana, pois desse modo perderíamos o desenvolvimento como uma estruturação do comportamento. Para Merleau-Ponty, a estrutura normal é aquela que reorganiza a conduta em sua

---

<sup>14</sup> “Ces actes de la dialectique humaine révèlent tous la même essence: la capacité de s’orienter par rapport au possible, au médiat, et non par rapport à un milieu limité [...]. Ainsi la dialectique humaine est ambiguë: elle se manifeste d’abord par les structures sociales ou culturelles qu’elle fait apparaître et dans lesquelles elle s’emprisonne. Mais ses objets d’usage et ses objets culturels ne seraient pas ce qu’ils sont si l’activité qui les fait paraître n’avait aussi pour sens de les nier et de les dépasser.”



profundidade, de modo que as atitudes infantis não tenham mais lugar nem sentido nas atitudes novas; ela finalizaria em um comportamento perfeitamente integrado do qual cada momento seria interiormente ligado ao conjunto. Ocorrem problemas quando a integração é realizada somente de maneira aparente ou parcial, de modo a permanecerem no comportamento sistemas relativamente isolados que o sujeito se recusa a assumir e transformar.

Nesses casos o que acontece é que certos *stimuli* objetivos revestem um sentido do qual o indivíduo não se desfaz, deixando se instalar uma montagem rígida e estável. Essa aderência, essa inércia de certas estruturas de conduta impõe um problema. Pergunta-se, então, como certas dialéticas separadas e certos *automates* espirituais dotadas de uma lógica interior podem se constituir no fluxo de consciência e dar uma justificação aparente ao pensamento causal: tal como ocorre com o proletariado e a imagem alienada que este adquire de si mesmo, isto é, como uma massa impotente e incapaz de se emancipar de maneira ativa, sendo necessária uma *intelligentsia* para o dirigir.

Por isso é importante ressaltar que essa dialética isolada é condicionada pela atitude de um conjunto da consciência que evita pensar seu complexo para evitar integrá-lo e responsabilizar-se por ele. O sonho para o psicanalista e o acontecimento de um trauma na infância são o meio para compreender uma montagem ou uma atitude presente. O que para Freud é chamado de complexo, regressão etc. é apenas a possibilidade de uma vida de consciência fragmentada que não possui em todos os seus momentos uma significação única. Esse defeito confere a aparência de autonomia a uma conduta parcial; é a esse modo de operar que Lefort vai renunciar na vida política.

Somente agora podemos compreender por que Lefort assevera que a experiência proletária é um processo auto-organizado e por que a classe proletária forma uma multiplicidade irreduzível a uma de suas partes, uma multiplicidade cujo movimento de progresso é sempre maior do que o de qualquer grupo isolado. É por esse motivo que ele defende que um partido de vanguarda ou uma direção deve sempre integrar o proletariado, ancorando-se em sua experiência e no ritmo de seu avanço. Ao pendermos sobre o campo simbólico da ordem humana e a relação de sua consciência com sua ação, entendemos também como a consciência enraizada na experiência é possível. Porém, ainda não está claro por que a classe proletária está sujeita a adversidades que a fazem interrogar reiteradamente sua condição e toda a sua experiência. Uma vez admitido que a natureza dessa classe decorre de uma consciência compreendida como uma estrutura criadora de



seus objetos de uso e de cultura, perguntamo-nos o que permite a Merleau-Ponty afirmar que esses mesmos objetos de uso e de cultura “não seriam o que eles são se a atividade que os cria não tivesse também em seu sentido os aniquilar e os ultrapassar” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 230). Visando esse problema, voltamo-nos agora à *Phénoménologie de la perception*, em que a consciência, autora dessa atividade de criação, é apresentada como uma consciência de estrutura temporal, a partir da qual compreenderemos melhor a criatividade que Lefort reivindica colocando no centro a noção merleau-pontiana de tempo.

### 3.2 A temporalidade

*Um mundo que nunca é, como diz Malebranche, senão uma “obra inacabada”[...] A esse esboço de ser [...] a essa unidade aberta do mundo deve corresponder uma unidade aberta e indefinida da subjetividade. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 545)*

259 Merleau-Ponty apresenta no capítulo II da terceira parte da *Fenomenologia da percepção* duas importantes noções de tempo desenvolvidas na história da filosofia: aquela que remete a um tempo em si e outra que remete à consciência como única e exclusivamente constituinte, ou seja, a qual constitui o tempo a partir de si, como se ela se portasse de um poder de elaboração do mundo tal qual aquele defendido pelo idealismo. Este, por sua vez, pressupõe a posse total e privada dos conteúdos de consciência possíveis. Porém, o autor depreende que, se assim fosse, essa mesma consciência deveria poder vislumbrar o presente, o passado e o futuro a seu bel prazer, já que ela rompe com a passagem do não ser ao ser. Assim, todas as formas do tempo já estariam estabelecidas na consciência como presenças absolutas, pois ela as constituiria por completo sem a participação de outrem ou do mundo. Por outro lado, a noção de tempo ancorada num tempo em si, separada do sujeito, repõe os mesmos problemas levantados pelo idealismo, pois a presença absoluta também é colocada, mas desta vez no mundo e não mais na consciência. Merleau-Ponty nota que, nessa noção de tempo, a passagem intrínseca ao movimento do tempo é negada; dito de outro modo, um tempo imóvel se impõe na forma de instantes que não se diferenciam no movimento de transcendência do tempo. A sucessão não é possível dentro desse imobilismo e simultaneidade de *agoras* indistintos que estariam presentes no mundo, cabendo ao sujeito recortá-los em passado, presente e futuro de forma estritamente linear. O sujeito efetuará um



movimento proeminentemente passivo de aquisição dos conteúdos de consciência provindos do exterior, e não mais de sua posse exclusiva como acontece na noção do idealismo.

Como então Merleau-Ponty compreende o tempo? O autor parece defender que é próprio da temporalidade o movimento de diferenciação, a partir do qual a consciência transcende a si mesma e ao mundo, assim como este a transcende simultaneamente, por meio de um único e mesmo movimento que engendra presente, futuro e passado. De acordo com o autor:

[...] o sistema das retenções, a cada instante, recolhe em si mesmo aquilo que, um instante antes, era o sistema das protensões. Ali existe não uma multiplicidade de fenômenos ligados, mas um só fenômeno de escoamento. O tempo é o único movimento que em todas as suas partes convém a si mesmo, assim como um gesto envolve todas as contrações musculares que são necessárias para realizá-lo. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 562)

Esse movimento mobiliza as três temporalidades de forma que o porvir se torna presente e este, um passado recente. O futuro e o passado são o não ser, ou seja, o porvir pede lugar ao ser por via de um movimento de passagem incessante, no qual o presente transcende a si mesmo e passa ao não ser – esse mesmo movimento perpassa simultaneamente todas as temporalidades, pois é como se fosse uma engrenagem em que todas as peças são deslocadas ao mesmo tempo, tal como a estrutura exposta anteriormente. Por isso a necessidade de percorrer *A estrutura do comportamento* antes de tratarmos estritamente da estrutura temporal desenvolvida pelo fenomenólogo.

Como bem explicita Moura: “o ser temporal é o ser cujo *sentido* é o de deixar de ser sem tornar-se nada, unificando-se por sua própria ‘fluxão’: não estando encerrado em si, mas transcendendo-se em direção a esses horizontes” (MOURA, 2010, p. 175). É devido a esse movimento temporal que o mundo é inapreensível em sua totalidade pelo sujeito; o fato de este ser um ser situado quer dizer que ele sempre pressupõe um enraizamento no mundo no qual o sujeito se situa e está em relação com seu entorno. Devemos nos manter atentos para não recairmos numa interpretação objetiva de tempo, como se o mundo dispusesse os conteúdos da consciência diante de cada subjetividade; afinal, nem mesmo o sujeito apreende a si próprio por completo. Logo, não há como compreender o sujeito por inteiro, mas podemos compreendê-lo em parte ao descrever a intersecção de suas dimensões. A descrição do tempo nos permite ter acesso à estrutura concreta da subjetividade. Assim, apreender o sujeito em sua totalidade não é possível, porque, além de pressupor um falso limite, ter-se-ia de negar seu caráter de existência em que a subjetividade



se compõe e recompõe incessantemente, de acordo com suas inesgotáveis relações de intenção para consigo mesma (podemos remeter ao pensamento e à linguagem como exemplos) e para com o mundo. Esse desdobrar incessante é o próprio movimento de diferenciação inerente ao tempo, mas o tempo não é um ser existente que paira entre nós; o tempo é o próprio movimento de diferenciação inerente ao ser, à própria subjetividade<sup>15</sup>:

Dizemos que o tempo é alguém, quer dizer, que as dimensões temporais, enquanto se recobrem perpetuamente, se confirmam umas às outras, nunca fazem senão explicar aquilo que estava implicado em cada uma, exprimem todas uma só dissolução ou um só ímpeto que é a própria subjetividade. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 566)

261 É diante de um campo de presença que o sujeito vislumbra um horizonte de porvir e um de passado. Mesmo quando ele evoca um passado distante, ele ainda evoca um horizonte de porvir, mas que hoje se encontra encerrado, e evoca simultaneamente um horizonte de passado que se encontra atualmente mais distante do que se encontrava quando no momento passado, que ele acaba de resgatar. Assim, aquilo para onde tenta se transportar ao se desfocar de seu campo de presença atual, o qual ele nunca abandona, é sempre um campo de presença, ou já passado, ou antecipado. Essa é uma condição na qual o sujeito está inserido devido a uma exigência mesma de sua existência, na qual ele não pensa a todo momento e, não obstante, está sempre subentendida, como o fundo de uma figura que não visamos diretamente e que, no entanto, é o pressuposto para que a figura adquira relevo. Portanto, é desse campo de presença que sentimos o tempo e acompanhamos seu desdobramento. Nós não o elaboramos; ele apenas escoar. O ser situado não pode permanecer imóvel e idêntico diante do mundo que se transforma, assim como este não permanece o mesmo diante de suas modificações internas; um implica o outro numa mesma relação ou num mesmo movimento.

Esses horizontes reivindicados pelo campo de presença, ou por sua circunvizinhança, estão a ele ligados por linhas intencionais que partem de um campo perceptivo, ou seja, de uma estrutura de relações; Husserl denomina essas linhas intencionais de protensões e retenções. É a temporalidade enquanto rede de intencionalidades que não nos permite reduzir o tempo a um simples escoamento produzido de acordo com uma sucessão de *agoras* sobre uma linha.

---

<sup>15</sup> Barbaras diz que não se trata de compreender o tempo como sujeito, pois isso remontaria à dualidade presente-passado, desprovido este do ser. Trata-se, sobretudo, de estabelecer o tempo como ser, uma matriz simbólica, sistema que abraça tudo, dimensão universal, ou seja, a carne, mas a qual não iremos adentrar neste texto. Para saber mais, consultar *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Também é válido ressaltar que o tempo não é restrito à subjetividade, como bem lembra Silvana Ramos em *A prosa de Dora*.



O tempo realiza a síntese da apreensão que se encontra ligada à síntese intelectual, tal como a intencionalidade operante possibilita a intencionalidade do ato, de acordo com Husserl. Ou seja, como exposto no capítulo sobre “O *cogito*”, na mesma obra que aqui consideramos, amar e saber que se ama são um único ato, no qual só se sabe que se ama porque justamente se ama; como o *Cogito* tácito<sup>16</sup> possibilita o *Cogito* quando a consciência silenciosa se volta para si e se apreende visando o mundo; mas, uma vez esse momento *capturado*, essa consciência silenciosa não cessa de ser situada e continua visando o mundo. Saber que penso requer antes que eu pense algo.

Desse modo, o passado não é apenas recordação expressa, ele é, assim como o futuro, esse movimento que não precisa ser visado diretamente a todo instante para existir; ele é um movimento incessante de ultrapassagem do presente em um passado, e esse mesmo movimento envolve a passagem do porvir ao presente. Não é necessário ao sujeito se recordar a todo momento, como diz Merleau-Ponty, dos *Abschattungen*, ou sombreamentos A' e A'', para que eles estejam nele; eles se desdobram incessantemente nesse movimento de transcendência irrefreável do ser. O passado e o porvir fazem sempre fronteira com o presente e são anunciados por esses *Abschattungen*: isso Husserl nomeia de síntese passiva do tempo, o que nos coloca um problema que é logo solucionado pela compreensão do tempo como um único movimento de escoamento.

A temporalidade não é a separação em partes distintas nomeadas passado, presente e futuro; ela é um movimento único de passagem do futuro ao presente, no qual aquilo que era presente cede lugar ao futuro em sua passagem para o passado, tal como uma estrutura que só tem um significado enquanto estrutura – não um significado dado pela soma de suas componentes, mas sim na relação tecida por elas e na qual as próprias componentes não têm significado algum quando consideradas em si mesmas, a saber, como passado, presente e futuro completamente separados. Estes apenas têm um sentido temporal, de deslizamento, quando levamos em conta sua realidade, quer dizer, somente na própria relação de um com o outro que compõe um único e mesmo movimento transcendente.

Portanto, não temos o acúmulo de *Abschattungen* distintos entre si ou uma soma de retenções. Se assim fosse, teríamos uma multidão de *Abschattungen*, de A', A'', cada qual cristalizado e acumulado num espaço. O acúmulo que se dá não é a soma de retenções distintas; o que se guarda é a individualidade de A – a individualidade da experiência de algo,

---

<sup>16</sup> Tendo em vista que as últimas obras de Merleau-Ponty, tal como *O visível e o invisível*, não são consideradas na altura em que se encontra esta pesquisa, não trataremos das transformações conceituais na filosofia do autor, tal como aquela que envolve o *Cogito* tácito.



de ter vivido algo. Um sujeito que é A num momento passa a ser B, pois o tempo pesa sobre sua existência, mas ele ainda guarda a individualidade do que experienciou, daquilo que ele já foi – do que um dia passou por seu campo de presença e que, portanto, não pode negá-la. Ela estará sempre ali; é possível acessá-la através de seus desdobramentos em A', A'', A''', os quais não são distintos da individualidade de A. O que é alterado é a relação do sujeito com A, pois ela é modificada em A', A'' por conta do mesmo movimento de transcendência em que ele se ultrapassa e se modifica. Quando A passou a ser B, ele se modificou, e B não recupera A em sua totalidade, pois não é mais A, e sim B que traz consigo traços de A e o recupera através de A'. Em seguida, B passa a ser C, e este recupera A através de A'' porque sua relação com A mudou novamente, não sendo a mesma relação expressa por A', pois não é mais expressa a relação de B com A, visto que não se trata mais, atualmente, nem de A nem de B, e sim de C. É por isso que Merleau-Ponty sublinha que ali não existe uma multiplicidade de fenômenos ligados, mas um só fenômeno de escoamento. Em suas palavras:

O tempo é o meio, oferecido a tudo aquilo que será, de ser a fim de não ser mais. Ele não é outra coisa senão a fuga geral para fora de Si, a lei única desses movimentos centrífugos, ou ainda, como diz Heidegger, um “ek-stase”. Enquanto B se torna C, ele também se torna B', e no mesmo momento A, que, se tornando B, também tinha se tornado A', cai em A''. A, A' e A'', por um lado, B e B', por outro, são ligados entre si não por uma síntese de identificação, que os fixaria em um ponto do tempo, mas por uma síntese de transição, enquanto eles saem uns dos outros, e cada uma dessas projeções é apenas um aspecto da dissolução ou da deiscência total. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 562)

Quando B passa a C e B se desintegra em B', o autor nos pergunta como então não ocorre uma desintegração absoluta que faça desaparecer a individualidade dos momentos. Isso se resolve quando acompanhamos a maturidade de C, que antes se anunciava como *Abschattungen* e, quando ocupa o presente, apenas coloca ali todo o processo para sua realização em C; quando o faz, já anuncia aquilo que deve vir após e, desse modo, anuncia concomitantemente sua passagem ao passado. Portanto, C não deixa de ser completamente, ou não se desintegra completamente, pois pode ser recuperado pelo presente, assim como o futuro está sempre ali:

Como no tempo ser e passar são sinônimos, tornando-se passado o acontecimento não deixa de ser [...]. O tempo conserva aquilo que fez ser no próprio momento em que o expulsa do ser, porque o novo ser era anunciado pelo precedente como devendo ser e



porque para este era a mesma coisa tornar-se presente e ser destinado a passar. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 563)

A partir disso, temos a oportunidade de elucidar a continuidade do tempo: por mais que C se modifique em D, ele é ligado a D por ser sua antecipação, o anúncio de D, assim como é ligado ao ser passado pela antecipação de sua própria passagem. Concluimos, pois, que o presente não é fechado em si; ele se transcende em direção a um porvir e a um passado. O que temos na realidade é, então, uma estrutura apenas, um só tempo que para trazer algo à existência tem de fundá-lo em toda a sua estrutura (passado, presente e futuro), isto é, tem de ter sido antes fundado como presente e como passado por vir, em temporalidade que se temporaliza como “porvir-que-vai-para-o-passado-vindo-para-o-presente”.

Quando Merleau-Ponty diz, como já citado anteriormente, que as dimensões temporais nunca fazem senão explicar aquilo que estava implicado em cada uma, exprimem todas uma só dissolução ou um só ímpeto, que é a própria subjetividade, depreende-se o seguinte: ao passo que a consciência é constituinte, ela também é constituída. Temos, portanto, temporalidades correspondentes a esse caráter dúbio da subjetividade, a saber, o tempo subjetivo e o tempo objetivo, respectivamente. Essa noção de sujeito como ser temporal que Merleau-Ponty nos aponta é o que nos permite descrever por que o sentido da atividade criativa da consciência contém um caráter de ultrapassagem incessante. Ou seja, ela nos parece ser indispensável para entendermos por que a criatividade é constitutiva do ser, justificando a necessidade de nos atermos longamente a ela. Além disso, estabelece as bases para pensarmos o mundo cultural, isto é, como as experiências se conjugam e instituem um campo social, o que não será tratado de maneira detalhada neste texto.

Finalmente podemos compreender o que Merleau-Ponty entende por consciência temporal e sua relação intrínseca com a criatividade. No ponto seguinte, dedicamo-nos à tarefa de amarrar as relações já indicadas entre os dois autores, mas o fazemos, nesta etapa final, apresentando a noção de instituição. Ela permitirá pensar a dialética entre tempo constituinte e constituído em termos de tempo instituinte e instituído, ou seja, fazer uma virada do plano privado ao público recusando o sujeito constituinte em prol do sujeito instituinte. Pois ela possibilita a intersubjetividade, isto é, dá conta da simultaneidade de duas ou mais consciências para, assim, conseguimos resolver a dificuldade da criatividade intrínseca à experiência proletária, que é uma experiência coletiva.



#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS – LUTA DE CLASSES: UMA EXPERIÊNCIA TRIBUTÁRIA DE UMA ESPESSURA TEMPORAL

Na introdução que Claude Lefort escreve para o livro de Merleau-Ponty *Humanismo e terror*, podemos entender, em parte, a leitura que aquele faz do fenomenólogo. Esta já assinala uma possível relação entre eles e respalda nossa proposta de interpretação das noções lefortianas apresentadas neste artigo. Entre as linhas paradoxais de Merleau-Ponty sobre o que chama de *comunismo efetivo*, isto é, o regime presente na URSS, Lefort observa, ao mesmo tempo que uma credulidade manifesta a esse *comunismo*, a constatação, por parte do fenomenólogo, de certos traços totalitários e de incoerência, os quais são mais bem delineados posteriormente em *As aventuras da dialética*. Sublinhemos dois deles: em primeiro lugar, Merleau-Ponty já atenta para uma clivagem entre o poder e a sociedade, para uma burocracia cujas vantagens salariais a separam das massas; segundo, ele nota muito bem que a teoria do proletariado implica simultaneamente a ideia de uma lógica e de uma contingência da história, que, por isso, exclui a teoria de uma pura espontaneidade das massas e aquela de uma política reservada exclusivamente a um partido ou sua direção. Apesar de a doutrina marxista colocar a teoria do proletariado como central e depositar numa única classe uma tarefa universal e a significação total da história de maneira mística, Merleau-Ponty reconhece um princípio de atividade e de inércia históricas nessa classe potencialmente única, porém fragmentada em sua realidade pelas condições do capitalismo. Por isso Lefort reitera a importância da leitura de *Humanismo e terror* em contraponto com *As aventuras da dialética*, e escreve ao final da introdução:

À ideia de que o marxismo se ordena em torno da filosofia do proletariado e se confunde com a filosofia da história, ele [Merleau-Ponty] contrapõe que a dialética se converte em mito quando ela pretende “precipitar” numa realidade social dada, em uma classe, “a significação total da história”. Enfim, à ideia de que a persistência do conflito de classes incita a conservar a esperança de uma revolução mundial, ele contrapõe que se deve “colocar o problema social em termos de luta”, mas distanciar a imagem de uma solução pela ditadura do proletariado. (LEFORT in MERLEAU-PONTY, 1980, p. 38)<sup>17</sup>

<sup>17</sup> “A l’idée que le marxisme s’ordonne autour de la philosophie du prolétariat et se confond avec la philosophie de l’histoire, il oppose que la dialectique se convertit en mythe quand elle prétend ‘précipiter’ dans une réalité sociale donnée, dans une classe, ‘la signification totale de l’histoire’. Enfin, à l’idée que la persistance du conflit de classes incite à conserver l’espoir d’une révolution mondiale, il oppose qu’il faut ‘poser le problème sociale en termes de lutte’, mais écarter l’image d’une solution par la dictature du prolétariat.”



Concentremo-nos na teoria do proletariado como princípio de atividade e de inércia históricas; podemos dizer que essa atividade e passividade decorrem do caráter temporal do ser. A subjetividade descrita como temporal engendra uma intersubjetividade de mesma alcunha, na qual, como veremos adiante, uma dialética entre tempo constituinte e constituído será repensada em termos de tempo instituinte e instituído. Merleau-Ponty tenta, segundo Ramos, “recolher todas as dimensões disseminadas pelos poderes corporais (a motricidade, a percepção, a afetividade e a linguagem) numa única subjetividade, a qual poderá ser finalmente definida como *tempo*” (RAMOS, 2009, p. 120). Sobre a recusa de um sujeito absoluto, é erigida uma relação intencional complexa em que o ser temporal é, concomitantemente, ativo e passivo. Isso implica, como já sabemos, todo o conceito de estrutura desenvolvido por Merleau-Ponty.

Se antes não estávamos munidos de uma noção de consciência suficientemente desenvolvida, agora a consciência temporal desvelada por Merleau-Ponty nos permite conceber seu caráter tanto subjetivo quanto objetivo, enveredados numa só estrutura. Ao passo que a consciência é consciência da experiência de algo, podemos conceber a consciência de uma classe segundo seu enraizamento em sua própria existência concreta, a qual estabelece os termos da determinação de sua natureza assim como os de sua indeterminação. É a partir disso que justificamos a descrição da natureza proletária elaborada por Lefort e exposta mais acima, considerada em toda a sua complexidade enquanto principal poder produtivo desprovido de poder político e social. Por exemplo, essa classe tem um traço econômico importante, o qual não pode se sobrepor aos outros que também a situam e, como um conjunto, exigem uma transformação incessante ao mesmo tempo que também proveem as condições dessa transformação, tal como a sua condição de classe explorada que a impele à luta por emancipação e sua criatividade na elaboração de instrumentos de luta a partir das condições precárias nas quais está implicada.

Para deixar mais evidente nossa proposta de aproximação entre os autores, relembremos que Lefort escreve no prefácio dos cursos compilados em *L'institution dans l'histoire personnelle et publique* de Merleau-Ponty que este, a fim de se distanciar da ideia de uma consciência constituinte, introduz um novo sentido para o termo *instituição*:

Ele o considera em seu duplo sentido – ação que dá um início e estado de coisa acabado (*établi*), social, político, jurídico, por exemplo – com a diferença essencial de que a instituição como fundação não é considerada como produto de um ato, e que a instituição, como acabamento (*établissement*), contém ao mesmo tempo que a possibilidade de sua perpetuação, sob a forma da repetição, ou

*Elizete Vaughan*



mesmo da petrificação, a possibilidade da reativação da força instituinte. (LEFORT in MERLEAU-PONTY, 2003, p. 6)<sup>18</sup>

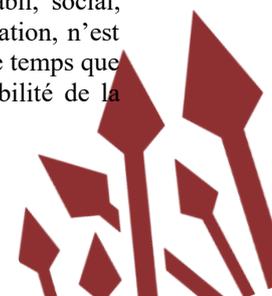
Lefort pontua a maneira como o fenomenólogo defende que o tempo é o modelo da instituição: esta deve ser entendida como os eventos de uma experiência que inscreve naquelas dimensões duráveis, de acordo com as quais outras séries de experiências adquirem sentido; dito de outro modo, que esses eventos que depositam no ser outro um sentido definido mais como um apelo a uma sequência, isto é, como a exigência de um futuro. Podemos compreender esse sistema segundo a noção de estrutura temporal. Ramos nos esclarece por que Merleau-Ponty recorre à noção de instituição:

Dito de outro modo, a instituição indica a capacidade que certos acontecimentos têm de inaugurar um processo coerente de diferenciação interna passível de ser pensado – e que conseqüentemente guarda um *sentido*. Nestes termos, a instituição não é um “ato” de um sujeito: não se trata de um sentido doado ou constituído pela consciência. Na verdade, visa-se aqui a peculiaridade de um acontecimento capaz de abrir um “campo” – ou uma “dimensão” – de experiência que *exige uma continuidade* e, por isso mesmo, inaugura uma “história”. Sendo assim, Merleau-Ponty nos convida a abandonar o modelo do sujeito constituente em benefício do sujeito instituinte. Pois, enquanto instituinte, o sujeito pode coexistir com outros sujeitos (uma vez que uma das principais características da instituição é a capacidade que ela tem de operar uma viragem do privado ao público, já que toda instituição exige uma retomada, ou seja, ela é um apelo a um futuro inédito), ao passo que a constituição nos impede de dar conta da simultaneidade de duas ou mais consciências. (RAMOS, 2009, p. 177-178)

Ainda segundo Ramos, Merleau-Ponty diz que a pessoa deve ser compreendida como uma instituição, pois é capaz de instituir comportamentos de complexidade muito superior à dos animais. Ela reforça que é a temporalidade que permite explicar a invenção que nasce no coração da subjetividade, a mesma que “descomprime a existência humana e faz dela o lugar da transcendência e da criação: *o excesso do nosso ser sobre o ser natural*” (RAMOS, 2009, p. 128). Podemos afirmar que o indivíduo considerado uma instituição está inserido num mundo cultural e compartilha sua experiência de classe, uma vez que se situa num espaço e tempo comuns a outros que também estão inseridos nas mesmas condições.

Da afirmação de Barbaras que o ser é tempo, e o tempo é espaço, vale lembrar que “o distanciamento, que tem sentido apenas a partir de uma orientação, caracteriza o que ainda

<sup>18</sup> “Il le prend dans son double sens – action qui donne un commencement et état de chose établi, social, politique, juridique, par exemple – à cette différence près, essentielle, que l’institution, comme fondation, n’est pas considérée comme le produit d’un acte et que l’institution comme établissement contient en même temps que la possibilité de sa perpétuation, sous la forme de la répétition, voire de la pétrification, la possibilité de la réactivation de la force instituant.”



268 não alcancei, ou seja, o que é indistintamente lá longe e mais tarde”<sup>19</sup> (BARBARAS, 2001, p. 249). Ele nos apresenta uma imagem que representa a abertura que o tempo nos prescreve; ela nos ajuda a vislumbrar como a experiência de uma classe é descrita a partir da realidade de que ela, por ser temporal, também é situada, estando inserida, portanto, numa condição, assim como também está sujeita à contingência. Logo, podemos concluir que é ancorada nessa realidade temporal do ser que a experiência proletária de Lefort pode ser compreendida de maneira mais profunda, pois aquilo que Merleau-Ponty entende por experiência é o que deve ser levado em conta ao pensarmos a descrição lefortiana do papel criativo do proletariado na história. Segundo Lefort, o mundo percebido de Merleau-Ponty é mais do que sensorial, pois toda percepção é a relação de uma ação humana, e o sujeito, por seu turno, não é apenas um corpo natural nem uma consciência pura, mas é “como o X ao qual são abertos os campos [...]”. Em particular, devem-se introduzir campos imaginários, campos ideológicos, campos místicos – linguísticos, e não somente a abundância do sensível”<sup>20</sup> (LEFORT in MERLEAU-PONTY, 2003, p. 19). A noção fenomenológica de percepção e todo o seu aspecto temporal nos permite depreender que a experiência proletária não é uma simples interpretação da luta de classes, mas a própria luta de classes e sua capacidade de suplantar as ideologias mecanicistas que destituem o proletariado de seu poder político e social. Essa experiência proletária de Lefort lança luz sobre o poder criativo dessa classe, que, para se superar, tem de admitir efetivamente sua forma estrutural, mesmo que com um grau de certo modo inconsciente, permitindo-se analisar suas determinações e as adversidades das contingências, de modo a criar novos objetos culturais, novas condutas simbólicas, de acordo com a necessidade de sua natureza sempre aberta à criação e à superação de suas formas ultrapassadas.

---

<sup>19</sup> “L’*éloignement*, qui n’a de sens qu’à partir d’une orientation, caractérise ce que je n’atteins pas encore, c’est-à-dire ce qui est indistinctement là-bas et plus tard.”

<sup>20</sup> “Mais comme l’X auquel sont ouverts les champs [...]. En particulier, il faut introduire champs imaginaires, champs idéologiques, champs mythiques – linguistiques, et non seulement la réplétion du sensible.”



## REFERÊNCIAS

BARBARAS, R. *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: J. Millon, Diffusion Harmonia Mundi, 2001.

LEFORT, C. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Gallimard, 1979.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: MERLEAU-PONTY, M. *Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard, 1980.

\_\_\_\_\_. Préface. In: MERLEAU-PONTY, M. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique: le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire*. Paris: Berlin, 2003.

LOUREIRO, I. Democracia e socialismo em Rosa Luxemburgo. *Crítica marxista*, n. 4, p. 45-57, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1967.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. 2 ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOURA, A. C. *Liberdade e situação em Merleau-Ponty: uma perspectiva ontológica*. São Paulo: Humanitas, 2010.

RAMOS, S. *A prosa de Dora: uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo. 339 p. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, 2009.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.26901>

Artigo recebido em: 28/08/2019

Artigo aprovado em: 21/04/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## DELEUZE E A TERCEIRA CRÍTICA

## DELEUZE AND THE THIRD CRITIQUE

Ádamo Bouças da Veiga<sup>1</sup>

([adamo.veiga1@hotmail.com](mailto:adamo.veiga1@hotmail.com))

### RESUMO

O presente trabalho se debruça sobre a relação entre Deleuze e Kant a partir da interpretação que o primeiro realiza da estética do segundo. Apesar de Deleuze descrever Kant como seu inimigo, temos em sua obra uma reapropriação de diversos elementos da filosofia crítica kantiana. Deleuze critica Kant por ter pressuposto um senso comum como condição do acordo das faculdades em todas as três críticas e por ter cindido a estética em dois domínios: sensibilidade e criação. O que pretendemos demonstrar neste artigo é que, a partir de sua leitura da *Crítica da faculdade de julgar*, Deleuze encontra os elementos de uma reversão interna do kantismo que ele própria radicaliza em sua filosofia, de forma a reunir os dois sentidos de estética em um acordo discordante entre as faculdades.

**Palavras-chave:** Deleuze. Kant. Estética. Ideias.

### ABSTRACT

The present paper proposes to analyze the relation between Deleuze and Kant through Deleuze's interpretation of Kant's aesthetics. Even though Deleuze describes Kant as an enemy, we see in his work an appropriation of various elements of Kant's philosophy. Deleuze criticizes Kant for having presupposed a common sense as the condition of the agreement of the faculties alongside all of his three critiques, and also for the scission of the aesthetics in two domains: sensibility and creation. What we shall argue in this paper is that, through his reading of the *Critique of Judgment*, Deleuze finds the elements of internal reversion of Kantism which he will radicalize in his own philosophy in order to reunite the two different aesthetic domains in a discordant harmony.

**Keywords:** Deleuze. Kant. Aesthetics. Ideas.

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho se articula sobre o problema da gênese do pensamento e da sensibilidade conforme presente na filosofia de Gilles Deleuze a partir de sua

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4983552520282395>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5485-0073>.



interpretação da filosofia kantiana, sobretudo de sua *estética*. Acreditamos que a filosofia crítica de Kant consiste em uma influência central para o pensamento de Deleuze, principalmente como manifesta em seus primeiros livros. Nos últimos anos, temos observado um crescente interesse pela relação entre os dois filósofos, como demonstram os belos estudos realizados por Cristhian Kerslake (2009), Joe Hughes (2012), Alberto Toscano (2006), dentre outros. Se em geral Kant, diferentemente de Spinoza, Bergson e Nietzsche, é colocado por Deleuze como seu “inimigo” (DELEUZE, 2013, p. 14), isso não quer dizer que sua influência sobre o filósofo tenha sido negligenciável; antes, como pretendemos demonstrar ao longo deste trabalho, Deleuze toma diversos elementos da filosofia kantiana a fim de radicalizá-los em seu próprio projeto filosófico.

Deleuze critica Kant desde pelo menos seu livro sobre Nietzsche (2017), por ele ter ficado apenas no nível do condicionamento e não ter atingido o da gênese. Em *Diferença e repetição* (2000), Deleuze argumenta que Kant “decalcou o transcendental sobre o empírico” (DELEUZE, 2000, p. 245), o que significa tomar a identidade, mero dado fenomênico, e elevá-la à condição de toda manifestação. Deleuze, no capítulo central do referido livro, propõe-se o desmonte da “imagem dogmática do pensamento”: ela nada mais é, grosso modo, do que a pressuposição de um princípio identitário como fundamento, condição pressuposta ao longo da tradição ocidental acerca daquilo que é pensar.

Nesse sentido, a distribuição das faculdades em Kant, operada segundo a presidência de um interesse da razão determinado, teria nessa presidência um princípio unificador identitário, sem que sua unidade primeira fundamental fosse provada; pressupõem-se, tão somente com base na banalidade cotidiana da reconhecimento, o fundamento de todo objeto e o do próprio sujeito a partir de um princípio de mesmidade. O empírico é o campo onde temos identidades constituídas; para Deleuze, o transcendental deve a ele ser dissimétrico de tal forma que não comporte mais identidades, mas apenas a *diferença*. Assim, o autor pretende, por sua vez, situar a gênese das faculdades (e seu acordo) a partir do movimento da diferença em si mesma, de forma a evitar a pressuposição de um acordo identitário. A dupla questão presente em todo o desenvolvimento de *Diferença e repetição* – “o que nos faz sentir? O que nos faz pensar?” –, na presente interpretação, procuraria articular uma nova resposta à problemática kantiana, livre da pressuposição da imagem dogmática.

Nossa hipótese é que os elementos constitutivos do argumento de Deleuze estão já presentes em sua interpretação de Kant. É como se ele situasse em Kant a resposta (parcial) para sua própria crítica ao autor, observando o pensamento da gênese para



além do mero condicionamento na *Crítica da faculdade de julgar* (2016/1790): o “belo” e o “sublime” seriam os modos de gênese das faculdades na medida em que elas podem, sem a sobredeterminação de uma por outra, entrar em livre acordo. Essa capacidade de livre acordo sem remetimento a uma identidade prévia pressuposta consistiria em um elemento importante a ser apropriado por Deleuze em seu próprio projeto filosófico: um “acordo discordante”, no qual a gênese dar-se-ia de forma imanente a partir da diferença intestina das faculdades em si mesmas e entre si em seu “exercício transcendente” (DELEUZE, 2000, p. 245). As hierarquias ontológicas da metafísica clássica, remetidas à identidade, permaneceriam na crítica de Kant, mas na terceira crítica o livre acordo sem hierarquias seria índice de uma capacidade genética própria às faculdades, independentemente (de forma relativa) da identidade enquanto pressuposto.

272 Não se trata de dizer que Deleuze meramente subscreve a crítica kantiana; antes, ele radicaliza certos pontos e descarta outros, em uma apropriação criativa segundo os objetivos de seu próprio projeto. Para demonstrar essa hipótese, situaremos as presentes questões no escopo dos textos de Deleuze dedicados inteiramente a Kant: *A filosofia crítica de Kant* (2000), de 1963, *A ideia de gênese na estética kantiana* (2004), publicado no mesmo ano, e *Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana* (2011), texto tardio, de 1993<sup>2</sup>. Analisaremos esses textos a partir do contexto do *magnum opus* de Deleuze, *Diferença e repetição*, de 1968, no qual seu projeto filosófico original é enunciado pela primeira vez.

Por fim, pretendemos remeter essas considerações a um outro ponto de *Diferença e repetição*: a reunião dos dois sentidos de estética, colocado pelo autor como um dos objetivos principais do livro. Esses dois sentidos são, em primeiro lugar, o de gênese – a estética enquanto arte ou criação – e, em segundo lugar, a estética enquanto ciência do modo ou forma da intuição sensível. A temática do “encontro” com a diferença reuniria ambos os sentidos na medida em que a produção do sensível e do pensável (a partir de um ponto em que estes não mais se distinguem) consistiria em um movimento de produção imanente à própria diferença.

## 2 A CRÍTICA DE DELEUZE A KANT

---

<sup>2</sup> É importante notar que, mesmo três décadas após os dois outros textos, Deleuze mantém as mesmas teses antes anunciadas em relação a Kant.



273

A crítica de Deleuze a Kant se insere no contexto de sua crítica geral ao *fundamento*. A figura da “imagem moral do pensamento”, como presente em *Nietzsche e a filosofia* (2017), *Proust e os signos* (1998) e, sobretudo, *Diferença e repetição* (2000), consiste em uma reinscrição da *doxa*, senso comum, no interior mesmo da filosofia: “neste sentido, o pensamento conceitual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento pré-filosófica e natural, tirada do elemento puro do senso comum” (DELEUZE, 2000, p. 228). O fundamento seria a figura central da imagem moral, perpassando todos os oito pressupostos explicitados por Deleuze na referida obra. O procedimento próprio do fundamento é o de uma circularidade tautológica – tautológica pois funda a partir de um princípio de identidade autorreferente. Fundar, em diversos momentos ao longo da história da filosofia, figura como o estabelecimento de uma delimitação identitária do qual derivam-se os critérios que, sob a forma do juízo, validam ou não o pertencimento a esse espaço delimitado, avaliando a pretensão de direito a sua participação: “a operação de fundar torna o pretendente semelhante ao fundamento, lhe dá a semelhança de dentro e, sob esta condição, permite-lhe participar da qualidade, do objeto, ao qual ele pretende” (DELEUZE, 2000, p. 433). A crítica do fundamento é antes de tudo uma crítica à tautologia que refere o pensamento a uma participação em uma identidade que se justifica circularmente: *X se funda a si mesmo enquanto Identidade de X a X e tudo mais deve ser avaliado a partir da participação em X*. Trata-se de uma figura circular e ao mesmo tempo piramidal: circular por sua autojustificação tautológica, e piramidal por estabelecer critérios hierárquicos para a avaliação da participação de cada caso; “a circulação do círculo e a distribuição dos lotes” (DELEUZE, 2000, p. 435).

Assim, inspirado sobretudo nas críticas que Salomon Maimon realiza à filosofia crítica de Kant, Deleuze reporta tal operação de fundamento ao projeto kantiano. Em todas as três críticas teríamos o pressuposto de uma identidade necessária como norte dedutivo. É o *senso comum* que veremos melhor em breve; toda a crítica kantiana é perpassada por ele. A identidade é o fundamento kantiano, seja a identidade do sujeito consigo mesmo – “unidade originária da apercepção” –, seja a necessária totalidade das Ideias – Deus, Alma, e Mundo – que a razão alcança especulativamente a partir da hipóstase do entendimento. Nesse ponto, a crítica de Deleuze se desdobra em outras duas: a do decalque do transcendental sob o empírico e a da externalidade das condições ao condicionado.

A primeira se compreende do seguinte modo: a identidade do sujeito e do objeto é ela mesma empírica e, na medida em que Kant as elevasse a necessária condição de tudo o que se manifesta empiricamente, incorreria em uma circularidade tautológica



não justificada. O transcendental deve condicionar o empírico, mas ele é em si abstraído do empírico. Para Deleuze, a dedução transcendental na primeira edição da *Crítica da razão pura* (2001), processo de unificação sintética necessário para a constituição das categorias do entendimento, na medida em que culmina na reconhecimento, expressaria sobremaneira essa operação (DELEUZE, 2000, p. 234). Sintetizar, na interpretação de Deleuze, é impor o uno sobre o múltiplo, fazer dele sua condição – por mais que a unidade seja ela mesma um fato empírico – e reconhecer uma operação banal e cotidiana. Kant, então, para o filósofo, fundaria a possibilidade da experiência em elementos da própria experiência, estabelecendo nada mais do que uma tautologia transcendental: elementos da experiência empírica devem eles mesmos fundar a experiência empírica conforme elevados ao estatuto do transcendental.

A segunda crítica consiste na impossibilidade da filosofia kantiana de dar conta da experiência concreta. As categorias de Kant, com efeito, expressam a matriz de possibilidade da experiência, mas, como diz Deleuze, “a rede é tão frouxa que os maiores peixes passam através dela” (DELEUZE, 2000, p. 138). O que Deleuze requer é uma gênese da experiência concreta, e não apenas da experiência possível. A condição, se feita mais larga do que o condicionado, em transcendência em relação a ele, levanta a dificuldade premente de como ele, de fato, condiciona: no caso de Kant, o esquematismo responsável pela formatação da experiência a partir do entendimento, descrito como “profundo mistério da alma”, é a tal ponto problemático que, como nota Allison, muitos comentadores preferem simplesmente negligenciá-lo (ALLISON, 2004, p. 202-203).

É nesse ponto que temos a cisão da estética “em dois domínios irreduzíveis, o da teoria do sensível, que só retém do real a conformidade com a experiência possível, e o da teoria do belo, que recolhe a realidade do real na medida em que ela se reflete em outra parte” (DELEUZE, 2000, p. 138). As formas identitárias e unificadoras das categorias puras do entendimento, a pressuposição da unidade, referem-se às condições de possibilidade da experiência genérica em uma externalidade hilemórfica em relação à própria experiência: são como a forma que se impõe à matéria sensível inerte (SHAVIRO, 2009, p. 53). O sujeito condiciona a experiência possível em um primeiro sentido de estética, ao passo que a arte, no segundo sentido, deve refletir a experiência já constituída. Temos, dessa forma, uma cisão entre criação e condicionamento que faz da primeira algo posterior à segunda. A produção mesma da experiência, em sua determinação específica – este *cão*, esta *mesa*, e não apenas a regra do cão ou da mesa em geral –, permanece, para Deleuze, sem resposta adequada. A diferença entre condicionamento e gênese, assim, constitui um abismo no qual as



formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) não explicam a criação do sensível, mas apenas sua possibilidade abstrata. Na terceira crítica, no entanto, Deleuze encontra elementos passíveis de oferecer uma solução para esse problema – o sublime, o gênio e as Ideias Estéticas –, os quais, como pretendemos demonstrar, são radicalizados em seu próprio projeto filosófico.

## 2.1 Senso comum na doutrina das faculdades

O núcleo da interpretação de Deleuze acerca de Kant, conforme trabalhado em seu livro dedicado ao filósofo, dá-se a partir do conceito de senso comum. Posteriormente, em *Diferença e repetição*, este passa a figurar como um dos postulados da imagem moral do pensamento, sendo complementado pelo bom senso. O senso comum expressa a pressuposição de um acordo prévio entre as faculdades, uma concórdia posta como anterior ao pensamento enquanto sua condição mesma. Consiste, propriamente, em um *fundamento*, ao passo que o bom senso seria seu complemento enquanto distribuição executiva (DELEUZE, 2000, p. 232). Temos uma união pressuposta, identitária, expressa no senso comum enquanto lei de distribuição a ser operada pelo bom senso.

Uma vez que no escopo de seu livro sobre Kant não temos ainda a conceptualização de um bom senso como complemento do senso comum, apesar de se poder argumentar que seu conteúdo conceitual já está ali latente, no presente trabalho analisaremos apenas a questão do senso comum kantiano. O senso comum, enquanto acordo prévio entre as faculdades, consiste principalmente na pressuposição de uma forma unitária do sujeito em correlação a uma forma pura de um objeto qualquer, ambas dadas a partir da necessidade pressuposta de um acordo entre as faculdades como condição do conhecimento e de sua comunicabilidade. Enquanto condição da *reconhecimento* – reconhecimento compartilhado da identidade de um objeto como sendo A e não B –, o senso comum se expressa como “exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo” (DELEUZE, 2000, p. 131), necessariamente correlato a um Eu concebido também como o mesmo, pois a “forma de identidade do objeto exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante do qual todas as outras faculdades devem ser modos” (DELEUZE, 2000, p. 132). O acordo entre as faculdades é a dupla pressuposição condicional de uma unidade subjetiva e objetiva: antes de qualquer coisa, no regime da imagem moral, faz-se necessário pressupor a identidade do sujeito e do objeto a partir de um acordo prévio entre as faculdades tomado como necessidade do pensamento. Faz-se necessário frisar que, no que toca ao senso comum kantiano,



não se trata *deste* sujeito ou *deste* objeto, mas da pura forma de uma subjetividade e de uma pura objetividade, anteriores aos sujeitos e objetos empíricos qualificados. Trata-se de uma estrutura formal e abstrata que detém o primado sobre a materialidade empírica. Assim define Deleuze o senso comum kantiano:

Ora, todo o acordo das faculdades entre si define aquilo a que se pode chamar um *senso comum*. [...] Portanto, não deve definir-se como um “sentido” particular (uma faculdade particular empírica). Designa, pelo contrário, um acordo *a priori* das faculdades ou, mais precisamente, o resultado deste “acordo”. [...] Nesta acepção, Kant nunca renunciará ao princípio subjetivo de um senso comum, ou seja, à ideia de uma boa natureza das faculdades, de uma natureza sã e reta que lhes permite conciliarem-se umas com as outras e formar proporções harmoniosas. (DELEUZE, 2001, p. 28-29)

Para Deleuze, Kant, se “nunca renuncia ao princípio subjetivo de um senso comum”, no entanto, o *multiplicaria* de tal maneira que cada uma das três críticas se debruçaria sobre um senso comum distinto que, assim, assumiria a forma de um princípio distributivo específico dado segundo o interesse racional particular de cada faculdade subjetiva em variações determinadas de formação (DELEUZE, 2001, p. 28-29). Teríamos um tribunal que julgaria caso a caso, segundo a presidência de uma faculdade sobre as demais: senso comum lógico, senso comum moral, senso comum estético<sup>3</sup>. Cada uma expressa um acordo determinado entre as faculdades, uma concórdia necessariamente pressuposta.

Há, segundo a análise específica de Deleuze, dois sentidos ou usos precisos do termo *faculdade* na filosofia kantiana. O primeiro sentido do termo remete às *modalidades de relação entre sujeito e representação*. Temos a faculdade de conhecimento, orientada pela relação e conformidade entre representação e seu respectivo objeto; a faculdade de desejar, na qual o sujeito coloca-se como causa autônoma e livre de um movimento em relação ao objeto (o próprio eu enquanto figura empírica, privilegiadamente); e a faculdade de prazer e dor, em que sua potência subjetiva se vê aumentada ou diminuída a partir da afecção do objeto exterior. (DELEUZE, 2001, p. 11) Tais faculdades possuem uma forma superior segundo a qual se dão sua *própria lei*, por mais que, em cada caso, outras faculdades intervenham de forma subordinada.

Em um segundo uso ou sentido, temos as faculdades não como modo de relação das representações, mas como *fontes dessas próprias representações*. A orientação prática, moral, já se revela aqui em seu primado: no primeiro sentido, a forma da lei; no segundo, a

---

<sup>3</sup> Cf. KU, 238, 134-238.



realização ativa da lei. A sensibilidade como faculdade receptiva mediante a qual o múltiplo empírico é apreendido e a imaginação cuja operação é a de intuir e formatar o múltiplo de modo a permitir uma representação (atividade da síntese); o entendimento, no qual se dão as regras para essa formação através do conceito (unidade da síntese); e a razão, através da qual o entendimento atinge seu máximo de unidade sistemática (totalidade regulativa da síntese)<sup>4</sup>; as relações entre essas faculdades obedecem a regimes variados, sendo a presidência de uma sobre as demais o que constitui o campo específico de cada crítica: na primeira, o entendimento preside a sensibilidade e a imaginação; na segunda, há o primado da razão na determinação da atividade prática enquanto ação autônoma do sujeito em si sobre si mesmo. O caso da terceira crítica será trabalhado mais à frente, pois é justamente a partir dele que Deleuze encontra os elementos para a reversão interna do próprio kantismo. Dessa forma, tais faculdades, no primeiro sentido, possuem uma *forma superior*, sendo sua precisão o objetivo específico do projeto crítico: a forma superior de conhecer a partir dos juízos sintéticos a priori, a forma superior de desejar na determinação moral do imperativo categórico.

277 O uso superior de cada faculdade é o *interesse racional* que lhe é associado, um interesse autônomo deslocado de determinações que lhe são extrínsecas, mesmo as que advêm da experiência sensível (DELEUZE, 2001, p. 13). Esse interesse é o juiz a distribuir as partes, organizando as relações entre os dois sentidos do termo “faculdade” e suas instâncias correspondentes. Os interesses diversos da razão correspondem a essa sobredeterminação de cada faculdade em cada caso. A forma superior da faculdade no primeiro sentido detém a função legiferante, solicitando à faculdade no segundo sentido sua ação executiva: requer que ela própria execute a lei assim determinada sobre os objetos, e, nesse esforço, compete a cada uma certa presidência setorizada (DELEUZE, 2001, p. 17). Destarte, as faculdades em segundo sentido são aquelas que garantem efetivamente que a razão, em seu interesse superior, de fato legisle sobre os objetos. Desse modo, as *modalidades* de relação entre representações no primeiro sentido, determinadas pelo interesse racional em sua forma superior autônoma, efetuam-se a partir da *produção* de representações pelas faculdades em seu segundo sentido, uma vez que estas são suas fontes. E, na medida em que elas são conclamadas por esse interesse superior, entram em relações entre si sobre a presidência de uma sobre as demais (DELEUZE, 2001, p. 41).

---

<sup>4</sup>“Tomada na sua atividade, a síntese remete para a *imaginação*; na sua unidade, para o *entendimento*; na sua totalidade, para a *razão*. Temos assim três faculdades ativas que intervêm na síntese, mas que são do mesmo modo fontes de representações específicas, quando se considera uma delas em relação a outra: a imaginação, o entendimento, a razão.” (DELEUZE, 2001, p. 16)



Tomando como exemplo a *Crítica da razão pura*, temos o interesse especulativo da razão, sua forma superior de conhecer, como princípio determinante. Esse interesse da razão dá ao entendimento sua presidência; é ele que codifica o múltiplo da experiência segundo a exigência dos conceitos com suas regras, desse modo submetendo a imaginação e a sensibilidade a seu jugo (DELEUZE, 2001, p. 27). O interesse especulativo preside racionalmente o uso do entendimento enquanto motor da efetivação executiva desse interesse; este, por sua vez, solicita o uso das demais faculdades para operacionalizá-lo (o esquematismo)<sup>5</sup>, assim determinando os objetos empíricos, fenômenos, sob a égide dos conceitos.

Na *Crítica da razão prática*, é a própria razão que deve legislar em seu interesse próprio. Apenas a razão pode dar a norma pura da lei moral em sua aprioridade formal. A questão da liberdade como sendo algo que ultrapassa o entendimento em direção ao pensamento especulativo do númeno não é mais objeto de um conhecimento empírico possível, mas de uma determinação suprassensível articulada à liberdade numênica do sujeito enquanto capaz de produzir uma série causal inédita no mundo fenomênico: causalidade de liberdade em oposição a causalidade de natureza<sup>6</sup>. O uso superior da faculdade de desejar, então, é obtido pela faculdade da razão como fonte mesma da lei moral pura (DELEUZE, 2001, p. 35-36).

O acordo sob a presidência de uma faculdade em relação às demais segundo os interesses racionais determinados em cada caso consiste, então, em um *sensu comum*: senso comum lógico, senso comum prático, senso comum estético. Este último, que analisaremos agora, constitui a própria possibilidade de um senso comum em geral a partir de um acordo indeterminado entre as faculdades. Portanto, na análise de Deleuze, a terceira crítica contém o norte de todo o projeto crítico, sua justificação e a chave para se pensar a gênese do acordo para além de sua mera pressuposição. Sendo assim, é na *Crítica da faculdade de julgar* (2016) que, segundo a interpretação deleuziana, teríamos os elementos da reversão do kantismo no seio mesmo do kantismo, como veremos.

## 2.2 A doutrina das faculdades na terceira crítica

<sup>5</sup> “O esquematismo é um ato original da imaginação: só ela esquematiza. Mas só esquematiza quando o entendimento preside ou tem o poder legislador. Ela apenas esquematiza no interesse especulativo.” (DELEUZE, 2001, p. 2-6)

<sup>6</sup> A causalidade de natureza, na filosofia de Kant, simplificada, é a causalidade mecânica condicionada que rege o mundo dos fenômenos. A causalidade de liberdade, por sua vez, é a causalidade aportada de forma incondicionada pelo sujeito enquanto em si mesmo.



Nesta seção, pretendemos expor a tese deleuziana segundo a qual a *Crítica da faculdade de julgar* responde às questões necessárias para a fundamentação das duas outras críticas. Escreve Deleuze:

[...] se as faculdades podem, assim, entrar em relações variáveis, mas regidas alternadamente por uma ou outra dentre elas, todas juntas forçosamente devem ser capazes de relações livres e sem regra nas quais cada uma vai até o extremo de si mesma e todavia mostre assim sua possibilidade de uma harmonia *qualquer* com as outras. (DELEUZE, 2011, p. 48)

São essas relações livres e sem regra que permitem à teoria das faculdades encontrar seu ponto de gênese. Vimos na seção anterior a proliferação dos sentidos comuns, seu acordo apriorístico e a presidência da razão interessada. Cabe, agora, analisar em que medida a terceira crítica oferece os elementos estruturais que fundamentam as duas outras, e como Deleuze deles se apropria.

A faculdade de julgar, na filosofia kantiana, é a responsável pela subsunção do particular sob o geral. Ela é a instância operatória através da qual se relacionam e se tocam os produtos de outras faculdades. Em seu sentido *determinante*, ela permite, no contexto da primeira crítica, que os conceitos produzidos pela faculdade do entendimento em sua pureza transcendental sejam transpostos à experiência sensível, de forma a formatá-la através da imaginação e de seu esquematismo. A passagem da universalidade conceitual à experiência empírica possível é dada pelo julgamento<sup>7</sup>. Em seu sentido determinante, então, é aquilo que garante a legislação do interesse especulativo e prático da razão: é o exercício espontâneo de condicionamento da realidade fenomênica. Nesse caso, o geral, o conceito, é conhecido e dado; a faculdade de julgar apenas o aplica ao particular.

No entanto, no caso da faculdade de julgar *reflexionante*, parte-se da intuição singular em direção a um conceito indeterminado: este não é dado, mas deve ser produzido e posto reflexivamente<sup>8</sup>. Não se parte do universal para o particular, mas através do particular deve-se ascender ao universal, procurando o conceito capaz de promover sua coerência e unificação (ambas indeterminadas). Nesse sentido, já se pode ver sua importância para a análise de

<sup>7</sup> “Se é definido o entendimento em geral como a faculdade de regras, a faculdade de julgar será a capacidade de *subsumir* a regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não (*casus datae legis*).” (KrV, A 133/B 172, 1-4)

<sup>8</sup> “A faculdade de julgar pode ser considerada ou como mera faculdade de *refletir* segundo um certo princípio sobre uma dada representação, com vistas a um conceito assim tornado possível, ou como uma faculdade de determinar, através de uma dada representação, um conceito que serve de fundamento. No primeiro caso, ela é a *faculdade de julgar reflexionante*; no segundo, é a *determinante*.” (KU, AA05. 212, 3-7)



Deleuze; se o primeiro é o pressuposto de um senso comum e de sua distribuição, o segundo caso foca um procedimento de gênese.

O conceito ao qual a faculdade de julgar em sua função reflexionante tende é o de *finalidade*. Este articula as representações dadas em uma unidade mais ou menos sistemática; é a pressuposição necessária para esse arranjo, na medida em que permite a integração harmoniosa entre as representações. A finalidade é o modo de articulação do singular sobre o geral, sendo também a razão da série infinita de leis empíricas ou intuições apenas passíveis de universalização e compreensão em uma identidade a partir da noção de uma finalidade. Devem-se distinguir, no entanto, seus dois modos: ela pode ser *objetiva*, na medida em que esse fim tende a sua realização e se refere a objetos em sua relação *causal*; ou, contrariamente, pode ser *subjetiva*, na medida em que essa “finalidade é sem fim”, ou seja, seu fim é indeterminado, meramente *formal*. No primeiro, o fim é um pressuposto para a compreensão da natureza em sua ordem e continuidade; no segundo, o fim reflete apenas a harmonia subjetiva das faculdades mediante um impulso dado pela natureza, com sua propensão natural de nos provocar esse efeito espontâneo de harmonização: expressa apenas a *possibilidade de um fim* formalmente analógico à composição finalística de nossas faculdades entre si em seu acordo livre. No primeiro caso, temos o juízo reflexionante teleológico, e no segundo, o juízo reflexionante estético; o primeiro requer a pressuposição de sua realização na natureza, enquanto o segundo meramente reflete uma finalidade livre (KU, AA05. 234-235, 23-27).

No juízo estético do tipo “isso é belo” temos um livre acordo da imaginação com o entendimento. A imaginação reflete a forma do objeto, e o entendimento dá a essa reflexão uma pressuposição de universalidade (KU, AA05. 210, 9-12). Através do belo, tanto a imaginação quanto o entendimento têm seu escopo alargado. O entendimento indeterminado permite que uma intuição se refira a mais de um conceito, em um jogo livre; uma flor não mais se reporta apenas a suas condições espaço-temporais, cor, tamanho, duração, mas pode se tornar *símbolo* da ingenuidade ou pureza conforme se liga a esses conceitos. A beleza, por mais que não remeta a nenhum conhecimento determinado, por mais que não opere pela formatação imperiosa do entendimento, ainda assim pretende à universalidade: quando vejo algo belo, suponho que todos também o tomem como belo (KU, AA05. 211-212, 10-18). No entanto, a pretensão de universalidade dada pelo entendimento não é dada sob a égide de nenhum conceito determinado. Se assim fosse, tratar-se-ia de um julgamento determinante, como no esquematismo. A indeterminação do entendimento é o que permite a liberdade da imaginação na reflexão formal do objeto, deixando-a livre para compor com ele sem



o necessário remetimento a qualquer conceito específico; no entanto, ainda assim requer seu reconhecimento pelos demais indivíduos. Temos, então, *um universal sem conceito*.

Na medida em que ela não produz nenhum conhecimento, Kant afirma que ela remete ao prazer e à dor, pois estes de modo algum oferecem qualquer conhecimento acerca do objeto, mas antes indicam um modo de relação não cognitivo. A questão, então, é pensar a forma superior de prazer e dor, da mesma forma que a primeira e a segunda crítica se indagaram acerca da forma superior de desejar e de conhecer. Dado que se trata de um acordo livre e espontâneo, não há interesse presidindo o jogo das faculdades nesse caso; o belo é desinteressado<sup>9</sup>. No presente contexto, Kant define interesse como “a satisfação que ligamos à representação de um objeto” (KU, AA05. 204, 3-9).

O belo não se diz do objeto empírico, mas de sua pura forma conforme refletida; assim, exclui-se a questão de seu uso prático ou mesmo do interesse sensível que ele pode vir a despertar. Este último reporta-se ao agradável – “aquilo que apraz aos sentidos na sensação” –, a sua capacidade de provocar prazer sensorial (KU, AA05. 209, 8-14); o uso prático, por sua vez, reporta-se ao bom enquanto interesse moral – mediado, quando se refere à utilidade, e imediato, quando se refere ao puro interesse moral –, de forma a incidir sobre a faculdade de desejar e, por isso, tornando necessária a determinação de um conceito: “*bom* é aquilo que, por meio da razão, apraz pelo mero conceito” (KU, AA05. 211, 3). Nesses dois casos, a existência do objeto é dada em relação a um interesse determinado<sup>10</sup>.

Na interpretação de Deleuze, sublinha-se que não há um interesse da razão no que se refere ao belo, o que, contudo, não impede que haja um interesse a ele ligado de forma apenas secundária (DELEUZE, 2004a, p. 77). O belo é desinteressado enquanto pura forma, mas interessado na medida em que remete materialmente à natureza. A natureza oferece o interesse material para a reflexão formal da imaginação, dá-lhe a ignição para a contemplação. Há um “acordo sem alvo” entre a natureza e nossas faculdades em seu jogo livre no belo, acordo

<sup>9</sup> Kant, no entanto, supõe o mesmo desinteresse no juízo moral; a diferença é que este, por mais que desinteressado, é interessante, funda um interesse. O juízo de gosto, se funda um interesse, fá-lo em outro sentido: não o faz por si mesmo, mas apenas na sociedade, distinguindo-se da satisfação conceitual autodeterminada do juízo moral (KU, AA05. 205, 2-6).

<sup>10</sup> Escreve Deleuze sobre esse ponto: “Pois as formas da intuição se reportam ainda a objetos existentes que constituem nelas uma matéria sensível; e elas mesmas fazem parte do conhecimento desses objetos. A forma estética, ao contrário, confunde-se com a reflexão do objeto na imaginação. Ela é indiferente à existência do objeto refletido; é por isso que o prazer estético é desinteressado. Ela não é menos indiferente à matéria sensível do objeto; e Kant chegará a dizer que uma cor ou um som não podem ser belos por si mesmos, visto serem excessivamente materiais, demasiadamente entranhados em nossos sentidos para se refletir livremente na imaginação.” (DELEUZE, 2004a, p. 69)



análogo à “finalidade sem fim”. É esse acordo que provoca a satisfação estética do belo; o acordo contingente da natureza com nossas faculdades, por sua vez, acordando-se com o livre acordo de nossas faculdades entre si.

No caso acima, referimo-nos ao juízo estético sob o ponto vista do *espectador*. Segundo Deleuze, isso aponta para o problema da relação entre o belo na arte e na natureza, que, mais profundamente, atesta a necessidade da passagem da mera contemplação para a criação (DELEUZE, 2004a, p. 78). Aqui, podemos ver ecos da crítica mais geral ao primado do condicionamento em detrimento da gênese. Nesse sentido, Deleuze argumenta que a Analítica do Sublime opera a passagem da Analítica do Belo para a Dedução dos Juízos de Gosto: na primeira, teríamos uma exposição do acordo livre entre entendimento e imaginação, mas sem ainda atingir o ponto da gênese (DELEUZE, 2004a, p. 73). Este necessita da passagem do ponto de vista do espectador para o do criador, que é efetuado através da Analítica do Sublime e da teoria do gênio, sendo este último a predisposição natural – “disposição inata da mente através da qual a natureza dá regra à arte” – através da qual o artista presentifica, na intuição, o suprassensível irrepresentável (KU, AA05. 308, 10-13). O sublime atesta a insuficiência e o limite de nossa representação, e é esse limite que o gênio materializa na obra de arte.

Kant define o sublime da seguinte maneira: “sublime é aquilo que é absolutamente grande” (KU, AA05. 208, 5) e “que, pelo simples fato de podermos pensá-lo, prova uma faculdade da mente que ultrapassa qualquer medida dos sentidos” (KU, AA05. 251, 9-13). O sublime atesta um *excesso*, a força de algo que ultrapassa a capacidade da imaginação; a razão, única faculdade autorizada a se aventurar nos domínios para além da experiência possível, força a imaginação até seu limite. O sublime aponta para o suprassensível em sua grandiosidade inimaginável, tornando possível experienciar a própria insuficiência da imaginação diante dela<sup>11</sup>. Não se trata de um movimento apaziguador como o belo<sup>12</sup>, mas de uma violência, de uma tensão que só provoca satisfação sob a condição de antes provocar dor. O sublime diz respeito ao informe, ao que resiste à formatação na sensibilidade através da imaginação; atesta um desacordo entre as faculdades, seu conflito diante daquilo que, exterior a elas, as mobiliza em um exercício para além de seus limites previamente determinados.

Há dois modos do sublime: o matemático e o dinâmico. Quanto ao primeiro, trata-se do absolutamente grande. No esforço de mensuração, a imaginação realiza duas atividades: a

<sup>11</sup> “O Sublime coloca-nos, pois, na presença de uma relação subjetiva direta entre a imaginação e a razão. Mas mais do que um acordo, esta relação é em primeiro lugar um *desacordo*, uma contradição vivida entre a exigência da razão e a potência da imaginação.” (DELEUZE, 2001, p. 58)

<sup>12</sup> “A mente se sente movida pela representação do sublime na natureza, ao passo que no juízo estético sobre o belo da natureza ela está em tranquila contemplação.” (KU, AA05. 259, 12)



apreensão, que pode ir continuamente ao infinito a partir de um dado, e a compreensão estética, em que se comprime o material apreendido em uma intuição (KU, AA05. 252, 9-11). A compreensão lógica pode ir ao infinito, na medida em que ela se dá através de uma medida comparativa expressa pelos números, passíveis de extensão infinita; no entanto, a razão demanda a noção de totalidade por sua própria natureza, requerendo a compreensão estética dessa totalidade em uma intuição (KU, AA05. 255, 4-6). Contudo, a imaginação não pode realizar essa operação, mas apenas pensá-la; ela é levada a seus limites por essa demanda da razão, “onde a imaginação atinge seu máximo e, no esforço para estendê-lo, acaba por afundar-se a si mesma, sendo lançada ao mesmo tempo em uma emocionante satisfação” (KU, AA05. 253, 7-8).

No caso do sublime dinâmico, o poder da natureza impõe-se em sua imensurável desmedida. Kant se refere a tempestades, a rochedos suspensos sobre nós, à grandiosidade das forças naturais que revela nossa pequenez diante de sua potência. Essa potência manifesta-se em sua incomensurabilidade, na medida em que nos excede enquanto seres empíricos finitos: tomando um exemplo contemporâneo, somos débeis diante da potência das alterações do regime geológico, oceânico e atmosférica da Terra, da intrusão de Gaia de que nos fala Isabelle Stengers (STENGERS, 2015, p. 13). Assim, o sublime dinâmico na natureza só se torna objeto da reflexão estética na medida em que nos provoca temor (KU, AA05. 261, 8-10); é a violência desse temor sobre nós que leva a imaginação a seguir a razão para além dos limites do sensível, na inimaginável força da natureza em seu poder indeterminável.

Como sublinha Deleuze, a relação entre as faculdades em segundo sentido – as fontes de representação – se refere, no que se diz do sublime dinâmico e matemático, às faculdades de conhecer e de desejar (DELEUZE, 2001, p. 58). Em ambos os casos, a insuficiência da imaginação em seguir a razão produz um acordo na medida em que torna passível de intuição sua própria insuficiência; o poder da razão humilha a imaginação, expressando sua superioridade<sup>13</sup>. Disso decorre, em primeiro lugar, a satisfação pela grandiosidade da razão, capaz de ir além do representável intuitivamente no sublime matemático; em segundo lugar, no que se refere à faculdade de desejar, expressa a destinação racional do homem enquanto potência de autodeterminação. Se a moral kantiana é puramente formal, rejeitando as

---

<sup>13</sup> “O sentimento do sublime é, portanto, um sentimento de desprazer, causado pela inadequação da imaginação na estimação de grandeza, quando comparada à estimação pela razão; mas ao mesmo tempo um prazer que é aí despertado pela concordância entre esse juízo, sobre a inadequação da maior faculdade sensível e as ideias da razão, na medida em que o esforço para atingi-las é uma lei para nós.” (KU. AA05. 256, 3-7)



determinações sensíveis em prol da liberdade numênica, o sublime oferece uma possibilidade de presentificação – pelo próprio esforço fracassado de representação intuitiva – dessa potência moral no homem, o poder de sua lei moral autoimposta (KU, AA05. 267, 10-12).

Para os presentes propósitos, é necessário ressaltar que o sublime revela uma possibilidade de produção subjetiva a partir de um encontro com uma exterioridade irrepresentável. Essa gênese a partir do conflito entre as faculdades – “elas se opõem entre si como lutadoras” (DELEUZE, 2011, p. 49) – é uma gênese a partir da diferença, diferença intensiva entre as potências das faculdades na qual o poder de determinação falha diante de um indeterminável e da qual, por sua vez, se engendra a possibilidade de determinação de um acordo entre as faculdades sem nada de pressuposto. Aqui, o juízo estético aponta para uma instância criadora que, na interpretação de Deleuze, se reporta ao *papel do gênio*.

Se a natureza oferece uma predisposição material à reflexão do belo, consistindo em um interesse racional ligado a ele em seu desinteresse, o gênio oferece um princípio análogo; o gênio é a instância material de produção de representações estéticas capazes de presentificar algo do suprassensível em sua violência e grandiosidade. No belo, a natureza dá a ignição para a reflexão formal com seu jogo harmonioso de entendimento e imaginação; no gênio, a natureza dota indivíduos singulares com a capacidade de dar regras à arte; nesse sentido, o gênio é “o talento de produzir algo para o qual nenhuma regra determinada pode ser fornecida” – ou seja, ele é o criador de regras, mais do que seu reprodutor habilidoso e, por conta disso, “seus produtos têm de ser modelos, isto é, exemplares” (KU, AA05. 308, 17). Ele é essencialmente um criador, não de uma obra específica, mas de uma modalidade de produção ou de um estilo.

Nesse sentido, o gênio é aquele que dá à luz Ideias Estéticas<sup>14</sup>. Estas são complementares às Ideias da Razão trabalhadas no escopo da primeira crítica. As segundas referem-se a um conceito sem intuição possível na experiência, enquanto as primeiras dizem-se de intuições sem conceito possível. O gênio presentifica o suprassensível na medida em que encarna essas Ideias sem que elas possam ser referidas a um conceito determinável, apontando para os limites da representação no interior da própria representação intuitiva: “o poeta ousa tornar sensíveis as ideias da razão de seres invisíveis, o reino dos bem-aventurados, o reino do inferno, a eternidade da criação [...]” (KU, AA05. 317, 14-15). O gênio alarga o entendimento e a imaginação, levando-os em direção ao *foco imaginário*, seu verdadeiro limite, de modo não racional, mas

---

<sup>14</sup> Kant assim as define: “por ideia estética, porém, entendo uma representação da imaginação que dá muito a pensar sem que, no entanto, um pensamento determinado, isto é, um *conceito* possa ser-lhe adequado; uma representação, portanto, que nenhuma linguagem alcança ou pode tornar compreensível.” (KU, AA05. 314, 13-15)



plenamente intuitivo e representacional. Trata-se de tornar sensível o insensível, tal como este é tornado pensável pelas Ideias da Razão. Há algo de profético no gênio para Kant; é como se ele tornasse representável o próprio irrepresentável, materializando neste mundo (sensível) sua diferença em relação ao além-mundo.

O sublime opera a apresentação negativa da Ideia Estética, dado que ela se revela em nossa insuficiência. O interesse racional do belo, seu material metaestético, fornece uma apresentação positiva, mas não direta, pois depende do agenciamento dos dados da reflexão na indeterminação do conceito. Em ambos os casos, por sua vez, tudo se mantém referido ao ponto de vista do “espectador”, sendo agora necessária a intervenção do gênio como criador. O gênio presentifica algo do sublime em sentido positivo na produção da bela arte. É nesse ponto que há uma passagem do belo natural para o belo na arte, na qual a apresentação das Ideias Estéticas vai do harmonioso jogo sob um acordo no indeterminado à produção de uma intuição a partir dele, passando pela mediação violenta da insuficiência e pelo limite do exercício das faculdades no sublime<sup>15</sup>.

Deleuze observa na faculdade de julgar a possibilidade de fundação das outras duas críticas. As faculdades, em seu acordo, só se acordam em um fundo de discórdia<sup>16</sup>. O acordo, sob a presidência forçada de uma faculdade sobre as demais, para atender a sua condição mesma de possibilidade requer a possibilidade de um livre acordo enquanto fundamento: “todo acordo determinado das faculdades, sob uma faculdade determinante e legisladora, supõe a existência e a possibilidade de um acordo livre indeterminado” (DELEUZE, 2001, p. 66). Na visão de Deleuze, seria impossível supor a sobredeterminação de uma faculdade por outra sem que antes fosse possível conceber a possibilidade de um acordo imanente e horizontal entre elas, como se os interesses racionais, em seu exercício monárquico, requisitassem um estado de natureza anterior. Deleuze usa diretamente essa expressão, típica da filosofia moderna, ao se referir ao interesse da razão na primeira crítica; nesta, a razão necessita renunciar, em nome do entendimento, a sua pretensão de conhecer, a fim de se libertar de seu uso ilegítimo – a

<sup>15</sup> “O tema de uma apresentação das Ideias na natureza sensível é, em Kant, um tema fundamental. É que há vários modos de apresentação. O Sublime é o primeiro modo: apresentação direta que se faz por projeção, mas que permanece negativa, incidindo sobre a inacessibilidade da Ideia. O segundo modo é definido pelo interesse racional ligado ao belo: trata-se de uma apresentação indireta, mas positiva, que se faz por símbolo. O terceiro modo aparece no Gênio: apresentação ainda positiva, mas segunda, fazendo-se por criação de uma ‘outra’ natureza.” (DELEUZE, 2004a, p. 77-78)

<sup>16</sup> “O senso comum estético não representa um acordo objetivo das faculdades (isto é: uma submissão de objetos a uma faculdade dominante, a qual determinaria ao mesmo tempo o papel das outras faculdades relativamente a estes objetos), mas uma pura harmonia subjetiva onde a imaginação e o entendimento se exercem espontaneamente, cada qual por sua conta. Por conseguinte, o senso comum estético não completa os outros dois: *funda-os ou os torna possíveis*.” (DELEUZE, 2001, p. 56)



pretensão de um conhecimento seguro das coisas em si mesmas (DELEUZE, 2001, p. 33). Essa renúncia funda o interesse da razão e sua presidência sobre o entendimento puro (apontando já para o interesse moral). Por conta disso, a terceira crítica seria o fundamento das outras duas: o senso comum estético seria como o mais profundo dentre os sentidos comuns, sua condição própria de gênese enquanto instância capaz de produzir um livre acordo a partir da desarmonia. O acordo discordante é a base de todo acordo possível. Neste aspecto, resume muito bem Daniela Voss:

A parte crucial do argumento de Deleuze é que é através do encontro com as Ideias racionais na sua encarnação na natureza que as nossas faculdades são animadas a transgredir os limites impostos pelo senso comum lógico e agir livre e espontaneamente dentro de um acordo discordante. (VOSS, 2013, p. 178)<sup>17</sup>

É interessante notar, como o faz Lord, que em certo sentido a leitura de Deleuze foca bastante a dimensão política da filosofia de Kant: o acordo das faculdades no juízo estético seria coextensivo ao movimento de associação comunitária do homem a partir do conflito, de um estado natural de guerra até a sociedade civil cosmopolita (LORD, 2015, p. 99). Com efeito, para Kant, o conflito e o desacordo expressam um aumento de potência comunicado ao homem pela natureza, de forma a impulsionar sua finalidade em nós; esse desacordo é reportado aos conflitos do desenvolvimento histórico nos textos centrais da filosofia política kantiana, e Deleuze, assim, transpô-los-ia para sua leitura da doutrina das faculdades.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deleuze, seu lugar é ocupado por um não sensível dentro do próprio sentir – mas que só pode ser sentido – e de um não pensar dentro do próprio pensar – e que só pode ser pensado; uma condição que não excede aquilo que condiciona, uma imanência das condições ao condicionado que faz do exercício das faculdades um exercício criador e genético a partir de sua alteridade e exterioridade intestinas. Para além do senso comum, temos o exercício disjuntivo

---

<sup>17</sup> “The crucial part of Deleuze’s argument is that it is through the encounter with rational Ideas rendered sensible by their incarnation in nature that our faculties are animated to transgress the imposed restriction of logical common sense and to act spontaneously and freely within a discordant accord.”



das faculdades a partir da diferença enquanto númeno<sup>18</sup>; ela força o *pensamento*, e é nessa violência que temos sua gênese. Só se pensa (e também só se sente) no limite do próprio pensamento (e da sensibilidade). O pensamento não se fecha sobre si mesmo, mas só nasce e permanece a partir de sua própria exterioridade. Não pode, assim, ser tautologicamente autorreferente, extraindo sua validade de si mesmo, em uma reduplicação do sensível no transcendental. O empirismo transcendental, defendido ao longo de *Diferença e repetição*, consiste justamente na investigação desses modos de presentificação – no caso, individuação e produção – do numênico ideal no pensamento e na sensibilidade. Escreve Deleuze:

A forma transcendental de uma faculdade confunde-se com seu exercício disjunto, superior ou transcendente. Transcendente de modo algum significa que a faculdade se dirija a objetos situados fora do mundo, mas, ao contrário, que ela apreende no mundo o que a concentre exclusivamente e que a faz nascer para o mundo. Se o exercício transcendente não deve ser decalcado sobre o exercício empírico, é precisamente porque ele apreende aquilo que não pode ser apreendido do ponto de vista de um senso comum, que mede o uso empírico de todas as faculdades de acordo com o que cabe a cada uma sob a forma de sua colaboração. (DELEUZE, 2000, p. 245)

287

Podemos ver nessa passagem elementos claros do sublime kantiano. O sublime é o índice fundador do exercício das faculdades. No caso, ele se aproxima do exercício disjunto das faculdades – enquanto figura como diferença de potencial entre a imaginação e a razão – e só exerce esse poder na medida em que atesta um “a-fundamento” mais profundo. É na impossibilidade mesma de codificação da realidade que os modos de codificações tiram sua possibilidade concreta. O “a-fundamento” é a condição de todo e qualquer fundamento, de todo e qualquer senso comum, o que os desloca de seu pretense lugar fundacional. Antes de um senso comum, há um “parassenso” associado ao exercício disjunto das faculdades como expressão da diferença por si mesma; ele é anterior a qualquer distribuição ou hierarquia entre elas. O pensamento perde sua boa natureza, nascendo da violência e da discórdia. Esse parassenso “corresponde à Diferença, que articula ou reúne, por si mesma, esta discordância acordante”, de tal modo que “há um ponto em que pensar, falar, imaginar, sentir etc., são uma mesma coisa, mas esta coisa afirma somente a divergência” (DELEUZE, 2000, p. 319). Onde Kant via um tribunal, mesmo que o da natureza em sua finalidade para nós, Deleuze encontra uma verdadeira anarquia.

---

<sup>18</sup> “A diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso. A diferença não é o fenômeno, mas o númeno mais próximo do fenômeno.” (DELEUZE, 2000, p. 361)



O objeto desse “parassenso” é a Ideia. Não podemos, no escopo deste artigo, ater-nos aos detalhes da concepção deleuziana de Ideia, embebida em muitos elementos de filosofias pós-kantianas, sobretudo o pensamento de Salomon Maimon, o virtual bergsonian e desenvolvimentos modernos do cálculo diferencial. Pretenderemos apenas analisar, a partir dos dois tipos de Ideia kantiana, como eles são tornados únicos por Deleuze, tanto em seu exercício de interpretação quanto no sentido que ele próprio dá ao termo “Ideia”. Nesse ponto, acreditamos que se reúna o duplo sentido de estética.

Antes, no entanto, é necessário frisar duas diferenças centrais, dentre várias, da Ideia deleuziana e da kantiana: primeiramente, a Ideia tem um sentido plenamente positivo em Deleuze – não mais apenas regulativo, mas constitutivo. Naturalmente, a ideia da Ideia é ela mesma especulativa; Deleuze não pretende um sistema dogmático. No entanto, ele não a toma sob o ponto de vista limitado de sua apresentação subjetiva. Seu salto especulativo pretende romper com as grades do sujeito: a diferença do pensamento para consigo mesmo expressa uma diferença ontológica de tal modo que ela, em sua negatividade diante do sujeito, pode ser apreendida como plenamente positiva. As Ideias em Kant, mesmo as estéticas, ainda remetem ao sujeito; é apenas ao sujeito que o sublime, a arte e o gênio apelam, sendo imagem de sua determinação racional, moral ou intelectual. O impacto vivificante do sublime, por mais que ao sujeito transborde, só serve para fortificá-lo em seu próprio terreno; a potência da natureza deve assumir a forma de uma usina hidrelétrica ou eólica, subordinando-se ao interesse de seu destino racional. O acordo discordante das faculdades ainda é por demais um acordo de cavalheiros, um contrato comercial no qual os riscos da empreitada só fazem aumentar os retornos do investimento.

Na leitura de Deleuze, os dois tipos de Ideia kantiana, a Racional e a Estética, não são meramente complementares, mas se referem a uma mesma noção<sup>19</sup>, o que já aponta na direção de uma gênese a-subjetiva da subjetividade e da reunião dos dois sentidos de estética. Para ele, a Ideia Racional, conceito sem intuição, e a Ideia Estética, intuição sem conceito, exprimem ambas o suprassensível (aqui, alteridade em relação à identidade, e não um além-mundo) em seu processo de determinação do sensível e do pensável; a primeira aponta especulativamente

---

<sup>19</sup> “A Ideia da razão supera a experiência, quer por não ter objeto que lhe corresponda na natureza (por exemplo, seres invisíveis), quer por fazer de um simples fenômeno da natureza um acontecimento do espírito (a morte, o amor...). A Ideia da razão contém, pois, algo de inexprimível. Mas a Ideia estética supera todo o conceito porque cria a intuição de uma natureza diferente da que nos é dada: outra natureza cujos fenômenos seriam autênticos acontecimentos espirituais e os acontecimentos do espírito, determinações naturais imediatas. Ela ‘dá que pensar’, força a pensar. A Ideia estética é, sem dúvida, a mesma coisa que a Ideia racional: exprime o que nesta há de inexprimível.” (DELEUZE, 2001, p. 63)



para um domínio além de toda representação possível, ao passo que a segunda expressa a necessidade de presentificação impossível desse domínio no sensível. A Ideia, na filosofia de Deleuze, retém esse duplo movimento de transcendência e imanência em relação ao estado de coisas em que se atualiza: é fora mas íntimo, simultaneamente o que nos faz pensar e o que não pode ser pensado.

A união das duas Ideias kantianas em uma única noção, nesta leitura, aponta na direção da reunião dos dois sentidos de estética no projeto deleuziano. O não presentificável, sob a forma de um insensível no sensível e de um não pensável no pensamento, remete, enquanto além da experiência possível, ao sentido especulativo da Ideia; sua presentificação na experiência e no pensamento enquanto aquilo que os constitui remete ao sentido estético. A partir da cisão da estética, como vimos, temos dois sentidos: o primeiro expressa o máximo de condicionamento, tomado de forma analógica das condições formais da experiência possível<sup>20</sup> (as Ideias da Razão como necessárias para a máxima sistematicidade do entendimento), enquanto o segundo expressa a criação da bela arte. Que os dois sejam reunidos na Ideia, na interpretação de Deleuze, demonstra logo como para o filósofo pensamento e experiência são criativos, antes de tudo. Escreve Levi Bryant:

289

Neste sentido, Deleuze pode afirmar que o empirismo transcendental reconcilia as duas metades da estética (a teoria do sensível e a teoria do belo) na medida em que se torna capaz de explicar como o ser do sensível permite uma gênese da experiência (assim criando a experiência como uma produção estética, no sentido da produção artística) a qual, por sua vez, cria um domínio da experiência no dado (a estética no sentido da receptividade sensível). (BRYANT, 2007, p. 64)

Assim, a experiência é ela própria criação a partir de seu além, de sua alteridade, fruto da presentificação (atualização) de uma ideia em um movimento imanente de gênese no qual o condicionado não excede sua condição. O senso comum – e com ele toda representação – só pode existir enquanto produto de um movimento da diferença, sendo esta própria *Ideal* no duplo sentido do termo. O sujeito, então, enquanto representação de si e princípio formal de unidade, torna-se apenas um efeito, e não mais um produtor privilegiado; as Ideias não se dizem mais dele, mas se atualizam em certo regime no sujeito tal como outras Ideias se atualizam em outros

---

<sup>20</sup> Nesse sentido, é necessário remeter a Maimon, que não só colocava Ideias no próprio entendimento, mas criticava a separação entre formas puras da sensibilidade e categorias (MAIMON, 2010, p. 149).



seres<sup>21</sup>. As faculdades exercem-se sobre seu próprio limite; o foco ideal a que apontam remete, duplamente, a sua composição a partir de seu acordo discordante e à alteridade intrínseca dada pela presença da exterioridade em seu seio. A Ideia é a expressão da gênese, gênese disjuntiva entre as faculdades e seu *fora*.

---

<sup>21</sup> Nesse sentido, o método de atualização de Ideias chamado por Deleuze, a partir da sua leitura de Nietzsche, de “método de dramatização” é diretamente reportado a uma instância ontológica em que o sujeito e o homem não têm nenhum privilégio (Cf. DELEUZE 2004b, p. 137).



## REFERÊNCIAS

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*. New Haven/Londres: Yale University Press, 2004.

BRYANT, L. *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empirism and Ontology of Immanence*. Evanston: Northwestern University Press, 2008.

DELEUZE, G. *Proust et les signes*. 2 ed. Paris: PUF, 1998.

\_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio d'Água, 2000.

\_\_\_\_\_. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_. O método da dramatização. In: \_\_\_\_\_. *A ilha deserta e outros textos*. Trad. Christian Pierre Kasper. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004a. p. 65-85.

\_\_\_\_\_. A ideia de gênese na estética kantiana. In: \_\_\_\_\_. *A ilha deserta e outros textos*. Trad. Christian Pierre Kasper. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004b. p. 112-140.

\_\_\_\_\_. Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana. In: \_\_\_\_\_. *Crítica e clínica*. 2 ed. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 40-51.

\_\_\_\_\_. *Conversações*. 3 ed. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Luiz dos Santos e Ivo Benedicto. Rio de Janeiro: Editora Rio, 2017.

HUGHES, J. *Philosophy after Deleuze: Deleuze and the Genesis of Representation II*. Londres/Nova York: Bloomsbury, 2012.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuel Pintos dos Santos e Alexandre Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [1781/1787] 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Matos. Petrópolis: Editora Vozes, [1790] 2016.

KERSLAKE, C. *Immanence and the Vertigo of Philosophy*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2009.

LAPOUJADE, D. *Deleuze: os movimentos aberrantes*. 2 ed. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: N-1 Edições, 2015.

LORD, B. Deleuze and Kant's Critique of Judgment. In: LUNDY, C.; DANIELA, V. (Eds.) *At the Edges of Thought: Deleuze and Post-Kantian Philosophy*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2015. p. 85-105.



MAIMON, S. *Essay on Transcendental Philosophy*. Trad. Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Allistair Welchman e Merten Reglitz. Nova York: Continuum International Publishing, 2010.

SHAVIRO, S. *Whithout Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics*. Londres: MIT Press, 2009.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TOSCANO, A. *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.

VOSS, D. *Conditions of Thought: Deleuze and the Transcendental Ideas*. Edimburgo: Edinburgh University Press Ltd., 2013.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.29581>

Artigo recebido em: 11/02/2020

Artigo aprovado em: 25/07/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## TEORIAS DA VERDADE COMO CORRESPONDÊNCIA

### CORRESPONDENCE THEORIES OF TRUTH

Matheus Colares do Nascimento<sup>1</sup>

([matheuscolares12@gmail.com](mailto:matheuscolares12@gmail.com))

#### RESUMO

O objetivo deste artigo é discutir duas versões e alguns problemas das teorias da verdade como correspondência (CR). Pretendemos focar-nos particularmente nas versões mais contemporâneas das CRs formuladas para acomodar fatos como portadores de verdade, comumente referidas como *fact-based*. Dentro desse espectro, há ainda uma distinção entre CRs de dois tipos. O primeiro caracteriza a relação de correspondência pela ideia de congruência, e o segundo, pela correlação. Tendo isso em mente, propomos caracterizar as especificidades de cada uma das formulações consideradas paradigmáticas na literatura secundária para cada um desses tipos, a saber, a CR de congruência de Bertrand Russell e a CR de correlação de J. L. Austin. Por último, objetivamos também discutir algumas implicações e objeções frequentemente levantadas contra as CR.

**Palavras-chave:** Teorias da Verdade Como Correspondência. Realismo Alético. Bertrand Russell. John Austin.

#### ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss two versions and some main problems concerning the correspondence theories of truth (CR). We wish here to focus primarily on the fact-based contemporary versions of CRs. In this area, there's still a bifurcation concerning the two main variations of the CRs. The first of them gives an account of the correspondence relation in terms of congruence, and the second, in terms of correlation. We'll thus try to articulate the specificities of each one as portrayed in Russell's and Austin's versions of correspondence theories, which are taken as paradigmatically representing this distinction. Our final goal is also to discuss some implications and objections often raised to CRs and its theorists.

**Keywords:** Correspondence Theories of Truth. Alethic Realism. Bertrand Russell. John Austin.

## 1 INTRODUÇÃO

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0366926606317355>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3690-6288>.



A discussão sobre a natureza da verdade é um assunto tão antigo na filosofia quanto a formulação de Aristóteles na *Metafísica*, na qual ele fornece o que seria uma definição de “verdade” ou “verdadeiro”: “[...] falso é dizer que o ser não é ou que o não-ser é; verdadeiro é dizer que o ser é e que o não-ser não é” (ARISTÓTELES, 2005, p. 179, 1011b 26-7). Muitos autores afirmaram que a ideia subjacente a esse comentário seria uma formulação incipiente de uma teoria da verdade como correspondência, ou teoria correspondentista da verdade (CR, doravante) (KIRKHAM, 1992, p. 119-120; KÜNNE, 2003, p. 95; LYNCH, 2001, p. 9). Ao longo de séculos de história da filosofia, as discussões sobre a questão seguiram essa formulação, concentrando-se na correspondência entre ideias ou conceitos e objetos<sup>2</sup> (KÜNNE, 2003, p. 94). Podemos, por exemplo, identificá-lo na afirmação clássica de Tomás de Aquino: “*veritas est adequatio rei et intellectus*” [verdade é adequação da coisa e do intelecto]<sup>3</sup>.

Somente a partir das versões cambridgeanas contemporâneas de Russell e Moore as CRs apresentaram uma guinada em direção a abordagens contendo fatos como ocupantes do outro lado da relação de correspondência (KÜNNE, 2003, p. 112). Segundo alguns autores (BALDWIN, 2018, p. 126; DAVID, 2018, p. 239), decisivo para o surgimento dessa abordagem, e para a formulação do que hoje conhecemos tematicamente como a discussão sobre teorias da verdade, foi o contexto de disputa filosófica entre idealistas britânicos de Oxford e seus críticos analíticos de Cambridge. Dos filósofos do primeiro grupo alguns propuseram, ou lhes foram atribuídas, definições de verdade como coerência, e.g., Bradley<sup>4</sup>. Nesse sentido, os primeiros filósofos analíticos tenderam a definir verdade como correspondência com o objetivo de alvejar alguns pressupostos da abordagem idealista<sup>5</sup>. Esse parece ser um dos motivos pelos quais, logo nas primeiras páginas de *Truth and Falsehood*, Russell formula argumentos contra definições do tipo (RUSSELL, 2001, pp. 18-20).

<sup>2</sup> Isso é provavelmente devido à predominância da lógica aristotélica durante as épocas moderna e medieval, a qual apresenta uma concepção monofuncional para a estrutura das sentenças, baseada em compostos de sujeito e predicado (DAVID, 2018, p. 240).

<sup>3</sup> Cf. AQUINO, T. *Suma teológica*, vol. I. 3 ed. Trad. Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 360, Q. XVI, a. 2.

<sup>4</sup> Bradley, por exemplo, defendeu que a ideia de correspondência a um fato é limitada, pois é pautada na ideia de que parcelas da realidade (relações) poderiam ser concebidas independentemente. Ele rejeitou essa ideia com base em sua orientação idealista. Para ele, a realidade deveria ser concebida como um todo coeso de relações, o Absoluto. Assim, a correspondência entre uma afirmação de relações entre objetos e realidade só poderia ser feita em termos parciais. Para ele, a ideia de correspondência só teria sentido completo na medida em que o juízo tomasse um caminho de expansão absoluta, abarcando todas as relações existentes e ganhando forma de um todo unitário e coerente, cujo produto final seria o Absoluto (BALDWIN, 2018, pp. 133-134).

<sup>5</sup> Em certo sentido, o debate mais contemporâneo sobre a natureza da verdade também reproduz um cenário similar; isto é, ainda observamos a disputa filosófica correspondentistas *versus* coerentistas (Cf. e.g. ALSTON, W. *A Realist Conception of Truth*, 2001 *versus* PUTNAM, H. *Two Philosophical Perspectives*, 2001). Em especial no que toca às implicações epistemológicas da CR, isso também será discutido neste artigo.



As CRs são em geral definidas como teorias de cunho metafísico, pois admitem que “verdade” possui uma natureza (WALKER, 2018, p. 220). Elas são exemplares do que Kirkham (1992, p. 20) identifica como projeto metafísico, que sustenta podermos providenciar uma formulação em termos de condições necessárias e suficientes para circunscrever aquilo em que consiste a verdade e o que é preciso para um dado portador de verdade (PV) ser considerado verdadeiro. Segundo uma formulação bastante útil (DAVID, 2018, p. 245; KIRKHAM, 1992, p. 119), podemos distinguir dois tipos de CRs: a CR de congruência e a de correlação. O ponto nevrálgico dessa bifurcação orbita em torno da maneira de caracterizar a relação de correspondência. A primeira afirma uma identidade ou similaridade estrutural entre PVs e fatos, enquanto a outra a nega, defendendo que a relação de correspondência é puramente convencional.

Na próxima seção, seguirei certa tendência bibliográfica<sup>6</sup> ao apresentar as CRs de B. Russell e de J. L. Austin como paradigmas para as versões de congruência e de correlação, respectivamente. Trataremos em primeiro lugar da CR de Russell, que adota a premissa do isomorfismo como resultado de seu comprometimento com as doutrinas do atomismo lógico e da versão final de sua teoria do juízo. Veremos em seguida como Austin critica esse pressuposto, propondo uma CR mais atenta aos elementos contextuais do uso cotidiano da linguagem, devido à influência de sua teoria dos atos de fala.

Cada CR tem suas especificidades, das quais surgem algumas dificuldades com as quais seus defensores têm de lidar. Tendo isso em mente, optamos por reservar a terceira seção do artigo para tratar de questões pertinentes relacionadas a algumas dessas dificuldades. Apesar disso, as CRs comumente definem a verdade como uma propriedade relacional diádica de correspondência envolvendo uma entidade mental, linguística, abstrata etc. (e.g., crença, sentença, proposição etc.) – neutralmente referida como PV – e uma parcela da realidade (e.g., fatos, estados de coisas) (HAACK, 2002, p. 133; LYNCH, 2001, p. 9; KIRKHAM, 1992, p. 119; KÜNNE, 2003, pp. 93-94). Tendo isso em mente, julgamos mais prático dividir essa última seção a partir desses três aspectos-chave, aos quais a maioria destes comentários se dirige.

Veremos, dentre outras coisas, como a questão da escolha dos PVs depende essencialmente das pretensões filosóficas de algum programa. Apesar disso, a aplicação da relação de correspondência em linguagens naturais e contextos cotidianos tem recentemente recebido bastante atenção por proponentes das CRs. Com essa demanda em mente,

---

<sup>6</sup> Cf. DAVID, 2018; HAACK, 2002; KIRKHAM, 1992.



Alston (2001, p. 42), e.g., visa a escolher portadores de verdade que possam incorporar esses elementos a teorias do tipo, como, e.g., gestos ou atos sentenciais (*sentence tokens*).

Algumas implicações epistemológicas das CRs também serão discutidas nessa seção. Para epistemólogos voltados ao projeto justificacionista, como Putnam (2001), a verdade é um termo usado para definir justificação. Para a insatisfação de alguns deles, porém, a maneira como as CRs realistas definem a relação de correspondência conduz a implicações céticas que inviabilizariam o estabelecimento da verdade de nossas crenças.

Outra questão importante é a forte oposição às CRs por parte de filósofos influenciados pela teoria da redundância de Ramsey. Para eles, e.g., Strawson (AUSTIN; STRAWSON; COUSIN, 1950, p. 129), a ideia de fato que as CRs adotam é problemática. Isso, por sua vez, colocaria em xeque a própria relação de correspondência, levando à conclusão de que as CRs deveriam simplesmente ser abandonadas.

## 2 TEORIAS CLÁSSICAS DA CORRESPONDÊNCIA

### 2.1 Verdade como correspondência de congruência em Bertrand Russell

Em *Truth and Falsehood* (1912), Bertrand Russell defende que uma teoria da verdade como correspondência satisfatória deve suprir três exigências:

- (1) A teoria da verdade em questão deve ser tal que se possa admitir e explicar a falsidade;
- (2) Os possíveis instanciadores dos predicados “verdadeiro” e “falso” são crenças (e/ou juízos), e não fatos, por exemplo; e
- (3) O que é preciso para decidir se uma crença é verdadeira ou falsa deve ser extrínseco a ela (RUSSELL, 2001, p. 18).

A CR de Russell em particular surge no seio da formulação de sua teoria multirrelacional do juízo (BALDWIN, 2018, p. 147-148; JOHNSTON; SULLIVAN, 2018, p. 155). Por esse motivo, ele admite como PVs primários as crenças ou juízos. Segundo sua teoria, o juízo consiste em uma relação múltipla entre uma mente e os vários termos de outra relação que ocorre separadamente (RUSSELL, 2001, p. 19). A



mente é representada como o sujeito judicante, e os demais termos são concebidos como objetos do juízo. Para “ $s$  julga que  $aRb$ ”, por exemplo,  $a$ ,  $R$  e  $b$  são os termos-objetos, mas  $s$ , juntamente a eles, também é considerado um elemento constituinte do juízo<sup>7</sup>. Assim, em “ $s$  julga que  $aRb$ ” ocorre uma relação quadriádica, na qual  $s$ ,  $a$ ,  $R$  e  $b$  são relacionados entre si<sup>8</sup>. Todos esses constituintes do juízo são “amarrados” juntos em um todo complexo a partir da relação judicante (*judging relation*) (RUSSELL, 2001, p. 22). Uma esquematização da teoria multirrelacional do juízo de Russell seria algo como  $J[s, a, R, b]$  (JOHNSTON; SULLIVAN, 2018, p. 155) ou  $b = \langle B, x, R, y \rangle$  (KIRKHAM, 1992, p. 122).

Se analisarmos, por exemplo, a crença de Otelo de que Desdêmona ama Cássio, a partir do esquema acima teremos que, quando assim julga, Otelo entra em uma relação com Desdêmona, amar e Cássio. A relação  $R$  representada pelo verbo “amar” não aparece efetivamente como uma relação, isto é, ela não aparece relacionando um ou mais termos, mas como, digamos, um bloco na estrutura do juízo (RUSSELL, 2001, p. 23). A função da argamassa é desempenhada por  $J$  ou  $b$ , i.e., pelo ato de julgar. Isso implica que não há uma entidade intermediária complexa independente formada por  $aRb$ ,  $xRy$ , “O amor de Desdêmona por Cássio”, com a qual  $s$  se relacionaria. Somente na medida em que há um sujeito que julga e, assim, entra em relação com objetos é que essa relação é construída (NEWMAN, 2002, p. 93)<sup>9</sup>.

Para Russell, tal como todas as relações o juízo também tem a propriedade de ser dotado de um sentido ou direção, ou seja, a propriedade de ter os objetos arranjados em certa ordem, que nós geralmente representamos pela ordem das palavras dispostas em uma sentença ou por uma desinência, em línguas declináveis (RUSSELL, 2001, p. 22; NEWMAN, 2002, p. 59). Isso é evidente, dado que a crença de Otelo de que Desdêmona ama Cássio é diferente da possível crença de Otelo de que Cássio ama Desdêmona.

Dada essa estrutura do juízo, Russell afirma que para uma crença ser verdadeira deve existir na realidade uma outra unidade complexa, em que  $aRb$  estejam ordenados da mesma maneira, a qual Russell identifica como sendo um fato (RUSSELL, 2001, p. 23). Apenas nessa outra unidade complexa  $R$  desempenha propriamente o papel de ligadura da estrutura.

<sup>7</sup> Para Kirkham (1992, p. 120), o sujeito e os objetos do juízo podem ser pensados, grosso modo, similarmente ao sujeito e objeto gramaticais: o sujeito é o termo pensado como realizando alguma ação sobre algo/alguém e o objeto, como tendo uma ação realizada sobre si.

<sup>8</sup> Para a teoria multirrelacional, não é adequado representar a relação do juízo como uma relação entre  $s$  e  $aRb$ , se com isso concebemos  $aRb$  como uma entidade complexa (RUSSELL, 2001, p. 21). Essa seria a forma anterior da teoria do juízo de Russell, em que o juízo é concebido como uma relação diádica entre a mente e uma proposição, entidade complexa abstrata, a qual, de acordo com Johnston e Sullivan, poderia ser esquematizada da seguinte maneira:  $J(s, \langle aRb \rangle)$  (JOHNSTON; SULLIVAN, 2018, p. 155).

<sup>9</sup> Cf. nota anterior.



Por outro lado, uma crença é falsa quando seus objetos constituintes não se encontram ordenados em nenhum outro complexo existente na realidade da forma que ela diz estarem eles ordenados<sup>10</sup>. Isto é, quando uma crença é falsa, ela falha em concordar com um fato (RUSSELL, 2001, p. 23).

Com isso, Russell assegura que verdade e falsidade sejam propriedades das crenças, porém determinadas por fatores objetivos extrínsecos a elas, na medida em que dependem da existência de uma entidade alheia à própria crença que a torne verdadeira (RUSSELL, 2001, p. 23). Por isso, tal entidade é muitas vezes chamada de fazedor de verdade (FV) (*truthmaker*). Russell também fornece uma qualificação extra para sua teoria, afirmando que os fatos são entidades independentes da mente. Ao fazer isso, ele se compromete com uma perspectiva realista sobre os FVs (RUSSELL, 2001, p. 24).

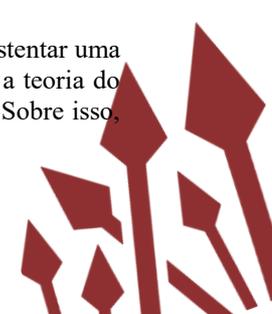
Russell também admite uma congruência estrutural entre PV e FV (JOHNSTON; SULLIVAN, 2018, p. 156; NEWMAN, 2002, p. 64). Segundo o filósofo, esse isomorfismo pode ser identificado na medida em que a relação de correspondência se estabelece entre cada elemento constituinte do fato e do símbolo (RUSSELL, 2010, pp. 24-25), isto é, cada elemento constituinte do juízo de que  $aRb$  corresponde a cada elemento constituinte do fato de que  $a'R'b'$ :  $a$  corresponde a  $a'$ ,  $R$  corresponde a  $R'$  e  $b$  corresponde a  $b'$ .

## 2.2 Verdade como correspondência de correlação em J. L. Austin

Austin, por sua vez, rejeita qualquer sugestão de identificação estrutural ou isomorfismo entre um PV e um fato. Para ele, os PVs e os fatos são correlacionados por inteiro (LYNCH, 2001, p. 10), sem recorrer a qualquer aspecto estrutural presente na linguagem ou na realidade. Ele, na verdade, denuncia a premissa do isomorfismo como uma exigência filosófica desnecessária; para ele, tal premissa simplesmente projeta determinados aspectos da atual estrutura das nossas linguagens numa suposta estrutura factual.

Além disso, as CRs de congruência, afirma, não conseguem explicar como a correspondência poderia acontecer em linguagens nas quais sentenças e os fatos não possuem a mesma correlação entre seus elementos constituintes. Se usarmos, por exemplo, uma sentença de duas palavras para representar um fato de quatro elementos, isso não torna a sentença menos capaz de portar verdade (AUSTIN, 2001, p. 30). Para Austin, a estrutura

<sup>10</sup> Isso acarreta um problema para a teoria do juízo de Russell, pois se segue daí que não se poderia sustentar uma crença em objetos inexistentes, o que é implausível. Como este é um artigo sobre CRs, e não sobre a teoria do juízo de Russell e seus problemas internos, decidimos não nos debruçar a fundo sobre essa questão. Sobre isso, porém, cf. JOHNSTON; SULLIVAN, 2018; KIRKHAM, 1992.



gramatical de uma linguagem pode influenciar apenas a precisão que se pode alcançar na representação de um fato.

Para ele, tanto a relação de correspondência quanto os predicados “verdadeiro” e “falso” são questão de certas convenções que existem dentro das nossas linguagens (AUSTIN, 2001 pp. 30-31). Segundo ele, essas convenções são de dois tipos:

- Convenções descritivas: correlacionam sentenças a tipos de estados de coisas;
- Convenções demonstrativas: correlacionam afirmações (*statements*) a estados de coisas particulares (AUSTIN, 2001, p. 28).

Dado seu interesse pelo uso cotidiano da linguagem, Austin não toma as crenças como sendo os principais PVs. Para ele, a palavra “crença” como portadora de verdade é empregada no contexto de um uso filosófico por demais restrito, que não engloba acepções cotidianas da palavra. Por exemplo, na linguagem cotidiana, diz ele, podemos falar de crença verdadeira no sentido de verossimilhança (AUSTIN, 2001, p. 26).

Por esse motivo, ele adota como PVs as afirmações. Austin define fazer uma afirmação como um evento histórico (leia-se: particular) no qual alguém profere certas palavras para veicular uma sentença declarativa, que constitui o cerne informacional da afirmação (AUSTIN, 2001, p. 27). Sentenças são o que vem logo em seguida da conjunção subordinativa “que” em “Falou que...” ou “A afirmação de que...” (AUSTIN, 2001, p. 27). Nesse sentido, as sentenças representam uma parte das afirmações; elas são a matéria a partir da qual afirmações são feitas. As afirmações são usadas por Austin para enfatizar um elemento assertórico no PV, enquanto que sentenças são consideradas entidades linguísticas que podem ser usadas para fazer várias afirmações.

Por meio das convenções descritivas, as sentenças são correlacionadas com tipos de estados de coisas. Por meio das convenções demonstrativas, uma afirmação é correlacionada com um estado de coisas em particular. Nesse sentido, ela será verdadeira, para Austin, quando o estado de coisas particular ao qual a afirmação se refere pertencer ao tipo de estado de coisas correlacionado à sentença declarativa por meio das convenções descritivas (AUSTIN, 2001, p. 28).

Essa relação quadriádica com que Austin define “verdade” pode parecer confusa, mas pode ser esclarecida por meio de um exemplo. Digamos que uma determinada falante *s* profere no instante *t* a afirmação (*a*) “a televisão está ligada”. Se *s*, ao



proferir (*a*) em *t*, está referindo-se ao estado de coisas particular de que a televisão (e.g., a televisão da sala de sua casa) está ligada e a televisão estiver ligada, então sua afirmação é verdadeira, porque sua afirmação se refere àquele estado de coisas particular de que a televisão (da sala de sua casa) está ligada. Esse estado de coisas pertence ao tipo em que se diz que televisões estão ligadas, os quais são correlacionados pelas convenções descritivas com as palavras “a televisão está ligada” e esse estado de coisas se obtém.

Se, por exemplo, *s* afirmar (*a*) em *t* se referindo ao estado de coisas particular de que o almoço está pronto, sua afirmação é falsa, porque a sentença que ela empregou em sua afirmação é correlacionada a um tipo de estados de coisas diferente daquele a que pertence o estado de coisas particular ao qual ela se referia<sup>11</sup>, e o estado de coisas particular, que deveria ser do tipo de estado de coisas correlacionado a sua sentença, não se obtém. O estado de coisas particular que se obtém é que o almoço está pronto, não que a televisão está ligada.

### 3 COMENTÁRIOS ÀS TEORIAS DA CORRESPONDÊNCIA

#### 3.1 Portadores de verdade

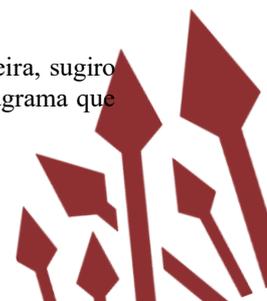
A discussão sobre os PVs tem relação com as coisas a que nos referimos quando perguntamos se algo é verdadeiro ou falso (DAVID, 2018, p. 240). Não há, porém, em absoluto, um consenso a respeito de quais PVs uma teoria da verdade deva empregar. Isso, no entanto, longe de representar um problema, é mais uma questão de escolha, a qual por sua vez é motivada pela orientação particular de um dado programa filosófico e suas especificidades (KIRKHAM, 1992, p. 59).

A multiplicidade de escolhas de PVs, portanto, representa uma multiplicidade na caracterização da relação “é verdadeiro”. Para as CRs, isso implica que essa escolha determinará o sentido em que a relação de correspondência será traduzida. Por exemplo, para entidades psicológicas, como crenças, a relação de correspondência poderá ser traduzida em termos de “acredita que”, enquanto que para entidades linguísticas, como sentenças, poderá ser traduzida por “significa que” (KIRKHAM, 1992, p. 136).

No caso de Russell, como vimos, sua teoria da verdade está relacionada com a versão

---

<sup>11</sup> Caso ainda haja dúvidas a respeito da definição de Austin para quando uma afirmação for verdadeira, sugiro reler esta seção depois de se ter lido a seção que discute os tipos de PVs. Vale também conferir o diagrama que Kirkham (1992, p. 125) representa dessa relação, o qual é bastante elucidativo.



mais madura de sua teoria do juízo. Em *On the Nature of Truth and Falsehood*, de 1910, Russell abandonou sua antiga ideia acerca da existência de entidades complexas, abstratas e independentes, i.e., as proposições, as quais eram tomadas como os referentes de sentenças (RUSSELL, 1910, pp. 175-176). Com isso, Russell estava no caminho para formular uma nova versão da teoria do juízo em que as proposições, ou melhor, as sentenças antes consideradas como expressão delas, são consideradas símbolos incompletos (JOHNSTON; SULLIVAN, 2018, p. 156). Nessa nova versão, a sentença não é mais pensada como denotando uma entidade de referência abstrata organizada por si mesma. Assim, Russell julgou necessário que essas sentenças fizessem parte de um juízo que as afirmasse, para que dessa forma elas tivessem um sentido determinado. Por esse motivo, ele precisou escolher um PV que tivesse ênfase no elemento assertórico, e.g., juízos, crenças, afirmações etc.

Tendo esse exemplo em mente, é possível também ver que a variação de perspectivas sobre os PVs pode ir ainda além. Mesmo que hipoteticamente haja consenso entre duas filósofas a respeito de quais portadores de verdade devam ser escolhidos, dificilmente isso representaria algum consenso significativo, pois elas podem ainda discordar a respeito da interpretação de um mesmo PV. Uma filósofa A pode ter uma interpretação *x* sobre um PV e uma filósofa B, uma interpretação *y* sobre o mesmo PV; ou, ainda, uma filósofa pode ter diferentes interpretações em diferentes momentos acerca do mesmo PV. É o que acontece no caso de Russell: à medida que sua teoria do juízo sofre alterações, também muda sua maneira de conceber a definição para “crença”.

Apesar disso, os teóricos da teoria da correspondência concordam, pelo menos, com que (1) fatos não podem portar verdade (RUSSELL, 1910, p. 172), e (2) as entidades que portam verdade são fundamentalmente diferentes das que as tornam verdadeiras (AUSTIN, 2001, p. 29). Afirmar o contrário de (1) seria provavelmente uma espécie de metonímia (DAVID, 2018, p. 241), algo como “Vamos tomar um Borgonha”, em vez de “Vamos tomar um vinho da região da Borgonha”, enquanto que negar (2) faria com que uma teoria da correspondência recaísse em uma teoria da identidade, ao eliminar o caráter diádico essencial da relação.

Mesmo que não haja muita coisa estabelecida nesses pontos discutidos, propor o que poderia ser o mais próximo possível de uma definição padrão de alguns PVs pode vir a calhar:



- Gesto ou ato sentencial (*sentence token*): representa uma elocução particular realizada por alguma pessoa utilizando uma sentença/um tipo de sentença para fazer uma afirmação, um proferimento etc.;
- Tipos de sentença: um tipo de sentença pode ser definido como uma entidade linguística utilizada em vários gestos sentenciais exprimindo o mesmo conteúdo, ou um conjunto de gestos sentenciais idênticos ou bastante familiares (ALSTON, 2001, p. 42);
- Crença: uma crença é uma entidade mental. Para crenças, a distinção entre gestos e tipos também pode ser feita. Podemos falar da crença sustentada por uma pessoa e do conjunto de todas as crenças (KIRKHAM, 1992, p. 58).

302

Podem parecer que a definição de afirmação, para Austin, tenha alguma semelhança com a definição de gesto sentencial, pois a mesma sentença ou a sentença de um tipo pode ser usada para fazer diferentes afirmações por diversas pessoas. A semelhança, porém, termina aí, uma vez que para Austin é possível que duas pessoas façam a mesma afirmação. Isso ocorre quando ambas utilizam a mesma sentença ou tipo de sentença para se referirem ao mesmo estado de coisas particular (AUSTIN, 2001, p. 29). Diferentemente, é impossível que dois gestos sentenciais sejam iguais, sendo numericamente distintos.

Apesar de ser problemático haver normatização nessa questão, alguns filósofos apontam vantagens na preferência de um portador em relação a outro. Alston, por exemplo, favorece os gestos sentenciais a tipos de sentenças. Para ele, uma limitação ao se adotarem os tipos de sentenças como PVs é a indeterminação referencial para as linguagens naturais, isto é, o fato de que nessas linguagens o aspecto extensional das sentenças (fatos, estados de coisas, objetos etc. aos quais elas se referem) não pode ser fixado, porque varia conforme o contexto (ALSTON, 2001, p. 42).

Consideremos o seguinte exemplo: a motorista A, ao dirigir seu carro, vê uma placa de sinalização e profere verdadeiramente “o limite de velocidade nesta avenida é de 50 km/h”. Mas pode também ser que a mesma sentença na boca de outra motorista B seja falsa. Pode ser que B estivesse visando outra placa de trânsito fora do campo de visão de A, tenha olhado de soslaio e muito rapidamente para a placa e visto errado os números nela inscritos; ou pode ser também que esse limite valesse apenas para veículos pesados, e não para veículos de passeio etc.



Dado que as pessoas proferem sentenças em vários momentos e em diferentes contextos e ocasiões, para Alston a indeterminação referencial em linguagens naturais poderia levar à indeterminação do valor de verdade de sentenças. Estas, na medida em que fossem proferidas em diferentes contextos, estariam constantemente alterando seu valor de verdade (ALSTON, 2001, pp. 42-43). Em sentido contrário, a escolha de gestos sentenciais como PVs pode ser mais vantajosa para satisfazer a essas exigências, na medida em que o valor de verdade de cada PV é avaliado caso a caso (ALSTON, 2001, p. 43).

Evidentemente, esse argumento ainda assim ficaria limitado ao programa filosófico a ser seguido. Se para seu programa uma filósofa decidisse tratar apenas de linguagens artificiais e formalizadas, esse problema nem mesmo apareceria.

### 3.2 A relação de correspondência

Uma das principais objeções levantadas contra as CRs afirma que os teóricos da correspondência falham em explicar satisfatoriamente a relação de correspondência. Em virtude disso, seus críticos afirmam que haveria uma espécie de obscurantismo e mistério em torno da relação de correspondência, i.e., a respeito de como os PVs se relacionariam com os fatos, sendo ambos entidades de tipos diferentes (DAVID, 2018, pp. 246-247; HAACK, 2002, pp. 134-135; KIRKHAM, 1992, pp. 134-135; WALKER, 2018, p. 219). Essa objeção é comumente chamada de *mystery objection*.

Para Kirkham, porém, essa objeção hiperboliza o significado do termo “corresponde”. Isso porque, segundo tenta argumentar, ele serviria unicamente para resumir o sentido da relação entre PVs e fatos avançada por Russell e Austin (KIRKHAM, 1992, p. 135). Depois de caracterizar o que é preciso para uma crença ser considerada verdadeira, Russell emprega o termo em um comentário concludente: “Logo, uma crença é verdadeira quando ela corresponde a um certo complexo associado, e falsa quando não corresponde” (RUSSELL, 2001, p. 23, tradução nossa), e adiciona: “[...] esse complexo é chamado de *fato correspondente à crença*” (RUSSELL, 2001, p. 24, tradução nossa). Aí, o termo “corresponde” por si mesmo não agregaria nenhum sentido misterioso adicional ao conteúdo da relação.

Apesar disso, esse movimento ainda não explica como entidades mentais ou semânticas podem se relacionar com entidades físicas ou abstratas independentes. Para David (2018, p. 246), a postulação do isomorfismo pode oferecer uma boa



resposta para essa objeção ao explicar a correspondência em termos de semelhança ou identidade estrutural. Em sua orientação crítica de se contrapor a modos idealizados de concepção da linguagem (CRARY, 2002, pp. 59-60), a nosso ver Austin pode também ser considerado como tentando dar uma explicação para a relação de correspondência, ou melhor, dissipando uma suposta necessidade de explicação mais profunda para uma relação que, para ele, é puramente convencional. Esse aspecto da teoria de Austin representa, para Haack, um avanço com relação à de Russell. Para a autora, com isso Austin teria rompido com as bases metafísicas do atomismo lógico sobre as quais a CR de congruência de Russell foi formulada (HAACK, 2002, p. 136).

Para Kirkham, porém, esse ponto não é tão significativo. Segundo afirma, pode-se ser levado a pensar assim pelo fato de ambas as teorias estarem envolvidas com outras questões no contexto dos programas filosóficos de ambos os autores. Enquanto a CR de Russell está relacionada com sua teoria do juízo, a de Austin está relacionada com sua teoria do significado (KIRKHAM, 1992, p. 132). Apesar disso, argumenta Kirkham, ambas são redutíveis a uma estrutura comum enquanto CRs, uma vez que ambas correlacionam PVs e fazedores de verdade (*trutmakers*) (FV).

Além disso, segundo interpretamos, o comentário de Austin não parece inviabilizar a adoção de um isomorfismo, mas apenas faz a ressalva de que ele não pode ser baseado numa suposta natureza dos signos linguísticos, mas sim em certas convenções a partir das quais os construímos<sup>12</sup> (AUSTIN, 2001, pp. 30-31). Por exemplo, utiliza-se, em português, a frase (a) “a neve é branca” e, em alemão, (b) “*Das Schnee ist weiß*” para se referir ao fato de que a neve é branca. Isso, porém, não significa que a relação de correspondência ocorre *por causa* de nossa escolha de signos representativos, mas sim *a despeito* dela.

Além disso, apesar de ser evidente a arbitrariedade dessa escolha, parece também haver um problema a respeito de quando podemos identificar que duas sentenças como (a) e (b) efetivamente se referem ao mesmo fato. Pensemos, por exemplo, uma falante de francês sem qualquer conhecimento de português ou alemão, ou com conhecimento de apenas uma delas. Como ela poderia saber que (a) e (b), ambos, referem-se ao mesmo fato de que *la neige est blanche* (“a neve é branca”, em francês)? Uma possibilidade para isso seria postulando um conceito de tradução como primitivo<sup>13</sup>, através do qual (a) e (b) poderiam ser traduzidos para o francês. Nesse caso, o francês estaria funcionando como uma metalinguagem para o

<sup>12</sup> Mais adiante, tentaremos argumentar que isso atesta mais uma aproximação entre as duas versões da CR, uma vez que os defensores da versão de congruência também admitem que, para a relação ser isomórfica, um simbolismo ideal/artificial deve ser desenvolvido.

<sup>13</sup> Algo análogo ao que Davidson afirma que Tarski é obrigado a fazer.



português e o alemão. Porém, o que a explicação de Austin deveria cobrir é como duas sentenças de linguagens independentes podem ambas se referir ao mesmo fato<sup>14</sup>.

Se não pudermos saber como isso se dá efetivamente pela via semântica, uma das alternativas seria tentar fixar o lado extensional das sentenças, atribuindo uma suposta prioridade ontológica a certa totalidade de fatos, isto é, assumir que primeiro os fatos existem e que nós os representamos com a linguagem. Aparentemente, isso explicaria por que nossa escolha de signos, a despeito de sua arbitrariedade, poderia fazer referência sempre aos mesmos fatos. Todavia, isso seria uma escolha ainda mais problemática, não somente em virtude do compromisso com um realismo ontológico ingênuo, mas também por conta de todas as dificuldades de fixar o lado extensional de certos portadores de verdade, tal como discutido por Alston.

Parece, assim, que a explicação de Austin acerca da arbitrariedade na escolha de signos para nos referirmos aos fatos não é isenta de problemas. As sentenças (ou qualquer entidade linguística que se queira) são as únicas ferramentas que possuímos para representar fatos (KIRKHAM, 1992, pp. 138-139). Portanto, parece que nós só sabemos se essa sentença representa efetivamente aquele fato quando formulamos essa sentença para representá-lo, ou quando já está estabelecido por convenção que é assim.

Esse, por exemplo, também foi um dos motivos da insatisfação de Neurath para com a afirmação de Carnap de que sentenças protocolares constituiriam uma base evidencial totalmente segura para a ciência unificada. Ao afirmar que sentenças protocolares não precisariam de verificação, Carnap, segundo Neurath, estaria cometendo o equívoco realista da filosofia tradicional de que essas sentenças representariam uma estrutura última do mundo (HAACK, 2002, pp. 137-138; NEURATH, 1948, p. 96).

Mais recentemente, Putnam (2001, p. 255) também argumentou contra isso. Para ele, a tendência realista de referir a entidades independentes da mente implicaria uma concepção de que elas em si mesmas são autoidentificáveis, isto é, divididas em categorias próprias existentes no mundo e não estruturadas conceitualmente. Nós apenas escolheríamos com que signos nos referir a elas. Essa, porém, seria uma posição implausível.

Outro problema concernente à relação de correspondência é a possível limitação de sua aplicabilidade. A concepção correspondentista é uma concepção holística de verdade, no sentido de que esta é considerada uma propriedade subjacente a uma ampla variedade de proposições, mesmo as que mobilizem apenas entidades abstratas e ficções, e.g.,

---

<sup>14</sup> Isso pode também ser um problema para identificar tipos sentenciais.



“Dois mais dois são quatro”, “Macunaíma foi a São Paulo” e “Igualdade é um direito universal”. É bastante difícil, porém, argumenta Lynch (2001, p. 13), que uma propriedade consiga relacionar todos esses tipos de sentenças.

Além disso, isso possivelmente significaria que para cada uma dessas sentenças haveria uma porção da realidade correspondente, i.e., um fato que as tornasse verdadeiras. Isso, porém, poderia multiplicar nossa ontologia infinitamente. Implicaria, por exemplo, para Lynch (2001, p. 13), que objetos matemáticos existissem da mesma maneira que objetos físicos, isto é, significaria que a sentença matemática “Dois mais dois são quatro” fosse tornada verdadeira pelo fato de que dois mais dois são quatro, o que dificilmente seria aceito por muitos.

Isso levou Wittgenstein, e.g., a levantar a restrição de que só proposições, i.e., sentenças que projetem situações contingentes, podem ser dotadas de valor de verdade (WITTGENSTEIN, 2017, p. 185, *TLP* 4.461). No período do *Tractatus logico-philosophicus*, ele sustentara que proposições necessárias não eram realmente proposições, já que elas não projetam situações possíveis, mas apenas jogam com as regras lógicas do simbolismo. Essas são, e.g., as tautologias e contradições que expressam as leis da lógica (WITTGENSTEIN, 2017, p. 185, *TLP* 4.46). Elas são consideradas sem sentido (*sinnlos*), pois não informam nada de positivo sobre o mundo.

A utilização dessa lógica para a decisão sobre a verdade para proposições científicas abstratas também estaria sujeita ao mesmo problema (PUTNAM, 2001, p. 253). Segundo Walker (2018, p. 229), esse é um dos pontos que motivou alguns verificacionistas do Círculo de Viena a adotarem teorias da verdade como coerência. Para eles, a verdade de crenças observacionais seria decidida por meios convencionais de verificação. Porém, uma boa parte – quiçá a maioria – das sentenças científicas não pode ser verificada diretamente na experiência, embora uma parte de seu significado seja herdado de crenças observacionais através de regras de inferência (WALKER, 2018, p. 228). Uma dessas regras seria a coerência com um conjunto de sentenças observacionais (CARNAP, 1932, p. 226; NEURATH, 1948, pp. 94-95).

Concepções coerentistas da verdade são em geral favorecidas por parte dos epistemólogos em detrimento de concepções correspondentistas. Isso porque, para eles, CRs conduzem a implicações problemáticas para suas pretensões justificacionistas<sup>15</sup>, podendo

---

<sup>15</sup> Questões de justificação são tipicamente epistemológicas, visto que, segundo a definição de Kirkham (1992, p. 63), a epistemologia é a disciplina que investiga como e quando nossas crenças podem ser justificadas e julgadas como provavelmente verdadeiras.



levar a um impasse ceticista (LYNCH, 2001, p. 12). A razão de pensarem assim deve-se à pretensão de algumas CRs de conceber a verdade a partir de uma relação entre entidades de naturezas diferentes e independentes, e.g., entidades mentais ou linguísticas e fatos independentes da mente<sup>16</sup>. Para os epistemólogos, isso tornaria a verdade um conceito epistemologicamente estéril, porque a desvincularia da questão da justificação (KÜNNE, 2003 p. 128); ou seja, isso implicaria que, a despeito do grau de justificação alcançado para essas crenças, elas sempre poderiam em princípio ser falsas (KÜNNE, 2003, pp. 126-127), coisa que, como dito, é particularmente problemática para crenças inverificáveis, cuja verdade não pode ser acessada diretamente por nossas formas atuais de verificação. Para evitar esses problemas, Putnam endossa uma teoria da verdade como coerência; nela, o conceito de verdade é vinculado ao de justificação, definindo-se o primeiro como a aceitabilidade de algum fundamento racional dependente da mente (e.g., coerência com um sistema), e não apenas como a correspondência com estados de coisa existentes por si sós<sup>17</sup> (PUTNAM, 2001, p. 251).

Segundo ele, o problema acima não surgiria para teorias do tipo, porque elas afirmam que a relação deve envolver objetos de natureza similar<sup>18</sup>. A alternativa de Putnam consiste em admitir uma perspectiva internalista, na qual as entidades existentes são dependentes da mente. Nesse contexto, saber quais fatos dizem respeito a nossa relação de aceitação de certa teoria ou descrição depende de nosso aparato conceitual (PUTNAM, 2001, p. 253). Assim, tem-se mais controle no modo de aplicação dos sinais e sobre seus objetos e estados de coisas correspondentes. Nesse contexto, o problema da correspondência passa a ser uma questão de meras tautologias ou esclarecimentos (PUTNAM, 2001, p. 254).

Um problema com essa objeção, porém, é que ela coloca exigências demais às CRs, e só procederia se nós as interpretássemos como fornecendo um critério de verdade. Isso, porém, é uma tarefa que elas não se colocam em absoluto (KÜNNE, 2003, p. 128); antes, é o objetivo das teorias que seguem o programa justificacionista fazê-lo, uma vez que são elas que possuem esse elemento epistemológico tão importante (HAACK, 2002, p. 133).

<sup>16</sup> Segundo Lynch (2001, p. 13), a forma contemporânea dessa objeção é dada por Putnam (2001, p. 253). Ele afirma que esse tipo de realismo metafísico inviabilizaria não só a justificação, mas também a possibilidade de se estabelecerem quaisquer relações, inclusive a relação de correspondência.

<sup>17</sup> Cf. também KÜNNE, 2003, p. 20, 450.

<sup>18</sup> Outra alternativa – menos plausível – para esse problema é postular uma similaridade metafísica entre a forma do pensamento e a da realidade. Assim o fizeram, e.g., Bradley e Blanshard, os quais o admitiram que verdade consiste em coerência. Para eles, porém, não se tratava mais de fornecer teorias da verdade, mas sim teorias da justificação (KIRKHAM, 1992) ou teorias da *realidade* como coerência (WALKER, 2018).



Pode-se atribuir a origem dessa confusão ao uso da palavra “critério” para caracterizar a diferença entre os programas<sup>19</sup>. Pode de início parecer contraintuitivo pensar que as CRs não fornecem um critério de verdade, pois, se elas fornecem as condições necessárias e suficientes para saber se um PV é verdadeiro, isso deveria significar o mesmo que fornecer um critério de verdade. Segundo Kirkham (1992, pp. 25-26), porém, a diferença está na praticidade do “critério” fornecido. Isso porque as CRs não se colocam o compromisso de fornecer um critério que possa ser efetivamente usado para decidir a verdade de um PV, isto é, não faz parte de seus objetivos viabilizar nossa tarefa de decidir se determinado PV é verdadeiro. Afirmar “A verdade da sentença de que ‘existem extraterrestres’ depende do fato de que existem extraterrestres” não nos ensina em nenhum aspecto como proceder para verificar esse fato.

### 3.3 A porção da realidade

Variações interpretativas nesse ponto começam, e.g., na maneira de caracterizar a existência dessas entidades. Uma das premissas fundamentais do realismo alético, uma variação de CR, é que a verdade possui uma natureza objetiva e que, por isso, independe de nós de todas as maneiras (LYNCH, 2001, p. 9). Essa premissa implica que os estados de coisas (ou fatos, ou o que seja) que correspondem a nossos PVs devem ser existentes por si mesmos, isto é, nem a existência nem a natureza de um estado de coisas dependem da existência de qualquer mente – seja uma mente humana, divina ou de seres finitos racionais não humanos (possivelmente, extraterrestres). Não dependem de quaisquer pensamentos da mente, de quaisquer esquemas conceituais adotados por mentes, de quaisquer capacidades e limitações epistemológicas das mentes (KIRKHAM, 1992, p. 73). Nessa perspectiva, o único elemento necessário para determinar a verdade de um PV é o próprio conteúdo que ele representa, i.e., como o mundo é (ALSTON, 2001, p. 41).

Observa-se que o realismo alético apenas adiciona uma qualificação sobre a parcela da realidade identificada. O resultado disso é a imposição de uma condição ontológica para a verdade que exige que a natureza da parcela da realidade seja concebida independentemente da mente (LYNCH, 2001, p. 11). Sendo assim, para o realismo alético a verdade se torna uma questão radicalmente não epistêmica ou transcendente, uma vez que é definida a despeito dos limites de nossas capacidades cognitivas (HORWICH, 1999, p. 59).

---

<sup>19</sup> Cf., e.g., HAACK, 2002, p. 130.



Alguns autores derivam uma vinculação necessária entre CRs e perspectivas realistas (e.g., GIAROLO, 2014, pp. 136, 138-139, 142; WALKER, 2018, p. 220). Esse, contudo, não é de todo o caso. CRs não comprometem nenhuma filósofa com o realismo (KÜNNE, 2003, p. 170). A negação de que haja uma realidade independente da mente resulta em teorias *quasi*-realistas (KIRKHAM, 1992, p. 75). Segundo elas, a verdade consiste na correspondência com estados de coisas que existem, e.g., somente dentro dos limites da percepção visual, do esquema conceitual ou teoria, ou das crenças sustentadas por uma comunidade intersubjetiva etc. e, nesse sentido, são dependentes da mente. A recíproca, porém, não é verdadeira, isto é, todo realista alético é obrigado, por definição conceitual, a adotar uma CR (KÜNNE, 2003, p. 172).

Por esse motivo, a objeção epistemológica não valeria imediatamente para todas as versões de CRs. Essa objeção se dirige unicamente às perspectivas realistas, uma vez que elas sim admitem que verdade não é um conceito relacionado com justificação, porque é determinado exclusivamente por fatores externos à mente (KÜNNE, 2003 p. 128).

\*\*\*

Outro problema que as CRs têm de enfrentar diz respeito a sua demografia ontológica. Elas devem esclarecer perguntas do tipo: quais tipos de fatos realmente existem? Há um fato para cada PV verdadeiro, ou diferentes PVs podem tornar-se verdadeiros por um só fato? Dependendo do posicionamento de algumas CRs para com essas questões, há a possibilidade de ser levado a reificar entidades correspondentes a PVs resultantes de operações lógicas, tais como disjunção, conjunção etc. Essa objeção é muitas vezes denominada como objeção dos fatos estranhos (*funny facts*) (DAVID, 2018, p. 253).

Essa prodigalidade ontológica foi um dos resultados da caracterização de Moore sobre a correspondência. Moore adotou uma concepção de correspondência um-para-um, i.e., para cada verdade existe um e apenas um fato que a torna verdadeira (MOORE, 2013, pp. 276-278). Isso o levou a afirmar, e.g., que a crença portando uma sentença disjuntiva “Ou Pedro saiu de casa agora ou ele perde o ônibus” é tornada verdadeira pelo fato de que ou-Pedro-sai-de-casa-agora-ou-ele-perde-o-ônibus (KÜNNE, 2003, p. 116). As CRs de congruência em especial devem dar algum esclarecimento sobre essa questão, fornecendo alguma especificação sobre o isomorfismo que adotam (KIRKHAM, 1992, p. 139).



Com o objetivo de evitar esses problemas de superpopulação ontológica, os defensores do atomismo lógico, também defensores das CRs de congruência, avançam duas cláusulas ad hoc (DAVID, 2018, p. 253): (a) uma interpretação puramente lógica dos conectivos, i.e., substitucional<sup>20</sup>; e (b) a tese de que só fatos simples existem.

Com a cláusula (a), eles defendem que os conectivos lógicos não exercem qualquer função denotativa nas proposições compostas. Para eles, a função desses símbolos lógicos é apenas representar as funções de verdade para as proposições moleculares em que ocorrem (WITTGENSTEIN, 2017, p. 161, *TLP* 4.0312). Isso significa que nas proposições compostas a representação factual não ocorre diretamente como nas proposições atômicas; elas antes representam uma equação dos fatos que suas proposições constituintes representam (RUSSELL, 2010, pp. 39-40). Isso se daria porque, para eles, (b) só existiriam fatos atômicos<sup>21</sup> (RUSSELL, 2010, pp. 26-27; WITTGENSTEIN, 2017, p. 183, *TLP* 4.441).

Há necessidade ainda de se tomar uma posição quanto à segunda questão supramencionada, sobre se para cada fato existe só um PV verdadeiro ou se um fato pode corresponder a vários PVs. Aceitando o isomorfismo, poder-se-ia pensar simplesmente que sentenças similares em linguagens comuns e naturais corresponderiam estruturalmente a fatos diferentes, embora similares (DAVID, 2018, p. 248; HAACK, 2002, pp. 134-135). Isso poderia acarretar, por exemplo, que cada uma das sentenças “Choveu hoje” e “Pode ser que tenha chovido hoje” corresponda a um fato diferente. O mesmo valeria para sentenças ativas e passivas, como, por exemplo, “A atacante fez três gols na partida passada” e “Três gols foram feitos pela atacante na partida passada”.

Para inviabilizar essa consequência problemática, esses autores optam por circunscrever um núcleo semântico comum a sentenças similares a partir da criação de uma linguagem ou notação ideal (DAVID, 2018, p. 248). A função de uma linguagem do tipo seria representar da maneira mais direta a estrutura lógica compartilhada entre nossos PVs e os fatos (RUSSELL, 2010, pp. 24-25; WITTGENSTEIN, 2017, p. 149, *TLP* 3.323, 3.325). Para Russell, pelo menos, isso implica que o isomorfismo não vale para qualquer linguagem natural, mas apenas para uma linguagem perfeita artificialmente construída (SIMÕES, 2017, p. 33).

Tendo isso em mente, parece que ambas as versões das CRs acreditam que a congruência seja produto de convenções linguísticas. Afinal, conforme afirmamos, Austin

<sup>20</sup> Cf. HAACK, 2002, p. 84-86.

<sup>21</sup> Como argumenta Kirkham (1992, p. 139), essa escolha não deixa exatamente claro o porquê de não haver tais tipos de fatos.



critica a congruência apenas como projeção de uma suposta natureza da linguagem na realidade, mas não como produto da criação de convenções para o uso de uma linguagem artificial (AUSTIN, 2001, pp. 30-31). Sendo assim, parece que também nesse ponto a adoção de uma CR de correlação e a de congruência estão de acordo.

\*\*\*

Alguns críticos do projeto correspondentista levantam objeções aparentemente mais urgentes, pois alvejam assunções basilares das CRs, e.g., a ideia de fato. Strawson, em *Truth* – assim como Davidson – concorda com Austin em que o isomorfismo das CRs de congruência é problemático (AUSTIN; STRAWSON; COUSIN, 1950, p. 129). Porém, tanto para ele quanto para Davidson, mais problemática é a concepção de que haja entidades (fatos, estados de coisas etc.) segundo as quais a realidade é dividida. Essa ideia, argumentam eles, só parece plausível quando se preconiza um determinado modelo de linguagem centrado na ideia de representação, não se reconhecendo a multiplicidade de tipos de atos de fala e entidades linguística que há (AUSTIN; STRAWSON; COUSIN, 1950, n. 4, p. 134; DAVIDSON, 1990, p. 304).

Quando se reconhece isso, segundo eles, seria possível perceber que não haveria uma maneira direta e sistemática de individuar fatos por meio, por exemplo, de definições ostensivas. Podemos fazer isso apenas com objetos que são seus elementos constituintes. Apesar disso, para esses dois autores, não seria lícito postular a existência de fatos como entidades composicionais unicamente porque são formados de compostos individuáveis. Assim, não haveria nada que justificasse deduzir da mera existência de objetos que eles se organizam em fatos (AUSTIN; STRAWSON; COUSIN, 1950, p. 135; DAVIDSON, 1990, p. 303)<sup>22</sup>. Com o esvaziamento dessa ideia, para Davidson, a relação de correspondência é tornada simplesmente ininteligível. Isso porque, desse modo, não haveria nada a que um PV poderia corresponder (DAVIDSON, 1990, pp. 304-305). Sendo assim, segue-se que fatos não são nada mais que afirmações verdadeiras (AUSTIN; STRAWSON; COUSIN, 1950, p. 136).

Para Searle (1998, p. 389) e também Kirkham (1992, p. 138), porém, há ainda assim vantagens em admitir fatos como entidades mundanas reais, em vez de apenas sentenças verdadeiras. Fatos, defendem eles, podem entrar em relações causais de forma que afirmações verdadeiras não podem. Quando alguém diz que a causa de a avenida estar

---

<sup>22</sup> Cf. também HAACK, 2002, pp. 134-135.



interditada foi o fato de que houve um acidente, ele quer dizer que a causa disso foi o fato de que houve um acidente e não a sentença verdadeira de que “houve um acidente”. Em sentido contrário, para Strawson (1998, p. 404) e Kühne (2003, p. 144), isso não mostra como fatos podem entrar em relações causais, mas sim como essa ideia pode ser causalmente explicada ou explicativa em implicações materiais. Para eles, o que pode agir causalmente são eventos, os quais podem ser localizados espaço-temporalmente; fatos não o podem, pois são entidades abstratas que não existem realmente no mundo e, portanto, não podem entrar em relações causais. A aceitação desse argumento, porém, ainda depende da aceitação dessa determinada interpretação de fatos e de uma determinada interpretação ontológica sobre a constituição do mundo.

#### 4 OBSERVAÇÕES FINAIS

312 Como pudemos ver, as CRs dialogam com diversas disciplinas filosóficas, e.g., epistemologia, filosofia da linguagem etc., fato que atesta a relevância de teorias do tipo. Possivelmente por esse motivo, afirma-se que elas são o tipo mais venerável de teorias da verdade (e.g., KIRKHAM, 1992, p. 119) ou, ainda, que a plausibilidade de outras teorias depende da incorporação de elementos correspondentistas (KIRKHAM, 1992, p. 83, 110). A despeito disso, como vimos, não há uma aceitação geral de teorias do tipo. Muitos teóricos acreditam que ela é incapaz de formular respostas sólidas para muitas das objeções que apresentamos. Isso se aplica similarmente para as duas versões paradigmáticas tratadas; afinal, as questões com as quais cada uma tem de lidar não surgem apenas da postulação de um isomorfismo entre PV e FV. Diante da impossibilidade de sermos exaustivos nesse debate, com a discussão deste artigo objetivamos apenas apresentar um panorama dos comentários mais frequentes e atuais dirigidos às teorias da verdade como correspondência.



## REFERÊNCIAS

ALSTON, W. P. A Realist Conception of Truth. In: LYNCH, M. (Ed.) *The Nature of Truth: Classical and Contemporary Perspectives*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001. p. 41-66.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2 ed. Trad. Giovanni Reale e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

AUSTIN, J. L. Truth. In: LYNCH, M. (Ed.) *The Nature of Truth: Classical and Contemporary Perspectives*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001. p. 25-40.

AUSTIN, J. L.; STRAWSON, P. F.; COUSIN, D. R. Truth. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, Londres, v. 24, n. 1, 1950, p. 111-172, julho.

BALDWIN, T. Truth in British Idealism and its Analytic Critics. In: GLANZBERG, M. (Ed.) *The Oxford Handbook of Truth*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2018. p. 125-149.

CARNAP, R. Über Protokollsätze. *Erkenntnis*, Dordrecht, v. 3, n. 1, 1932, p. 215-228, dezembro.

CRARY, A. The Happy Truth: J. L. Austin's *How to Do Things with Words*. *Inquiry*, Oslo, v. 45, n. 1, 2002, p. 59-80, março.

DAVID, M. The Correspondence Theory of Truth. In: GLANZBERG, M. (Ed.) *The Oxford Handbook of Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2018. pp. 238-258.

DAVIDSON, D. The Structure and Content of Truth. *The Journal of Philosophy*, Nova York, v. 87, n. 6, 1990, p. 279-328, junho.

GIAROLO, K. A. A Crítica de Frege à teoria da verdade como correspondência. *Philosophos – revista de filosofia*, v. 18, n. 2, 2013, p. 135-166, jul.-dez.

HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. Trad. Cezar Augusto Mortari e Luis Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

HORWICH, P. *Truth*. 2. ed. Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: Basil Blackwell, 1999.

JOHNSTON, C.; SULLIVAN, P. Judgements, Facts and Propositions: Theories of Truth in Russell, Wittgenstein and Ramsey. In: GLANZBERG, M. (Ed.) *The Oxford Handbook of Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2018. p. 150-192.

KIRKHAM, R. *Theories of Truth: a Critical Introduction*. Massachusetts: MIT Press, 1992.



KÜNNEN, W. *Conceptions of Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

LYNCH, M. *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

MOORE, G. E. *Some Main Problems of Philosophy*. London and New York: Routledge, 2013. v. 53.

NEURATH, O. Protocol Statements. In: COHEN, R. (Ed.) *Philosophical Papers 1913-1946*. Dordrecht, Holland; Boston: D. Riedel Pub. Co., 1948. p. 91-99.

NEWMAN, A. *The Correspondence Theory of Truth: An Essay on the Metaphysics of Prediction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PEREIRA, R. M. A concepção da verdade-como-correspondência. Anais do VII Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar (2011). *Anais*. São Carlos: 2012. p. 374-384.

PUTNAM, H. Two Philosophical Perspectives. In: LYNCH, M. (Ed.) *The Nature of Truth: Classical and Contemporary Perspectives*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001. p. 251-258.

RUSSELL, B. On the Nature of Truth and Falsehood. In: RUSSELL, B. *Philosophical Essays*. London: Longman & Co., 1910. p. 170-185.

\_\_\_\_\_. Truth and Falsehood. In: LYNCH, M. (Ed.) *The Nature of Truth: Classical and Contemporary Perspectives*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001. p. 17-24.

\_\_\_\_\_. *The Philosophy of Logical Atomism*. London and New York: Routledge, 2010.

SEARLE, J. Truth: a Reconsideration of Strawson's View. In: HAHN, L. E. (Ed.) *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago: Open Court, 1998. p. 385-401.

SIMÕES, E. A classificação dos projetos e teorias da verdade e o lugar da teoria da correspondência e do pragmatismo. *Revista Perspectivas*, Palmas, v. 2, n. 2, 2017, p. 19-38, novembro.

STRAWSON, P. F. Reply to John Searle. In: HAHN, L. (Ed.) *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago: Open Court, 1998. p. 402-404.

WALKER, R. The Coherence Theory of Truth. In: GLANZBERG, M. (Ed.) *The Oxford Handbook of Truth*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2018. p. 219-237.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. 3 ed. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2017.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30465>

Artigo recebido em: 01/04/2020

Artigo aprovado em: 23/05/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## THE INFLUENCE OF LINGUISTIC PHILOSOPHY ON ANALYTICAL JURISPRUDENCE THROUGH THE PERSPECTIVE OF H. L. A. HART

### A INFLUÊNCIA DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM NA JURISPRUDÊNCIA ANALÍTICA ATRAVÉS DA PERSPECTIVA DE H. L. A. HART

Luana Sion Li<sup>1</sup>

([luana.li@usp.br](mailto:luana.li@usp.br))

#### ABSTRACT

This article discusses the influence of emerging linguistic philosophy theories in the 20<sup>th</sup> century on the development of analytical jurisprudence through an examination of the way those theories influenced the legal philosopher H. L. A. Hart. Although Hart is significantly influenced by linguistic philosophy, his legal theory could not have been developed solely with it. This is evidenced by Hart's disownment of his own essay *Ascription of Responsibility and Rights*, which was his earlier attempt to employ ideas from ordinary language philosophy in the context of law. Hart's theoretical development shows that, above all not, he was not a linguistic, but a legal philosopher; and that analytical jurisprudence, albeit influenced by linguistic philosophy, depends on aspects beyond it.

**Keywords:** Philosophy of Law. Analytical jurisprudence. Jurisprudence. H. L. A. Hart. Linguistic Philosophy.

#### RESUMO

This article discusses the influence of emerging linguistic philosophy theories in the 20<sup>th</sup> century on the development of analytical jurisprudence through an examination of the way those theories influenced the legal philosopher H. L. A. Hart. Although Hart is significantly influenced by linguistic philosophy, his legal theory could not have been developed solely with it. This is evidenced by Hart's disownment of the essay *Ascription of Responsibility and Rights*, his attempt to employ ideas from ordinary language philosophy in the context of law. Hart's theoretical development shows that he was above all not a linguistic, but a legal philosopher; and that analytical jurisprudence, albeit influenced by linguistic philosophy, depends on aspects beyond it.

**Palavras-chave:** Philosophy of Law. Analytical jurisprudence. Jurisprudence. H. L. A. Hart. Linguistic Philosophy.

---

<sup>1</sup> Graduanda em Direito pela Universidade de São Paulo (USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7468777396596057>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8305-3444>.



## 1 INTRODUCTION

In this article, I shall examine how 20<sup>th</sup> century linguistic philosophy affected analytical jurisprudence, analyzing both the extent and limitations of the former on the latter. Specifically, I will deal with certain ways in which linguistic analyses of concepts influenced the concept of legal rules within analytical theories of law, and the restraints which arise when we employ linguistic methods on legal phenomena. For this purpose, I will look into the theoretical development of H. L. A. Hart, a legal philosopher who discussed at length the insights that linguistic philosophy could carry to analytical jurisprudence. Hart represented a great shift in analytical jurisprudence that can also be felt in jurisprudence as a whole. Hence, examining the impact of linguistic ideas in his legal theory will aid my intention of studying their influence in analytical jurisprudence.

With that being the case, I will first contrast classical analytical jurisprudence with Hart's attempt to introduce linguistic philosophy to the domain of analytical jurisprudence. I will then show the limitations of linguistic tools through a discussion of the reasons why Hart disowned his essay *Ascription of Responsibility and Rights* (1949), one of his earlier applications of linguistic philosophy in the context of law. Finally, I will examine the changes in his approach to linguistic theories with a comparison between *Ascription* and his theory of law, *Concept of Law* (1961).

## 2 THE STATE OF ANALYTICAL JURISPRUDENCE IN THE 20<sup>TH</sup> CENTURY

### 2.1 Austinian tradition in analytical jurisprudence

In the beginning of the 20<sup>th</sup> century, England found itself amidst a great divorce between jurisprudence and philosophy attributed to philosophy's loss of interest in jurisprudence and jurisprudence's historic lack of interest in philosophy (POSTEMA, 2011, p. 29). Classical analytical jurisprudence was dominated by the doctrine of John Austin. The jurist supported that jurisprudence should focus only on the core concepts of law, analyzing the basic concepts of legal discourse in its ordinary and professional use. In this way, Austinian theories were able to offer definitions of concepts such as rights, sovereignty and duty in pragmatic contexts, but not as philosophical theories concerned with understanding how these



concepts are systematically related or defined (POSTEMA, 2011, pp. 31-32). There was no interest in studying the social structure from which these concepts derived their existence and meaning.

Common law jurisprudence remained in that pragmatic and conservative state until the first half of the 20<sup>th</sup> century. The intellectual shallowness of jurisprudence pointed to its extreme distancing from philosophy and reconciliation between both fields would only take place with H. L. A. Hart. After Hart, legal theorists started to redefine legal problems and articulate methodologies which enabled the emergence of persuasive legal theories with a degree of philosophical sophistication not seen in a long time in England (POSTEMA, 2011, p. 261).

In the following section, I will further explore how the philosopher borrowed ideas from the 20<sup>th</sup> century linguistic philosophy to break with classical analytical jurisprudence. Through an examination of his essay *Definition and Theory of Jurisprudence* (1953), I will demonstrate one of the ways in which linguistic theories affected analytical jurisprudence.

### **2.1 Hart's influence on analytical jurisprudence: the importance of linguistic philosophy**

In *Definition and Theory of Jurisprudence*, Hart introduces his concern about reshaping jurisprudential debates with emerging linguistic theories, particularly those stemming from the ordinary language philosophy. The philosopher criticizes the tendency of analytical jurisprudence to approach discussions as if they were requests for definitions. Behind questions such as “what is a contract?” or “what is a society?” lies a traditional method of definition known as *per genus et differentiam*. It is the simplest form of definition, for “it gives us a set of words which can always be substituted for the word defined whenever it is used” (HART, 1983, p. 31). For instance, there are no doubts as to what a “chair” means, because there are no doubts as to the general class (i.e. that of furniture) to which a “chair” belongs (HART, 1983, p. 32). The word “chair” has also a clear counterpart in the real world, the object chair. Furthermore, we differentiate the word within this general category from other words that also belong to it through the examination of its specific characteristics. In this way, a chair is different from a locker, because the former's main function is that of sitting, whereas the latter's is that of storing objects. Therefore, our main concern with this type of definition is not to inquire about the general category, but to outline the difference between specific objects within it.



318 In spite of its simplicity, the definition *per genus et differentiam* is not suitable to all cases. When dealing with legal concepts, our confusion arises in the characterization of the general category. We are not asking ourselves which place a certain term occupies in a given category – we are not certain of the category itself. For these cases in which we cannot define the characteristics of an anomalous category, this type of definition is “at the best unilluminating and at the worst profoundly misleading” (HART, 1983, p. 32). Questions such as “what is the State?” cannot be reformulated as “what is the meaning of the word ‘State’?”, for there is no group of words that is capable of translating, or giving a proper dictionary definition, of what “State” means. There is an essential difference between asking for the meaning of “chair” and “State”. Likewise, “right”, “duty” or “obligation” are not intelligible in the same way “chair” (or “‘chair’ is a furniture”) is. Compared to ordinary words, those used in legal contexts are anomalous and “do not have the straightforward connection with counterparts in the world of fact which most ordinary words have and to which we appeal in our definition of ordinary words” (HART, 1983, p. 23). To keep defining such concepts through the specification of kinds of persons, things, qualities, events, and processes, material or psychological is to ignore that these will never be precisely the equivalent of legal words, despite both being connected in some way (HART, 1983, p. 23).

The perplexity faced by analytical jurisprudence arises from the lack of an obvious counterpart in the material world and neglect that the “language involved in the enunciation and application of rules constitutes a special segment of human discourse with special features” (HART, 1983, p. 26). The insistence on shaping entire debates on these kinds of questions led to analytical jurisprudence’s attachment to definitions. This created a vicious cycle in which imprecise and obscure definitions would have to be further explained by even more imprecise and obscure definitions. In spite of jurists’ efforts to define notions closer to legal practice, this rarely translates to something useful or lucid. We should foster theories about legal concepts, but reject those backed by definitions (HART, 1983, p. 25). The latter does not succeed for it aims “to a form of answer that can only distort the distinctive characteristics of legal language” (HART, 1983, p. 26).

Classical analytical philosopher Jeremy Bentham approached the definition *per genus et differentiam* with useful insights. According to him, the traditional definition was not suitable to concepts such as duty and obligation, and much of the ordinary language was “fictitious” in the sense that it could not simply refer to natural objects in an intelligible manner (POSTEMA, 2011, p. 265). To tackle this issue, he devised the method of



paraphrase. A word like “right” had to be placed in a sentence where it has a characteristic function, such as “you have a right.” Then, we would look for a translation of it into factual terms. Rather than giving word for word, we give phrase for phrase. Bentham was correct when calling attention to the importance of context and sentences in which terms normally function, but his method of paraphrase still fell into the trap of “finding” terms for legal concepts and associating them with facts of the ordinary world. Even if we should take the context and the use of such terms into consideration, a paraphrase of these legal words to factual terms “is not possible” (HART, 1983, p. 34).

Much of the philosophy of pre-war years made the same mistake of assuming that only empirical “fact-stating” discourse or statements of definitional or logically necessary truths were meaningful. It is linguistic philosophy who shed light on the previously dismissed uses of language, claiming that the multiple functions of language were not restricted to boundaries of subject-matter (HART, 1983, p. 3). Instead of treating words as “nouns” and investigating what they “stand for”, it was more elucidating to regard them as “adjectives”. We should not ask what “reality” is, but what are the distinctions between things we call “real” and “unreal”; or even in which cases calling something “real” is considered true. Many of our utterances are “performative”, in the sense that words are used to change the normative situation of individuals, taking into account a background of social rules and conventions (HART, 1983, p. 4). This means that to execute some action, we must utter certain words, so that any utterance of words is in fact a “speech act”, a performance of an act such as the act of making a statement, of promising, of conferring powers (MACCORMICK, 2008, p. 26). Therefore, we should no longer try to define words through their association to factual counterparts, but think about when the use of a word is considered true or false in a given sentence and social background.

A similar concern with the study of concepts in their usage is manifested in *Ascription of Responsibility and Rights*, to which I will turn in the next section. However, it would be not correct to place *Definition* and *Ascription* in the same category even if both share similar concerns, since the former was explicitly rejected by Hart in his Preface to *Punishment and Responsibility* (1968). For this reason, I shall devote a separate section to *Ascription*. More than reiterate Hart’s concerns in *Definition*, I will explore the criticisms *Ascription* received in order to lay the foundation of my analysis of the limitations of linguistic philosophy in a theory of law.



### 3 *ASCRPTION OF RESPONSIBILITY AND RIGHTS: HART AND LINGUISTIC PHILOSOPHY*

#### 3.1 *The influence of linguistic philosophy on the Ascription of Responsibility and Rights*

In *Ascription*, Hart points out the inadequacy of traditional philosophical analysis of the concept of human action in our attribution of responsibility in the context of law. Hart observes that “there are in our ordinary language sentences whose primary function is not to describe things, events, or persons or anything else, [...] but to ascribe rights [...] or make accusations of responsibility” (HART, 1949, p. 171). Sentences of the type “He did it” are not primarily descriptive as traditionally held, but “ascriptive”, i.e. that they ascribe responsibility for actions much as the main role of sentences like “This is his” is to ascribe rights in property (HART, 1949, p. 171). Legal concepts have two often ignored, but extremely important characteristics explained through the terms “etcetera” and “unless”.

320 Firstly, judges have to decide by reference to past cases or precedents whether, from the facts that were brought to court, a legal concept like a “contract” was formed; and whether the current case is sufficiently close to the precedent. Because of the reliance on past cases, there are no explicitly formulated general criteria which define a concept like “contract”. Attempts to adequate legal expressions under the theoretical model of descriptive sentences and their translation into terms of necessary and sufficient conditions would be unsuccessful, for the own nature of judicial decisions brings a certain vagueness to legal concepts. We can only give answers to questions like “What is a contract?” with reference to past cases, using the word “etcetera” (HART, 1949, pp. 173-174). In a precedent tradition, for legal concepts to be accepted in the courts (and thus hold legal validity), they must have a characteristic that allows for unforeseen situations which bear enough similarity to the lead cases. This openness – which in turn reflects the vagueness – of such concepts is embodied in the word “etcetera”.

Secondly, we must also pay attention to a particular way in which legal claims can be opposed. Although we can deny the facts on which an accusation is based, we can also challenge it by admitting that, despite all the circumstances on which it could succeed being present, in this case the accusation should nonetheless fail. Here, there are other exceptional circumstances which defeat or reduce the original claim to a weaker one (HART, 1949, p. 174). A plea of self-defense is an accepted exception that reduces or defeats altogether a charge of murder, even if all of the elements that constitute it are present. Given this character



of legal concepts, we cannot define them by specifying the necessary and sufficient conditions for its application, as there are conditions which may satisfy certain cases but not others. Therefore, such concepts can only be explained with exceptions or negative examples which repel or weaken their application. Even though a law student may learn the positive conditions required for the existence of a valid contract, this understanding is still incomplete. These conditions are necessary, but not always sufficient. The student still has to learn what defeats the claim that the contract is a valid one despite all required positive conditions being met (HART, 1949, pp. 174-175). In this sense, instead of “a contract is valid if this set of requirements is fulfilled,” we must say that “a contract is valid *unless* this list of exceptions happens.”

Hart attributes the legal word “defeasible” to this latter characteristic. Defeasibility in the context of law is defined as “a legal interest in property which is subject to termination or ‘defeat’ in a number of different contingencies, but remains intact if no such contingencies mature” (HART, 1949, p. 175). Defeasibility shows that the nature of a judgment in the context of law is not descriptive, but ascriptive. Smith was guilty of hitting someone but, in the light of new facts, it is revealed that it was an accident. The first verdict must be altered so that the act of hitting is qualified as an accidental one. We refuse to say that Smith hit someone, at least without further qualification. If our initial judgment were a description of facts, why would we have any reason to withdraw it? The actual fact, the act of hitting, was not contested by the discovery that it was an accident (D’ALMEIDA, 2016, pp. 10-11). Saying that Smith hit someone is “an ascription of liability justified by the facts” (HART, 1949, p. 190), because the observable physical movements, in the absence of some defense, support the ascription of liability. Yet, when a valid defense emerges, altering the initial judgment, it does not mean that a false declaration about facts is being withdrawn; but that the initial ascription of responsibility is not justified anymore given the new circumstances brought for consideration. It is necessary to judge again, not describe again (HART, 1949, p. 194).

The logic of the language employed by lawyers resembles more that of ascriptive sentences than of descriptive ones (or of theoretical models of descriptive sentences). These logical peculiarities are better observed as they appear in legal practice rather than in the theoretical discussions of legal concepts (HART, 1949, pp. 171-172). A judgment is a “compound or blend of facts and law” (HART, 1949, p. 172), in the sense that it is first observed that certain facts are true; and if that is the case, then certain legal consequences will follow this observation. This is different from a mere description of facts. Even



though we must verify the occurrence of certain facts in reality so that they can support our legal claims, it does not follow that when a judge decides, what he actually does it to describe those facts. Instead, he decides whether or not a legal concept exists based on the facts presented before them. The existence of such concept is not an inductive or deductive inference from factual statements. Hence, a legal decision can be good or bad, but never true or false (HART, 1949, p. 182). In a similar way, when we utter sentences of the type “This is his”, where possessive terms like “his” or “mine” are grammatical predicates and derive their meaning from legal or social institutions despite not being technical words, we are not describing, but performing or effecting an action. These words are related to the facts that support them in the same way as in the judge’s decision (HART, 1949, p. 185).

Thus, in *Ascription*, Hart defends the idea that “the concept of human action is an ascriptive and a defeasible one, and that many philosophical difficulties come from ignoring this and searching for its necessary and sufficient conditions” (HART, 1949, p. 187). This is reflected in the use of sentences such as “I did it,” for they are “primarily utterances with which we confess or admit liability, make accusations, or ascribe responsibility” (HART, 1949, p. 187). Traditional philosophical analyses of the concept of an action make the crucial error of identifying the meaning of non-descriptive, ascriptive utterances with the factual circumstances which back them. The concept of action is a social one, and it is a fundamentally ascriptive, not descriptive one. Hence, it is logically dependent on the socially accepted rules of conduct. As a defeasible concept, it has to be defined in terms of exceptions. Any attempt to explain them through necessary and sufficient conditions is useless (HART, 1949, p. 189).

### 3.2 Criticisms on *Ascription*

When disowning *Ascription*, Hart refers to Peter T. Geach’s *Ascriptivism* (1960) and George Pitcher’s *Hart on Action and Responsibility* (1960) as his reasons for such decision. Both articles make relevant criticisms to different aspects of *Ascription*, notably his concepts of ascription and responsibility. However, I will mainly turn to Peter Geach’s criticism, for it deals directly with an insufficiency in Hart’s own notion of ascription, the aspect of his theory that draws the most from linguistic philosophy. Geach’s main objective is to attack what he calls “theories of non-descriptive performances”, which claim that “predicating some term ‘P’ – which is always taken to mean “predicating ‘P’ assertorically” – is not describing an object as being ‘P’ but some other ‘performance’” (GEACH, 1972, p. 266).



Among the theories that fit in this description is Hart's own ascriptivism.<sup>2</sup> The term "ascriptivism" is coined by Geach to designate certain Oxford philosophers who defend the idea that to call a certain act voluntary is not to describe it as a causal statement, i.e. as caused in a certain way by the agent who did it, but to hold them responsible for that act (GEACH, 1960, p. 221). The common pattern among such theories is "to account for the use of a term 'P' concerning a thing as being a performance of some other nature than describing the thing" (GEACH, 1960, p. 223). For instance, an ascriptivist would claim that whenever someone says "it is bad to get drunk," they are condemning, not describing drunkenness. Similarly, in "what the policeman said is true," they are corroborating, not describing his statement (GEACH, 1960, p. 222). In short, ascriptivists take the use of a term "P" concerning a thing as being a performance different from a description of such thing. This pattern ignores the fact that calling a thing "P" is not the same as predicating "P" of a thing. We may predicate a term "P" of a thing in an if or then clause, or in a clause of disjunctive proposition<sup>3</sup> without ever calling the thing "P". In the case of the policeman, we may say "If the policeman's statement is true, the motorist reached 60 mph." While we are not calling the policeman's statement true (GEACH, 1960, p. 223), we are still predicating "true" of his statement. This type of predication is often ignored by theories of non-descriptive performances, for they often only consider as a use of a term "P" to call something "P" (GEACH, 1960, p. 223).

Geach's attack on non-descriptive performance theories is essentially a clever use of "the Frege point" (or "the Frege-Geach point"). To acknowledge that we may predicate "P" of things without calling them "P" is to acknowledge that predication and assertion<sup>4</sup>, or that a propositional content and an assertoric force (D'ALMEIDA, 2014, p. 6), are two different things. This distinction allows us to account for the fact that "a proposition may occur in discourse now asserted, now unasserted, and yet be recognizably the same proposition" (GEACH, 1972, pp. 254-55). We may have two assertions of proposition: (i) *p* and (ii) if *p*, then *q*. Both (i) and (ii) are put forward for consideration, but only in (i) is *p* put forward as true. Therefore, it is possible to put forward a proposition for consideration without putting it forward as being true (D'ALMEIDA, 2014, p. 1). If it is possible to predicate "P" of a thing in

2 "To say 'He hit her' is not to state what happened, but to ascribe the act to him as a matter of legal or moral responsibility; and such an ascription is a verdict, not a statement, about him" (GEACH, 1972, p. 267)

3 According to J. L. Austin, "the ordinary use of the term 'proposition' in philosophy is to refer to the content of sentences independently of the context of utterance" (D'ALMEIDA, 2014, p. 4)

4 Assertion is considered here as "to put forward a proposition for consideration as being true" (D'ALMEIDA, 2014, p. 1)



an if or then clause without making an assertion, then it is also clear that when we want to predicate “P” of a thing by calling it “P,” we must use the sentence assertively (GEACH, 1960, pp. 223-224). If I say “if gambling is bad, inviting people to gamble is bad,” I am not, with this sentence, condemning neither the act of gambling nor that of inviting people to gamble, though I am still predicating “bad” of both (GEACH, 1960, p. 224). If I want to assert “bad” of gambling, then I would have to do so in an assertive utterance, e.g. “Gambling and inviting people to gamble is bad.” Thus, we cannot explain predicating “P” of a thing in terms of calling a thing “P”, for the former is a more general notion than the latter. We can explain the condemnation of gambling by calling it “bad” through the notion of predicating “bad” of gambling without the actual condemnation of gambling (GEACH, 1960, pp. 223-224).

### 3.3 The influence of *Ascription* criticisms on the Hartian theory

324 Notwithstanding Hart’s acceptance of both criticisms, I will evaluate to which extent *Ascription* and his subsequent theories were affected. I had previously noted that Geach positioned himself against theories of non-descriptive performances, in which the philosopher also included ascriptivism. If we contrast ascriptivism with other theories in the same group, we observe that his ideas about the non-descriptive uses of sentences carry only a superficial resemblance to more sophisticated ordinary language philosophical theories (D’ALMEIDA, 2014, p. 13).<sup>5</sup> As D’Almeida suggests, Hart’s non-descriptive claim is phrased in a way that resembles J. L. Austin’s idiosyncratic formulations, and his approach contained many of the rhetorical mannerisms of the ordinary language philosophy. A great part of this can be owed to *l’esprit du temps* and *l’esprit du lieu*, since these theories were blooming in Oxford back then. Hart’s speech-act-theoretical claims are argumentatively inconsequential, and Geach should have not focused his criticisms on the ascriptivist thesis (D’ALMEIDA, 2014, p. 14).

The aspect from *Ascription* that Hart fully abandons in his subsequent theory is his ascriptive thesis. However, can the same be said about the defeasibility of concepts? Although Pitcher deemed Hart’s notion of responsibility flawed, he nonetheless held that defeasibility “can be retained by maintaining that it is the concept of being deserving of censure or punishment which is really the relevant defeasible one, not that of a human action” (PITCHER,

---

5 Due to this article’s limitations, it will not be possible to expound in this article the ways in which Hart’s ascriptivism was not in touch with other theories of non-descriptive performances. See: D’ALMEIDA, L. Geach and Ascriptivism: Besides the Point. *Journal for the History of Analytical Philosophy*, Vol. 4., n. 6, 2016.



1960, p. 235). This means that defeasibility can survive independently of the ascriptive thesis, which was observed later in *Concept of Law* through the former's adaptation to Hart's notion of law and the latter's altogether disappearance. This was only possible because Hart, albeit influenced by linguistic philosophy, was never himself a linguistic philosopher. Hart opens *Concept of Law* stating that his objective "has been to further the understanding of law, coercion and morality as different but related social phenomena" (HART, 1961, v). Hart evidently shifts his theoretical focus from a linguistic analysis to a more sociological approach, while his object of scrutiny is not human action but law (and more specifically, legal rules) and its relation to other social spheres. He did not intend to create, elaborate or defend a particular general linguistic theory. He wanted to examine descriptively and prescriptively the way in which rules are and should be applied. In short, when Hart writes about language, he was writing it in the context of law (particularly in their application and interpretation), and his ideas were responses to problems stemming from that specific context (BIX, 1991, p. 66). These considerations will be brought to the next section, where I will analyze how they stand in Hart's mature legal theory, *Concept of Law*. Particularly, I will determine how defeasibility was adapted in the legal system envisaged by the author.

325

#### 4 EXTENT OF LINGUISTIC PHILOSOPHY'S INFLUENCE IN THE *CONCEPT OF LAW*

##### 4.1 Limitations of the application of linguistic philosophy on law

Hart admits that, while some of the insights of modern linguistic philosophy were of "permanent value" and that analytical jurisprudence owes its great advancement to them, there are, in his early works, a number of defects in his deployments of these ideas in his early works. The idea of different "uses of language" needed more clarification, as there are many different senses of "use" (HART, 1983, p. 4). Hence, in his early works, Hart had ignored the "important distinction between the relatively constant meaning or sense of a sentence fixed by the conventions of language and the varying 'force' or way in which it is put forward by the writer or speaker of different occasions" (HART, 1983, pp. 4-5). Whether or not these sentences are put forward as inferences, they still retain the same meaning. Putting them forward as inferences only tells us about the force of the utterance in that context, not about



the meaning of the sentence. In the case of the sentence “There is a bull in the field”, although the force of the utterance may vary whether it is a warning or a request for information, its content is still the same (HART, 1983, p. 5).

One of the most important characteristics of legal concepts is that they may still be puzzling even when they are applied in uncontroversial cases, where those employing such terms have fully mastered their daily usage. A great number of controversies in legal philosophy arise not from the confusion over the meaning of certain concepts, but “from the divergence between partly overlapping concepts reflecting a divergence of basic point of view or values or background theory, or which arise from conflict or incompleteness of legal rules” (HART, 1983, p. 6). Linguistic philosophy could only be significantly helpful for jurisprudence in cases where we could not identify the manner in which particular uses of language deviated from a tacitly accepted paradigm, or where we wrongly assimilated extremely different forms of expressions to familiar ones (HART, 1983, p. 5). For those problems stemming from the difference between background values, linguistic philosophy cannot be of much aid, since its methods are “neutral between moral and political principles and silent about different points of view which might endow one feature rather than another of legal phenomena with significance” (HART, 1983, p. 6).

#### 4.2 Open texture and defeasibility

“Open texture” is a vastly explored idea in *Concept of Law*, and Hart implicitly attributes it to Friedrich Waismann (HART, 1994, p. 297). For Waismann,

Material object statements cannot be reduced to a long (or even an infinite) list of sense-datum statements and that our concepts always have the possibility of vagueness because we do not know how they would be applied in unforeseen (unforeseeable) situations. (BIX, 1991, p. 62)

Upon the emergence of new circumstances, we would always be forced to redefine our concepts. Because of their characteristic vagueness, we would be trapped in an endless process of redefinition. Therefore, description of material objects is never complete (BIX, 1991, p. 59). The difference between Waismann’s open texture and Hart’s adaptation lies in the type of unforeseeability, i.e the type of exceptional circumstances, that is taken into consideration. Waismann had in mind new, ground-breaking facts such as cats



growing to enormous proportions, whereas Hart discussed what kind of things could be validly accepted as “vehicles” in parks (BIX, 1991, p. 64). In spite of certain considerations about language, Hart’s approach is not a linguistic one, nor it is based on a theory of language, i.e. about the meaning of particular terms. Instead, he was engaged in the use of language in the problems of law, which come from practical and ethical considerations rather than epistemological ones, and whose artificial restrictions are not applied outside the legal context. Whenever we use language in the context of law to direct and coordinate behavior, the problems of interpretation and meaning will be fundamentally different from those arising in the use of language as a way for people to express their own thoughts and to communicate among themselves (BIX, 1991, p. 67).

Before inquiring into the nature of rules and their relation to language, we must first ask ourselves what makes them a fundamental element of a legal system. Rules, standards and principles are formulated as ways of social control in large groups, and they must be communicated in a general manner. These general standards of conduct must also be communicated in a way which is understandable to a great number of individuals without the need of any further instruction. Thus, law must predominantly refer to classes of persons and to classes of things, and its successful application depends on a wide capacity to recognize particular things as instances of the general standards which law creates (HART, 1994, p. 124). And how can we communicate such standards to individuals? There are two ways which differ in their use of general classifying words. On the one hand, there is precedent, which makes a minimal use of such words; and on the other hand, legislation, which makes a maximal one (HART, 1994, p. 124). Precedent works predominantly with examples set by the conducts adopted by authorities, which in turn become the standard to be followed. However, the use of examples gives rise to doubts about the standard itself, for there are a number of possibilities that may satisfy a given precedent. Legislation seems to solve the problem by providing clear and predictable standards through an explicit use of language. Still, it does not eliminate our doubts, for legislation cannot exhaust all unpredictable situations that may nonetheless emerge from real life. As it can be seen, the distinction between precedent (communication by authoritative example) and legislation (communication by authoritative general language) is not clear-cut. Both suffer from the inherent and natural limitation of language and of the extent which general language can provide guidance. There are paradigmatic cases where we may apply general expressions in a clear and constant way, but we must also account for those where their application is not evident. A motor-car is, without any controversy,



a vehicle. Could we say the same about airplanes, bicycles or roller skates? These latter examples are fact-situations which constantly arise from natural or human invention. While they may share some characteristics with the plain cases, they fundamentally lack some others. Even the use of canons of “interpretation” cannot solve these uncertainties, for they are themselves general rules for the use of language which would in turn require interpretation and suffer from the same problem they attempt to solve (HART, 1994, p. 126).

If both communication by authoritative example and by general language share the same spectrum of uncertainty; and if canons of interpretation are themselves in need of interpretation, then general terms cannot be of much help in dispelling this perplexity. Hart suggests that the solution lies on a choice between open alternatives made by whoever has to resolve the problem. Thus, they are left with a sphere of discretion where what matters is whether the uncertain case resembles the plain case “sufficiently” in “relevant aspects”. Even if the reasoning behind this decision is neither arbitrary nor irrational, it is still in effect a choice (HART, 1994, p. 127). The use of general language when communicating matters of the factual world inherently comes with uncertainty. It is not possible to devise rules so precise that their application to a deviation would be already settled in beforehand. We, as human beings and not gods, suffer from both relative ignorance of fact and relative indeterminacy of aim (HART, 1994, p. 128). Legal rules are characterized by what Hart calls an open texture, possessing a duality of core of certainty and a penumbra of doubt. Precedent or legislation are used to communicate general standards of behavior, and the majority of cases fall under the core of certainty without any problem. However, there will be cases in the penumbra of doubt whose application will be uncertain, as they may share enough traits with the paradigmatic examples for them to be considered relevant, but lack in crucial aspects which cast doubt on their suitability. In these cases, we must make a choice based on certain criteria of relevance.

The idea of open texture bears some similarities to the notion of defeasibility while retaining some fundamental distinctions. What was essentially maintained in *Concept of Law* was the notion that general use of language has natural limitations which render impossible to predict all cases in advance. The distinction lies in the fact that defeasibility essentially deals with claims, and open texture, rules. In the case of legal claims, there are certain exceptions which may weaken or defeat altogether claims that would otherwise be accepted. With legal rules, the existence of exceptions does not imply in their weakening or defeat. This is evident when the nature of legal claims is considered. Differently from legal rules, legal claims are not general standards of conduct, acting rather as utterances based on



facts which may or not may not fit in those standards. Thus, legal claims derive their validity from their accordance to legal rules. If they are defeated or weakened by an exception, they cannot be utilized in that context, or only after going through changes. Conversely, legal rules, due to their open texture, can support exceptions in their penumbra of uncertainty without being defeated by them. When deviations occur, the judge or another competent authority does not discard the legal rule. Instead, they have a sphere of discretion where they must choose whether or not it is sufficiently similar to the plain cases.

## 5 CONCLUSION

The influence of 20<sup>th</sup> century linguistic philosophy can be felt throughout Hart's theoretical development. However, his theory of law encompasses other aspects which lie outside of the scope of linguistic theories. I explored how linguistic ideas such as defeasibility and open texture influenced a relevant aspect of our understanding of legal rules while maintaining that legal rules are not linguistic phenomena. As I had shown, legal rules have a penumbra of doubt which allows an area of discretion. In order to make a decision, a judge may draw his criteria of relevance from other social spheres, and a group of judges with different values may disagree about the best decision to make in perplexing cases. Being neutral towards values, linguistic theories cannot account for these types of legal facts.



## REFERENCES

- BIX, Brian. H. L. A. Hart and the “Open Texture” of Language. *Law and Philosophy*, Vol. 10, n. 1, 1991. p. 51-72.
- D’ALMEIDA, Luís Duarte. Geach and Ascriptivism: Beside the Point. *Journal for the History of Analytical Philosophy*, Vol. 4., n. 6, 2016. p. 1-16.
- GEACH, Peter Thomas. Ascriptivism. *The Philosophical Review*, Durham, Vol. 69, n. 2, 1960. p. 221-225.
- GEACH, Peter Thomas. Assertion. In: *Logic Matters*. Oxford: Blackwell, 1972, p. 254-269.
- HART, H. L. A. *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- HART, H. L. A. The Ascription of Responsibility and Rights. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 48, 1948-1949, p. 171-194.
- HART, H. L. A. *The Concept of Law*. 2a ed. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- HART, H. L. A. *Punishment and Responsibility*. 2a ed. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- MACCORMICK, Neil. *H. L. A. Hart*. 2a ed. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- PITCHER, George. Hart on Action and Responsibility. *Philosophical Review*, V. 69, n. 2, 1960. p. 226-235.
- POSTEMA, Gerald J. *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Volume 11: Legal Philosophy in the Twentieth Century: The Common Law World. Dordrecht: Springer Netherlands, 2011.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.29871>

Artigo recebido em: 09/03/2020

Artigo aprovado em: 23/05/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## ĀTMAN E BRAHMAN: FUNDAMENTOS DA REALIDADE

## ĀTMAN AND BRAHMAN: FUNDAMENTS OF REALITY

Danillo Camelo César<sup>1</sup>

[danillocesar599@gmail.com](mailto:danillocesar599@gmail.com)

### RESUMO

Este trabalho tem como objetivo explicitar como a articulação e a identificação entre duas realidades conceituais – *brahman* e *ātman* – constituem a base do idealismo filosófico da tradição *bramânica*, na medida em que estabelecem um fundamento único a toda e qualquer multiplicidade fenomênica que se apresenta ao testemunho sensório. O epicentro material da investigação está justamente nos *Tratados upanişádicos*, nos quais o desenvolvimento da teoria do *ātman* recebe uma injeção filosófica que redundando no estabelecimento de uma comunicação privilegiada entre a parte essencial (*ātman*) do ser humano e seu fundamento absoluto (*brahman*). Em suma, pretende-se investigar em que medida os pensadores *upanişádicos* lidaram com as heranças espirituais de seus antecessores.

**Palavras-chave:** *Ātman*. *Brahman*. Ontologia. Realidade. Consciência.

### ABSTRACT

This work aims to explain how the articulation and identification between two conceptual realities – *brahman* and *ātman* – constitute the basis of the philosophical idealism of the Brahmanic tradition, insofar as it establishes a unique foundation to any and all phenomenal multiplicity that presents itself to the sensory testimony. The material epicenter of the investigation is precisely in the *Upaniṣadic Treaties*, where the development of the *ātman* theory receives a philosophical injection which results in the establishment of a privileged communication between the essential part (*ātman*) of the human being and its absolute foundation (*brahman*). In short, we intend to investigate the extent to which *Upaniṣadic* thinkers have dealt with the spiritual heritage of their predecessors.

**Keywords:** *Ātman*. *Brahman*. Ontology. Reality. Consciousness.

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS: TRADIÇÃO UPANIŞÁDICA

A investigação a que o artigo dedica-se está atrelada a um modelo fenomenológico de inquerito, isto é, a realidade é tomada por um fenômeno e, dessa feita, um processo descritivo de sua estrutura é executado, de modo que essa compreensão servirá como uma

<sup>1</sup> Mestrando em Metafísica pela Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3622814517994502>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1427-5692>.



332 espécie de vitrine em que se poderá observar a maneira pela qual o indiano utiliza as ferramentas e os princípios racionais para a exploração de seu objeto de estudo. Não obstante, se tomarmos essa investigação por um quadro, far-se-á necessária a exposição do “material de pintura” que propiciou a execução de tal obra; nesse sentido, a análise do pensamento filosófico indiano requer, antes de qualquer movimento descritivo, a reconstrução do solo donde esse pensamento emergiu, visto que na Índia entende-se que o “pensamento crítico racional toma lugar, não no vácuo, mas numa tradição” (MOHANTY, 1993, p. 11), tradição essa que, ao menos didaticamente, pode ser denominada como *Tradição Bramânica*. Pode-se dizer, nesse sentido, que o pensamento indiano inclui “métodos como argumento, análise, experiência, intuição” (OINAM, 2018, p. 2) que “tomam autoconscientemente o núcleo da tradição, e percebem-se como continuadores da discussão dos temas, questões, problemas formulados” (MOHANTY, 1993, p. 11). Note-se, nesse sentido, que a adesão a determinada tradição se caracteriza pelo ingresso autoconsciente, não por um consentimento ingênuo, irrefletido; antes, constrói-se uma visão de participação na tradição altamente reflexiva, ou seja, busca-se saber, justificando-se as regras “estabelecidas do jogo”. Isso não quer dizer que a investigação se delimite ao que já foi dito, pensado, interpretado e legado; antes, a tradição planeia um solo relativamente seguro para todo e qualquer pensamento crítico que possa advir de tal diligência.

Do ponto de vista material, o pensamento filosófico da tradição bramânica inicia-se com a literatura védica, produção essa que se estende por muitos séculos, precedida por um longo decurso puramente oral, e que consiste de numerosas obras as quais lidam com uma variedade de assuntos “sustentados por um carimbo religioso” (GONDA, 1975, p. 7). O nome *Veda*, que primariamente significa “Conhecimento”, designa o “Saber Sagrado” que é, tradicionalmente, considerado como eterno. Os Vedas, então, compreendem as chamadas “Coleções” (*Sahmitā*) – sobretudo em versos –, as explanações em prosa (*Brāhmaṇa*) – nas quais, em adição, estão os escritos considerados mais esotéricos, as tais *Āraṇyakas* e *Upaniṣads* – e finalmente um número considerável de livros rituais (*sutras*) e obras auxiliares. A cronologia dos *Vedas*, em geral, ofereceu e ainda oferece material para muitas discussões, de modo que se torna necessária uma distinção entre cronologia absoluta e cronologia relativa, na qual a datação de tais textos é realizada através da relação a outros eventos históricos. Dessa forma, os *Sahmitās*, *Brāhmaṇas* e as primeiras *Upaniṣads* devem ter



existido, em sua forma atual, antes da ascensão do Budismo, “na segunda metade do sexto século a.C. e antes da propagação da cultura ariana e do estabelecimento das ‘escolas’ védicas, ao sul da Índia” (GONDA, 1975, p. 20).

Então, o que são as *Upaniṣads*, essas que constituem nosso objeto de estudo? As *Upaniṣads* compreendem um gênero de texto filosófico e religioso que floresceu na Índia aproximadamente no século sexto a.C. Esses textos foram compostos em Sânscrito, uma língua indo-europeia que é “ancestral distante das línguas indianas modernas tais como Hindi, Bengali, Panjabi, Marathi e Gujarati” (COHEN, 2018, p. 12). Algumas das mais antigas *Upaniṣads* estão em prosa, enquanto que muitas das mais tardias estão em verso. Há, então, centenas de textos de natureza *upaniṣádica*, todos – de uma maneira ou de outra – lidando com um mesmo tema central, isto é, “a mística identidade entre a força cósmica *brahman* e o si mesmo imortal de um ser humano, *ātman*” (COHEN, 2018, p. 12). Enquanto gênero, as *Upaniṣads* podem ser definidas como textos que exploram as relações entre *brahman* e *ātman* pelo propósito de liberação espiritual. Os filósofos das *Upaniṣads*, então, partem do solo da literatura védica, a fim de significar os princípios ou bases de seu pensamento. Nesse sentido, faz-se necessária uma pequena distinção entre tradição e ortodoxia, o que, em grande medida, auxilia o entendimento das relações que o filósofo indiano possui com seu patrimônio intelectual. Segundo Jitendra Mohanty (1993, p. 11), a “Ortodoxia consiste na fossilização da tradição numa estrutura sem vida, imutável”, e a tradição, por sua vez, caracteriza-se por “um vivo processo de criação de preservação de significações”. Então, a Ortodoxia, essa sim, é refratária ao pensamento crítico racional, porque, em grande medida, sua preocupação refere-se à preservação de uma organização que não fornece os meios necessários para a constituição de sentido daqueles que vivem sob seu amparo. Uma tradição viva, enquanto organismo, busca seu desenvolvimento, seu crescimento, e isso, ao menos no contexto indiano, é fornecido pela produção filosófica, conquanto esta proporciona os elementos de locomoção desse organismo.

Os textos védicos, donde a especulação *upaniṣádica* emerge, são considerados textos sagrados, isto é, *śrutis* (aquilo que foi ouvido), e são tidos como infalíveis (visto que não possuem autoria humana) – estatuto que as próprias *Upaniṣads* também receberão em seguida. Dessa forma, a relação entre tradição e pensamento crítico pauta-se, em grande medida, em que os textos *śrutis* são favoráveis a novas interpretações, de maneira que a tarefa do filósofo indiano consiste em analisá-los à luz de seus próprios problemas, pois compreende-se que a exegese é um “processo histórico pelo qual a eficácia de um



334 texto eminente cresce” (MOHANTY, 1993, p. 275). As formulações escriturais são abertas à interpretação e, portanto, possuem “uma plasticidade que permite novas compreensões, as palavras têm um depósito de significados, um poder de evocar e desafiar o pensamento” (MOHANTY, 1993, p. 275). O indiano, valendo-se de um processo de especulação filosófica, relaciona-se com a tradição enquanto parceira dialogal, não de uma maneira de assentimento cego e insensato, mas autoconsciente de sua adesão, elaborando elementos de normas críticas a essa anuência e, por conseguinte, transcendendo a tradição. Mas o que significa essa transcendência? Trata-se de uma transcendência à ingenuidade de assentimento à tradição; compreende-se como um sujeito pode transcender a tradição através de uma universalidade concreta, nem vazia tampouco formal, mas consciente de seus próprios condicionamentos; isto é, garante-se, ou ao menos tenta-se garantir, a legitimidade do pensamento filosófico no que se refere a não ser somente um imanente criticismo da cultura. A filosofia indiana, a exemplo de sua lógica, obedece às regras do jogo da tradição, mas nunca de forma irrefletida e inocente. Então, entende-se que a própria tradição garante os materiais para essa universalidade concreta, num papel ambíguo de fornecer os elementos críticos de sua própria estrutura. Nesse horizonte, “o núcleo da filosofia indiana reside na assimilação e integração de diferentes pontos de vista, e mesmo aceitando as diferenças onde assimilações não são possíveis” (OINAM, 2018, p. 12).

É dessa maneira que analisaremos a questão da identificação entre *brahman* e *ātman*, entendendo a estrutura da realidade como meio para essa identificação. Os textos sagrados, nesse sentido, enunciam a formulação: tudo é *brahman*; todavia, o testemunho sensório parece divergir dessa formulação quando diz: a realidade é múltipla. O pensador indiano, dessa maneira, possui a tradição como seu maior parceiro dialogal, conquanto ela oferece o “mais importante desafio para ele, o desafio de entender, interpretar e comunicar-se com ela” (MOHANTY, 1993, p. 12), e ao mesmo tempo de acomodá-la às suas próprias percepções da realidade. Numa tradição viva, há o confronto de compreendê-la ao mesmo tempo que a oportunidade de se conhecer através dos elementos da própria tradição, de tal modo que o filósofo indiano realiza uma investigação de sua própria psicologia através da apreciação da tradição que está interpretando: essa é, possivelmente, a situação dialogal mais filosófica que se pode obter numa relação com a tradição. Pode-se dizer, ao menos no âmbito dos *Upanishads*, que as teorias filosóficas são tentativas de compreender intuições que a tradição forneceu através de formulações autoritativas e que, por conseguinte, condicionam o modo de vida que o pensador concebe como continuação dessa tradição.



## 2. BRAHMAN E ĀTMAN: FUNDAMENTOS DA REALIDADE

A partir da herança conceitual que a tradição védica forneceu, os textos *upanişádicos* tiveram de lidar com sua formulação derradeira, isto é, *tudo é brahman*. Nesse sentido, os pensadores deveriam reconhecer a validade dessa elaboração ao mesmo tempo que precisavam acomodá-la à percepção sensória, que, ao menos em princípio, parece divergir dessa caracterização unitiva da realidade – isso porque a multiplicidade de seres e sensações inunda o universo intelectual do indivíduo, algo que a reflexão, em seus diversos estados de consciência, não consegue negar. É justamente este o problema que os redatores das *Upanişads* estão enfrentando, a situação dialogal com a tradição que está sendo experimentada: ora, como pode ser que tudo é *brahman*, se vejo muitas e tantas coisas? É dentro do escopo desse descompasso entre os dois arranjos – a *verdade* da tradição e a *verdade* dos sentidos – que o filósofo indiano deve atuar, caso queira recusar-se a um assentimento ingênuo aos arcaísmos supracitados. Esse questionamento abre espaço para o aprofundamento de uma outra noção – *ātman* – e então sua articulação a *brahman*, na tentativa de reverter a suposta contradição que se instala na tessitura simbólica bramânica.

O significado dos termos *brahman* e *ātman* é fruto das mais espetaculares investigações, sobretudo tentando analisar suas jornadas, partindo como vocábulos genéricos e chegando ao patamar de termos técnicos, o que leva à necessidade de uma explicação bastante pontual de suas acepções, dependendo de seu contexto e modo de apresentação. Não se poderia, portanto, discutir ou começar a discutir qualquer coisa do âmbito do pensamento bramânico sem o estabelecimento de uma certidão de nascimento desses dois conceitos, que por sua vez são basilares no domínio de uma investigação dessa natureza. *Ātman* e *brahman* são nada menos que os fios condutores de toda e qualquer tentativa de especulação acerca da realidade: a investigação funda-se e culmina nesses dois elementos. Dessa forma, segundo Patrick Olivelle, um dos que se aventuraram na tradução das chamadas *Principais Upanişads*<sup>2</sup>:

Dois significantes itens dentro deste universo hierarquicamente conectado e organizado são denominados *Brahman* e *Ātman*, dois conceitos que têm sido fundamentais no desenvolvimento das posteriores

<sup>2</sup> As principais *Upanişads* foram compostas, acredita-se, entre 600 e 300 a.C.



filosofias e teologias indianas, dois conceitos que têm sido sujeitados ao intenso escrutínio de estudiosos modernos. Esses [conceitos] permitem às *Upaniṣads* criar “uma visão integrada ao identificar um único e compreensivo princípio fundamental que molda o mundo”. (BRERETON 1990, p. 118 apud OLIVELLE, 2008, Introdução, LV)

Patrick Olivelle, então, esboça algumas definições que podem ser colhidas ao decorrer das proposições *upaniṣádicas*, elaborações que ilustram a polivalência e alta abrangência do vocábulo. *Ātman* é um termo responsável por incompreensões e erros de tradução os mais diversos, pois dispõe de uma variedade de significados, como o de um si mesmo espiritual ou o mais íntimo núcleo de um ser humano, além de funcionar como mero pronome reflexivo (OLIVELLE, 2008, Introdução, XLIX). O domínio desse conceito reside, portanto, na capacidade de analisar sua plasticidade, na medida em que se trata de uma concepção que rejeita a rigidez de um sentido privativo, ao mesmo tempo que não cede a generalismos inconsequentes. Olivelle vai adiante, argumentando que a própria noção de *ātman*, exclusivamente referida por seu caráter “espiritual”, não dá conta de sua abrangência semântica, porque remete a uma noção de camadas, em que diferentes graus de iluminação ou esclarecimento encetam acepções antes ocultas; ou seja, a superfície compartilha de algo do núcleo, embora eles não se confundam:

336

*Ātman*, como havia assinalado, possui diversos significados e usos no vocabulário *upaniṣádico*; um deles refere-se ao “Si mesmo”, à derradeira essência do ser humano, muito embora não haja concordância sobre o que constitui essa essência. Será, entretanto, anacrônico interpretar este uso do termo como referência somente ao núcleo “espiritual” do ser humano; a imagem do corpo humano físico está presente mesmo quando as *Upaniṣads* tentam isolar esse núcleo. (OLIVELLE, 2008, Introdução, LV-LVI)

Confirma Olivelle o testemunho de Ananda Coomaraswamy (1959, p. 13, nota 48), ao entender que, “sendo o derradeiro em todas as coisas, *ātman* adquire o sentido secundário de ‘si mesmo’, independentemente de nosso nível de referência, o qual pode ser somático, psíquico ou espiritual”. O que está em pauta, então, são as nuances que o conceito consegue abarcar, de tal modo que uma interpretação exclusivamente espiritual do vocábulo acaba, por conseguinte, perdendo as dimensões mais sutis de atuação naquilo que se tem de corporal. Há uma defesa de uma realidade que vai se apresentando aos poucos, fornecendo aperitivos de sua existência e, conseqüentemente, selecionado os espíritos mais sutis para persegui-la; um convite entregue a todos os indivíduos, mas respondido somente por aqueles que compreendem a necessidade de uma espécie de paciência



conceitual, tendo em vista que sua assimilação é lenta e progressiva, aos moldes de uma iniciação em que o neófito experimenta as formulações enigmáticas de seu mestre sem compreendê-las imediatamente.

A mesma multivalência pode ser associada ao termo *brahman*, vocábulo dotado de um nível de penetração tanto na esfera ontológica quanto epistemológica, no sentido de que atua como fundamento da realidade ao mesmo tempo que fornece os meios para sua inteligibilidade. Já nas antigas elaborações védicas, *brahman* possuía um papel primordial na constituição da estrutura da realidade, causa e fundamento último de todos os fenômenos. Então, seu protagonismo foi sendo apurado, adquirindo contornos filosóficos mais elaborados, atuando em diversos sentidos. Desse modo, pode ser caracterizado como:

[1] “a formulação da verdade”, o Veda, ou a derradeira e básica essência do cosmos. A *TU* [*Taitiryā Upaniṣad*] fornece uma básica definição deste termo em seu posterior significado: [2] aquilo do qual estes seres são nascidos; no qual, uma vez nascidos, eles vivem; e para o qual eles retornam após a morte – procura perceber isso! Isso é *brahman*! *Brahman*, então, fica no cume do esquema hierárquico, ou no alicerce como fundação derradeira de todas as coisas, embora seja importante lembrar que o conceito sempre retém seu caráter verbal como a [3] expressão acústica da verdade ou realidade.

337

A investigação está então, segundo as *Upaniṣads*, no estabelecimento filosófico da equação entre *ātman*, enquanto “eu essencial”, núcleo mais profundo do indivíduo, e *brahman*, no que se refere a seu sentido de “derradeiro real”, ou o real em última instância. Richard de Smet assim exprime essa fórmula: “um *ātman* espiritual universal do qual o espírito no homem seria como uma miniatura” (DE SMET, 2018, p. 113). Em outras palavras, busca-se compreender como o diálogo acontece nessa operação, na medida em que *ātman* possui uma posição privilegiada em relação a *brahman*. O corolário é o ingresso/retorno em *brahman* através de *ātman*, que por sua vez também possui seus requisitos de acesso.

Uma série de consequências doutrinárias pode ser aduzida através dessas determinações de *brahman*. As soluções filosóficas desse problema equacional estavam ligadas, em grande medida, à escolha de enfatizar este ou aquele significado em detrimento de um outro. De forma sucinta, podemos apresentar algumas considerações acerca dessas definições. Dos significados [1] e [3], pode-se extrair um sentido em que *brahman* está associado a geração, doação, elaboração de autenticidade, sendo ele “formulação da verdade”; isso quer dizer que algo é autêntico na medida em que é produto de *brahman*, ou, inversamente, aquilo que é genuíno em algo é *brahman*. Isso implica dizer que a

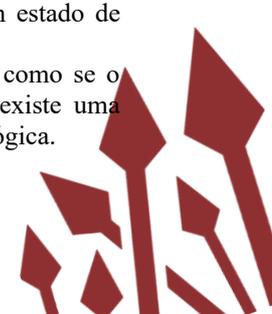


verdade de uma entidade X é seu caráter de ser efeito de *brahman*; logo, sua realidade está em sua “filiação” a *brahman*, isto é, essa entidade não possui consistência ontológica independente de seu fundamento e, ademais, seu modo de compreensão está em não considerar-se princípio dela mesma, no sentido de que seu sentido não é autônomo, mas antes dependente da consistência de *brahman*, seja para sua atuação enquanto existente, seja para sua inteligibilidade. É como se, então, *brahman* fosse a mão que sustenta a realidade de tal ou qual fenômeno e, ao mesmo tempo, constituísse os princípios de funcionamento da cognição desses mesmos fenômenos. Ontologia e epistemologia, portanto, são indiscerníveis, dado que existência e conhecimento são inseparáveis.

Essa interpretação em grande medida fundamentará a gramática filosófica do *Advaita Vedanta* (*darśana*, ou “sistema” de filosofia, baseado numa determinada leitura das *Upaniṣads*), quando da associação conceitual entre “palavra-pensamento-consciência”, o que resultará numa análise bastante profunda do significado de *Cit* (consciência) associado a *Sat* (ser ou realidade) e *Ānanda*<sup>3</sup> (beatitude ou infinito): *Brahman* é *Cit*, *Sat* e *Ānanda*. Dessa forma, *brahman* pode ser apreendido como a autêntica realidade, que é infinita e essencialmente consciência. *Brahman* é então compreendido tanto no âmbito metafísico-cosmológico quanto em seu alcance epistemológico<sup>4</sup>, ou seja, não somente ele é a realidade como também sustenta sua inteligibilidade e é o que possibilita sua compreensão. Essa afinidade revela uma epistemologia cosmológica – dando-nos o privilégio de utilizar um

<sup>3</sup> O sentido primário de *Ānanda* é júbilo, felicidade, deleite. Esse significado primário pode ser contestado ou qualificado através de uma noção de pureza: pura felicidade, puro júbilo, beatitude. A contestação tem seu fundamento na distinção entre *sukha* (prazer, felicidade) e *ānanda*. Nesse sentido, “prazer, que é sempre contrastado a dor, é marcado por um conteúdo sensual; é produzido por causas e nunca é permanente ou eterno. Surge e perece, sendo, portanto, também relativo ao contexto. Claramente, o prazer é um objeto da consciência, assim como o sofrimento. Portanto, nem prazer nem dor poderiam pertencer à natureza da consciência. [...] então, uma contínua e ininterrupta consciência de prazer não somente é simplesmente inconcebível, mas talvez logicamente impossível” (GUPTA, 2003, p. 126). A felicidade, por sua vez, tampouco é intrínseca à consciência e pode ser “definida como um estado, não de prazer ininterrupto, nem de uma ausência total de dor, mas um estado de satisfação duradoura com as coisas como elas são, sem qualquer desejo de mudá-las radicalmente. Um estado de infelicidade é aquele no qual essa harmonia é quebrada, perturbada, e, então, necessita ser reajustado” (GUPTA, 2003, p. 127). Esse estado ainda está ancorado num certo sistema de coisas no qual os parâmetros de felicidade de um Taoísta e de um Confucionista, por exemplo, divergem; portanto, não há um critério absoluto. A felicidade se aplica somente a pessoas concretas em suas relações com as outras e o mundo. *Ānanda* está relacionado a um estado de bem-estar que é independente de qualquer conhecimento objetivo; não é prazer acerca de alguma coisa em particular. Na medida em que a consciência jaz em si mesma, configura uma experiência de bem-estar que mostra que essa experiência é intrínseca à consciência. Essa beatitude está, portanto, fora do binômio prazer-sofrimento; ademais, transcende a felicidade oriunda da coordenação harmônica de crenças, desejos e ações. Toda essa interpretação está conjugada à constelação semântica do termo, em que temos *Ananta*, que significa infinito, sem fim, sem limites, eterno. Dessa forma, *Ānanda* adquire um sentido de puro júbilo, pura felicidade, beatitude, e sua infinitude está em que não depende de um estado de coisas nem de um esquema de crenças – é irrestritiva, eterna, infinita.

<sup>4</sup> Não entraremos na discussão e distinção proposta por alguns pensadores entre verdade e valor, como se o primeiro não dissesse respeito ao segundo. Parece-nos, que no âmbito da filosofia *upaniṣádica*, existe uma associação muito clara, onde verdade é considerada um valor, e um valor da ordem moral e epistemológica.



termo extravagante —, pois indica que a realidade é consciência e, como toda consciência, elabora uma espécie de “linguagem funcional”, isto é, possui um sentido. O aspecto prático da filosofia indiana refere-se, primeiro, a se possuímos ou não a capacidade de decodificar esse “dialeto” e, se é possível, aos corolários de tal empreendimento. Então, *mokṣa* (liberação) é uma consequência da “leitura” correta de *brahman*, sendo que a chave hermenêutica para tal reside na investigação da estrutura da realidade enquanto redutível à consciência, abrindo portas para a identificação sujeito-objeto e, por conseguinte, para o idealismo filosófico, visto que em alguma medida o fundamento da realidade pode ser redutível, ao menos em parte, à consciência (universal e não individual, evidentemente).

Por outro lado, existe igualmente uma noção de causalidade temporária [2]. Pensemos que *B* advém de *A*; dessa forma, quando *B* perece, ele retorna a *A*. Utilizando um exemplo imagético, dentro dessa formulação que apresentamos, um jarro de barro é essencialmente barro e acidentalmente jarro; nesse sentido, se por algum motivo sua existência como jarro é abolida, então ele retorna a ser apenas o que essencialmente é, ou seja, barro. Então *B* sempre possui uma existência dependente de *A*. O efeito nunca torna-se independente da causa; tanto é que eventualmente retorna: o jarro nunca deixa de ser de barro, porém em determinado momento adquire características acrescidas a sua essência. Porém, esses atributos jamais poderiam existir não fosse um substrato. Esse é um exemplo que ilustra um dos critérios da hierarquia ontológica: a causa está presente no efeito, porém o efeito não está presente na causa; isso indica que a causa de tudo mais está presente em seus efeitos, mas o contrário não é verdade, de modo que os efeitos apontam, sinalizam a causa, sem as exprimirem em sua totalidade senão em certo aspecto (como uma janela que dá a ver o que está em casa a observadores externos, mas não esgota as múltiplas possibilidades do domicílio).

Dessa forma, a identificação *brahman-ātman* é uma resposta à demanda filosófica por conciliação entre a concepção de uma realidade única e a constatação empírica da multiplicidade fenomênica. O horizonte temático, portanto, reside na busca filosófica por esse princípio unificante, pelo fundamento que explique o incondicionado unitário e suas manifestações diversas. Tal unificação fornece, por consequência, através da abordagem utilizada, os elementos para se pensar uma filosofia da consciência; esta, por sua vez, edificaria a estrutura argumentativa que explicaria que, embora *brahman* seja a única realidade, seu acesso se dá através de níveis de apreensão hierarquicamente estabelecidos. Destarte, *brahman-ātman* aliam-se ao inquirido da consciência, ou melhor, de sua estrutura, já que essa aliança auxilia a pensar o arranjo da própria realidade. Se a



realidade é una, ou seja, se *brahman* é um sem segundo, como explicar a multiplicidade ou fragmentação fenomênica dessa realidade? A resposta a esse enigma recairá sobre os estados de consciência, com seus respectivos objetos e modos de acesso à realidade. De modo formal, a consciência possui estágios de apreensão; por sua vez, a intensidade ontológica dessas percepções varia mediante os níveis de pureza cognitiva, isto é, graus de iluminação distintos fornecem diferentes ângulos de realidade. Dessa feita, os estados de consciência representam uma ascensão do estágio mais grosseiro de assimilação da realidade até o mais avançado, que por seu turno constitui-se de um desposamento, uma conjugação, uma união entre a consciência e a realidade, de maneira que ambos se tornam um. Portanto, na medida em que a realidade é redutível à estrutura de uma consciência, imprime-se uma herança idealista de que as escolas e os sistemas posteriores terão de dar conta, seja ao assentir-lhe – conquanto herdarem-se também os problemas – ou ao rejeitá-la, contestando uma concepção com autoridade. Não há escapatória; tal concepção acerca do arranjo da realidade constitui então pedágio obrigatório (tanto para os pensadores ortodoxos quanto para os não ortodoxos) a todos aqueles que tomam a rota da filosofia, independentemente do veículo.

340 A identificação *ātman-brahman* representa o princípio unificador, então, do conflito que se instaura entre a assunção dogmática (uno) e o testemunho sensível (múltiplo), de forma que a metodologia filosófica empregada pelos pensadores indianos consiste em dotar a consciência de estados cognitivos, que variam em pureza e orientam-se entre as camadas de assimilação da realidade. Assim, conciliam-se duas formulações aparentemente antagônicas, estabelecendo-se a grande síntese sujeito-objeto, em que, justamente, os estados mentais se calam, perante a imperturbabilidade da pura consciência.

Uma noção de cognição pura dentro do contexto *upanišádico* refere-se à assimilação da realidade como ela é, ou seja, transcende-se o múltiplo em direção ao uno; por outro lado, quando se considera que essa mesma cognição está “embaçada” ou opaca, o resultado é a fragmentação da unicidade essencial de *brahman*. Em outros termos, seria como uma luz que recebe um efeito caleidoscópico ao passar por uma estrutura prismática; essa luminescência, segundo a perspectiva de observadores que se colocam após o prisma, ostenta um espectro de cores abundante. Então, nessa situação, o que uma investigação filosófica sugere? Colocar-se por detrás do prisma, observar a luz antes do fenômeno de dispersão. Isso implica, portanto, dizer que o mundo é fenomenicamente real, porém não em última instância, porque, segundo as *Upaniṣads*, “o mundo é real e é a manifestação de *brahman*, no sentido de que *brahman* é tanto a causa material quanto a eficiente do mundo” (WOOD, 1990, p.



72). A filosofia *upaniśádica* então exprime esses graus de assimilação da realidade (hierarquicamente considerados) e propõe um tipo de acesso que ultrapasse a aparente multiplicidade fenomênica em direção a uma realidade essencial.

O acesso ou ingresso a uma realidade essencial, nesse sentido, denuncia o quanto o pensamento indiano demonstra “uma profunda e contínua preocupação com respeito à natureza e função da consciência (*cit*) [e sua relação com a realidade]. A ideia de consciência ou *cit* desempenhou um papel importante nas *Upaniśads*, se não nos próprios *Vedas*” (GUPTA, 2003, p. 2). Segundo Bina Gupta, desde o tempo das *Upaniśads* a consciência foi o conceito fundamental, visto que, “na filosofia indiana, *cit* é idêntico ao si mesmo ou *ātman*, ou então *ātman* é redutível a um fluxo de consciência” (GUPTA, 2003, p. 5). Dessa forma, fica nítida a grande importância da investigação acerca dos estados de consciência se o objetivo a ser buscado é a realidade – não apenas fenomenicamente real, mas ultimamente real. Nesse sentido é que “as mais influentes e autoritativas *Upaniśads* constroem suas metafísicas na reivindicação de que, derradeiramente, a realidade é ou tem alguma dimensão imutável de consciência” (RAM-PRASAD, 2007, p. 51). *Brahman* e *ātman*, desse modo, são os princípios orquestrantes da investigação da realidade, que está ancorada numa teoria da consciência ou supraconsciência que se esparrama por todo o conteúdo fenomenal da vida e, por conseguinte, explicaria como a tradição poderia defender a unicidade essencial perante os múltiplos estados mentais que o indivíduo experimenta. Como explicar que, num suntuoso banquete, todas as iguarias possuem o mesmo sabor? Através da constatação de como operam as afeções gustativas e em que medida tal ou qual sensação afeta a representação correspondente. Em suma, os diversos sabores são tão somente gradações de um mesmo processo de “saborear”, entendido como único; da mesma forma, os diversos estados mentais respondem a uma mesma pura consciência – seu substrato, visto que alguma instância deve responsabilizar-se por eles –, e os diversos fenômenos da realidade atendem a um mesmo princípio fundante e regulador, conquanto tudo é *brahman*.

É por essa razão que a consciência atinge um patamar de primeira grandeza entre todas as escolas filosóficas subsequentes, sobretudo aquelas que enfatizam a o caráter de *Cit* de *Brahman*. Esse é o caso do *Advaita Vedānta*, que propõe uma teoria da consciência suprarracional que pavimenta a via de acesso à realidade essencial, visto que defende a analogia entre suas estruturas, não somente do ponto de vista discursivo e/ou metafórico, mas na ordem dos fatos, ampliando assim a concepção idealista da realidade; a ignorância (*āvidya*) é não somente uma categoria epistemológica – com respeito



àquilo que não se sabe –, mas também pertencente à classe ontológica – aquilo que não é, ou ao menos não é de forma incondicional. Nesse sentido, entender a realidade é conhecer *brahman*, e essa percepção transcende a compreensão linguística, cognitiva, e refere-se a um tipo de libertação (*mokṣa*) de uma ignorância (*āvidya*) ontológica:

O mundo de multiplicidade e nossa própria consciência enquanto indivíduos separados são, em última instância, ilusórios, e o conhecimento de *brahman* enquanto a única realidade e o conhecimento de nossa própria identidade, em última instância, como aquela realidade é a causa de libertação. (OLIVELLE, 1992, p. 79)

Em suma, há consciência no derradeiro estado de libertação (RAM-PRASAD, 2007, p. 51).

As *Upaniṣads* identificam um princípio fundamental, o qual está subjacente a todas as coisas. Essa visão da unidade das coisas é tipicamente designada como *brahman*:

Este fundamental princípio é também o núcleo de cada indivíduo e este núcleo foi designado *ātman*, o si mesmo, a independente força vital do corpo físico. Na linguagem das *Upaniṣads*, *brahman*, o primeiro princípio, é descoberto dentro de *ātman*, ou inversamente, o segredo de *ātman*, a realidade fundacional do si mesmo individual, reside no primeiro princípio, a raiz de toda existência. Em outras palavras, *ātman* e *brahman* são um. (GUPTA, 2003, p. 16)

Essa visão unitária, portanto, trabalha a identidade *brahman-ātman* através de uma teoria da consciência que associa a realidade essencial a seu conhecimento, tornando indiscerníveis esses dois âmbitos; por conseguinte, sua articulação se dá pelo mesmo princípio regulador – *brahman*, que por sua vez é encontrável em *ātman*, dessa forma possibilitando, no decorrer desse conhecimento preciso, a eliminação das distinções fenomênicas advindas de superimposições ou projeções mentais, dando lugar ao incondicionado, imutável, fundante, originário. Assim, apreender essa concepção, no sentido mais forte que o termo poderia evocar, consiste em experimentar a realidade que se entende.

Essa visão unitária das coisas, a identidade *brahman-ātman*, os estados de consciência, o conhecimento da realidade como ela é são elementos que consubstanciam a tese de leitura aqui proposta, a possibilidade de, através do conhecimento adequado, eliminar as distinções fenomênicas advindas de superimposições ou projeções mentais em favor do incondicionado. Porém, entender, no sentido mais forte do termo, é experimentar a realidade que se entende.



### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão sobre o si mesmo revela que a “busca *upanišádica* não era simplesmente uma análise intelectual” (GUPTA, 2003, p. 23); o objetivo era a compreensão do significado da realidade do mundo, assim como uma explanação da identificação “de *ātman*, *brahman*, e o si mesmo empírico ou consciência individual” (GUPTA, 2003, p. 24). Desse modo, as diversas elaborações que precederam as *Upanișads* serviram para, por um lado, fornecer uma série de dificuldades concernentes à assunção intuitiva do regulamento da realidade, mas, por outra via, engendraram o amadurecimento de uma concepção espiritual bramânica unitiva que, posteriormente, adquiriu muito mais consistência e respondeu a uma série de desafios filosóficos e espirituais perpetrados por escolas não ortodoxas, que questionavam seu monopólio discursivo. De fato, depois das *Upanișads* (mais antigas), as relações entre realidade aparente e essencial, realidade e conhecimento, conhecimento e liberação tornaram-se os temas mais frequentes entre todas as grandes obras de pensamento posteriores, aliando-se ou opondo-se ao que foi estabelecido pelas elaborações *upanișádicas*. É nesse sentido que todas as

343

[...] clássicas soteriologias indianas, claro, sempre procuraram explicar como e por que o conhecimento desempenha um papel fundamental no caminho para o objetivo final. Para clarificar o relacionamento entre conhecimento e liberação, os filósofos indianos procuraram entender o que conhecimento significa. [...] Conhecimento, entretanto, está intimamente conectado a consciência, desde que cognições verídicas – que concedem conhecimento – são estados de consciência. (RAM-PRASAD, 2007, p. 51)

Nesse sentido, coloca-se *brahman* “ou indiferenciada pura consciência como a única realidade; é um sem um segundo” (GUPTA, 1998, Prefácio, XIII). Por essa razão, entende-se que existe um nível de aparência e um de realidade, abrindo-se uma lacuna que deve ser respondida no que se refere a como “estes dois níveis de consciência compartilham uma perspectiva unificante” (GUPTA, 1998, Prefácio, XIII). A filosofia, então, constitui-se como “o único meio de abordar a realidade imediatamente” (GUPTA, 1998, p. 1), visto que o objetivo é demonstrar a “não realidade de todas as distinções” (GUPTA, 1998, p. 1). A filosofia reside nesse ofício – supostamente promissor – de desmanchar as incompreensões que tecem os obstáculos a uma realização da verdade.



Essa realidade está além da pluralidade de nomes e formas, não sendo acessível através de modos empíricos de conhecimento. Dessa forma, “falar sobre *brahman*, ou mesmo pensar nele, é empreender uma tarefa impossível” (GUPTA, 1998, p. 1); o problema é então empreender uma jornada cujo objetivo é completamente transcendente. Como um ser finito, imperfeito, limitado atinge uma identidade com *brahman*, em que todas as distinções sujeito-objeto são obliteradas? Uma vez que a não dualidade de *brahman* parece inconsistente com a pluralidade da existência empírica, qual é o status da pluralidade? “A tarefa é elucidar a realidade como a essência inerente a todas as aparências. Não apenas transcende o mundo de aparências, mas está presente em tudo o que aparece.” (GUPTA, 1998, p. 2) Transcendência e imanência não são incompatíveis; elas são duas faces da mesma situação. Se o mundo dado empiricamente possuísse sua própria realidade, alguém poderia, de fato, falar da transcendência de *brahman*, enquanto contrastada com sua imanência dentro do empírico. Apenas *brahman* existe e, portanto, é transcendente. “Entretanto, permanece o caso que, quando alguém tira a capa do dado empírico, resta somente *brahman*: a realidade do mundo empírico.” (GUPTA, 1998, p. 1)

344 A tarefa de investigar um princípio unificador que resolva o conflito entre assunção dogmática e testemunho sensório passa pelo constructo filosófico no qual, para ser um objeto no mundo, a consciência qualifica-se como “um sujeito apresentado com outros objetos. Ambos, entretanto, têm o mesmo ser essencial, e, portanto, podem ser entendidos como diferentes aspectos de uma realidade” (GUPTA, 1998, p. 2). Entende-se então que o espírito indiano se preocupa, de maneira geral, com as estruturas invisíveis que sustentam o que é compreendido como realidade, o que revela, por conseguinte, uma preocupação com aquilo que possibilita a experiência mesma, em seus elementos mais sutis. Parte-se do aparente em direção àquilo que o promove. Paul Deussen formaliza com estas palavras o estímulo que caracteriza o empenho filosófico:

Toda a filosofia, contrastante à ciência empírica, não está contente em apreender o conhecimento dos objetos em suas circunstâncias e arredores, e investigar suas conexões causais; antes procura além de tudo isso a fim de determinar sua natureza, na medida em que se refere à soma total da realidade empírica, com todas as explicações oferecidas pela ciência empírica, enquanto alguma coisa que necessita ainda ser explicada; e esta solução é encontrada no princípio o qual estabelece, e do qual procura inferir a real natureza das coisas e suas relações. (DEUSSEN, 2009, p. 41)



Dessa forma, cumpre-se o projeto filosófico de realizar uma reivindicação intelectual, uma fixação conceitual de uma elaboração unitiva da realidade através do aparato da consciência, compreendendo-a como pura em essência, em que os estados mentais são como que perspectivas ou aspectos mais ou menos turvos da realidade em si.



## REFERÊNCIAS

- BILIMORIA, P. (Org.) *History of Indian Philosophy*. Londres: Routledge, 2017.
- COHEN, S. (Ed.) *The Upaniṣads: a Complete Guide*. Londres: Routledge, 2018.
- COOMARASWAMY, A. K. *Hinduism and Buddhism*. Nova Delhi: Manohar, 1999.
- DASGUPTA, S. *History of Indian Philosophy*, v. 1. Nova Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- DE SMET, R. *Understanding Sankara*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Guidelines in Indian Philosophy*. Ed. Ivo Coelho. First Draft. 2018.
- DEUSSEN, P. *The Philosophy of the Upanishads*. Trad. A. S. Geden. Nova York: Cosimo Classics, 2009.
- FONSECA, C. A. (Trad.) *Bhagavadgita (Canção do Venerável)*. São Paulo: Globo, 2009.
- GONDA, J. *Notes on Brahman*. Nova Delhi: University of Delhi, 1950.
- \_\_\_\_\_. *A History of Indian Literature*, v. I, fasc. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.
- GUPTA, B. *The Disinterested Witness: a Fragment of Advaita Vedanta Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Cit: Consciousness*. Nova York: Oxford University Press, 2003.
- MARTINS, R. A. *O indizível no pensamento indiano: a sabedoria que ultrapassa os conceitos*. 2013. Disponível em: <<http://tinyurl.com/mandukya>>. Acesso em 4 junho 2019.
- MOHANTY, J. N. *Reason and Tradition in Indian Thought*. Nova York: Clarendon Press, Oxford, 1993.
- OINAM, B. “Philosophy in India” or “Indian Philosophy”: Some Post-Colonial Questions. 2018. Disponível em: <<https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs11841-018-0679-0.pdf>> Acesso em 23 outubro 2019.
- OLIVELLE, P. (Trad.) *Samnyasa Upaniṣads*. Nova York: Oxford University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. (Trad.) *Upaniṣads: a New Translation by Patrick Olivelle – Reissued 2008*. Nova York: Oxford University Press, 2008.



RADHAKRISHNAN, S. *Indian Philosophy*, v. 1. Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1923.

\_\_\_\_\_. (Trad.) *The Principal Upaniṣads*. Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1968.

RAM-PRASAD, C. *Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge*. Hampshire: Ashgate, 2007.

RAMBACHAN, A. *Accomplishing the Accomplished: the Vedas as a Source of Valid Knowledge in Sankara*. Havaí: University of Hawaii Press, 1991.

TIMALSINA, S. *Consciousness in Indian Philosophy: the Advaita Doctrine of “Awareness Only”*. Oxon: Routledge, 2009.

WOOD, T. E. *The Mandukya Upaniṣad and the Agama Sastra: an Investigation into the Meaning of Vedanta*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. 6 ed. Trad. Nilton Almeida Silva e Cláudia Giovani Bozza. São Paulo: Palas Athena, 2015.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30495>

*Ensaio recebido em: 02/04/2020*

*Ensaio aprovado em: 29/06/2020*

*Ensaio publicado em: 31/08/2020*

## HEGEL, UM LIBERAL?

**o conceito de propriedade hegeliano como pedra fundamental de seu liberalismo**

## HEGEL, A LIBERAL?

**the Hegelian concept of property as the cornerstone of his liberalism**

*Henor Luiz dos Reis Hoffmann<sup>1</sup>*

*([henor.luiz.hoffmann@gmail.com](mailto:henor.luiz.hoffmann@gmail.com))*

### RESUMO

O presente artigo tem por objetivo discutir a possibilidade de o conceito de propriedade hegeliano inserir a teoria política de Hegel (1770-1831) na tradição liberal moderna. O artigo divide-se em quatro partes: a primeira parte busca apresentar o problema ao leitor e lançar luz sobre as categorias-chave para a compreensão do debate em curso; a segunda parte apresenta a concepção de propriedade em John Locke (1632-1704), considerado o pai do liberalismo moderno; na terceira, é analisada a concepção de propriedade em Hegel; e, na seção denominada “A propriedade como base do liberalismo em Locke e Hegel”, as doutrinas são comparadas, analisando-se suas semelhanças. Após a análise das semelhanças entre as duas concepções, pode-se concluir que há similaridades suficientes entre as teorias para afirmar, pelo menos no que se refere à categoria da propriedade, que a filosofia hegeliana está inserida na tradição liberal moderna.

**Palavras-chave:** Liberal. Propriedade. Liberdade. Hegel. Locke.

### ABSTRACT

This article aims to discuss the possibility, through the Hegelian concept of property, of inserting Hegel's political theory (1770-1831) in the modern liberal tradition. The article is divided into four parts: the first part seeks to present the problem to the reader and shed light on the key categories for understanding the ongoing debate; the second part presents the concept of property in John Locke (1632-1704), considered the father of modern liberalism; in the third section, Hegel's conception of property is analyzed; and, in the section named “Property as the basis of liberalism in Locke and Hegel”, the doctrines are compared. In this part of the work, the similarities between the two theories are analyzed. After analyzing the similarities between the two conceptions, it can be concluded that there are enough similarities between the theories to affirm, at least in regard to the category of property, that the Hegelian philosophy is inserted in the modern liberal tradition.

**Keywords:** Liberal. Property. Freedom. Hegel. Locke.

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2262066689009057>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6023-6793>.



## 1 SITUANDO O PROBLEMA

Seria Hegel (1770-1831) um liberal? Este artigo parte dessa intrigante indagação. Karl Popper (1902-1994), em sua obra *A sociedade aberta e seus inimigos* (1945), coloca Hegel entre os adversários das ideias liberais, acusando-o de totalitarismo por sua teoria do historicismo teleológico, segundo a qual a história se desenrolaria inexoravelmente de acordo com leis universais. Então, qual ou quais aspectos poderiam corroborar uma leitura liberal da filosofia hegeliana? Por outro lado, John Rawls (1921-2002), expoente contemporâneo do liberalismo<sup>2</sup>, vê Hegel como um liberal; mais precisamente, interpreta-o “como um liberal reformista moderadamente progressista” (RAWLS, 2005, p. 376), e vê o liberalismo hegeliano “como um exemplo importante, na história da filosofia moral e política, do liberalismo de liberdade” (RAWLS, 2005, p. 376), ou seja, de uma concepção da qual os primeiros princípios são os das liberdades políticas e cívicas, sendo que estes possuem prioridade sobre quaisquer outros princípios que possam vir a ser invocados.

Hegel é um pensador difícil de classificar e etiquetar. Este artigo não tem a pretensão de catalogá-lo como um liberal ou um antiliberal; seu objetivo é apresentar o conceito de propriedade presente na primeira seção de sua obra *Filosofia do direito* e aproximá-lo do conceito de propriedade em John Locke (1632-1704). Locke é considerado um dos principais autores do contratualismo<sup>3</sup> e também o pai do liberalismo clássico.

Entretanto, é válido lembrar que, segundo Hegel, o *Contratualismo* e sua *teoria do Estado de Natureza* concebem um estado no qual os indivíduos são tidos como pessoas privadas, ou seja, os homens existiriam somente como seres singulares. Dessa forma, na transição do Estado de Natureza para o Estado Político o direito público seria uma mera manutenção dos chamados direitos naturais. A consequência dessa premissa seria um direito

<sup>2</sup> O liberalismo foi o primeiro movimento político que almejou promover o bem-estar material de todos os indivíduos, independentemente de sexo, raça, idade, religião, grau de instrução ou estrato social. Por ser uma doutrina cosmopolita e isonômica, o liberalismo não aceita a defesa política, jurídica e econômica de particularismos nacionais, raciais ou estamentais que levam alguns governos, por influência de certas ideologias, a discriminar ou conceder privilégios a determinados grupos sociais (BARRETO, 2010, p. 308).

<sup>3</sup> O contratualismo consiste numa teoria acerca da origem da sociedade humana segundo a qual ela teria como gênese um contrato social ou uma convenção entre os indivíduos. Os defensores dessa teoria afirmam que a sociedade somente se originou quando os homens se reuniram num pacto ou acordo acerca das finalidades do viver humano em comunidade. Para tanto, o contratualismo pressupõe a ocorrência de um evento, o contrato social, como procedimento legitimador do poder político e fundamentador das obrigações pessoais (COITINHO, 2014, p. 287) que estabelece no curso da história (ou de forma a-histórica) o momento inaugural da sociedade humana. Como hipótese, o contrato existiria como marco zero a partir do qual, dada a instabilidade da ordem humana, os homens, por convenção, teriam estabelecido determinadas regras de convivência (BARRETO, 2010, p. 124).



público predominantemente marcado pelos interesses privados e pelas preocupações individuais, desejos e paixões singulares dos homens.

Hegel, mesmo sendo um crítico feroz de autores contratualistas como Locke, Hobbes e Rousseau, assume pressupostos do jusnaturalismo típico desses autores. O professor Marcos Lutz Müller nos aponta nessa direção: “como se Hegel assumisse como ponto de partida e como base da 1ª Parte a ficção jusnaturalista de um estado de natureza, em que o indivíduo singular é imediatamente livre” (MÜLLER, 2005, p. 164). Este artigo não tem o intuito de analisar as críticas hegelianas ao contratualismo; o que nos interessa aqui são alguns recortes da obra *Filosofia do direito* que aproximam Hegel de Locke e, por consequência, do liberalismo moderno. O objetivo do presente artigo é demonstrar que a teoria hegeliana da propriedade possui semelhança com a visão de Locke. A partir da constatação de semelhanças entre as duas teorias no que concerne ao conceito de propriedade, defendo que nesse aspecto reside um forte elemento liberal no pensamento hegeliano.

## 2 O ESTADO DE NATUREZA E OS DIREITOS NATURAIS EM LOCKE

350

A preocupação central da investigação de John Locke na obra *Segundo tratado sobre o governo civil* é a busca da justificação racional do Estado e da legitimidade do poder político. O caminho escolhido pelo autor foi desenvolver uma concepção própria de contrato social, ou seja, do que seria um Estado legítimo, um governo legítimo. Segundo Bobbio, “o contrato é a forma típica com que os indivíduos singulares regulam suas relações no Estado de Natureza, isto é, no estado em que ainda não existe poder público” (BOBBIO, 1987, p. 18).

Para realizar a árdua e complexa tarefa de formular uma justificativa racional para a existência do Estado Político, o autor utiliza como premissa inicial a suposição da existência de uma situação primária em que as pessoas viveriam sem lei positiva e sem governo. Essa situação primária é denominada de Estado de Natureza, estado esse que possui um caráter a-histórico e hipotético. Locke concebe essa condição natural como um estado em que os homens “sejam absolutamente livres para decidir suas ações, dispor de seus bens e de suas pessoas como bem entenderem, dentro dos limites do direito natural, sem pedir a autorização de nenhum outro homem nem depender de sua vontade (LOCKE, 1994, p. 83). Locke é o fundador da visão liberal individualista, que toma o homem do ponto de vista meramente privado. Não existe uma dimensão pública dos homens, apenas

### HEGEL UM LIBERAL?

*o conceito de propriedade hegeliano como pedra fundamental do seu*



uma visão dos homens na dimensão privada de suas vidas; há indivíduos privados, que apenas buscam a satisfação de interesses individuais.

A presunção de um Estado de Natureza e a admissão da existência de direitos oriundos dessa situação anterior à existência do Estado Político (direitos naturais) filiam Locke à doutrina jusnaturalista. Para concebermos uma doutrina como jusnaturalista, é necessário que ela cumpra dois pré-requisitos: (I) assumir o direito natural como direito; e (II) afirmar que o direito natural é superior ao direito positivo. Portanto, assume-se a existência a priori de uma lei natural que teria um caráter normativo para as posteriores leis positivas. De acordo com Bobbio, “quando Locke fala de ‘lei natural’, refere-se ao conjunto das regras de conduta que a razão encontra e propõe – não se limita a expor” (BOBBIO, 1997, p. 148).

Os três direitos naturais: (I) vida, (II) liberdade e (III) propriedade constituem a base para a formulação de todos direitos positivos, da constituição do poder político legítimo. O homem possui o direito natural à vida e deve respeitar a vida de seus semelhantes. O direito à liberdade não é absoluto, nem mesmo no Estado de Natureza, pela razão de estar submetido às leis naturais, leis as quais todo homem está inclinado pela razão a seguir. A lei natural é uma obrigação, devendo todos os homens respeitá-la; rejeitá-la seria rejeitar a própria natureza. Assim, é a legislação natural que possui força para legitimar a lei positiva. Dessa forma, o direito à liberdade, possuindo caráter natural, torna imperativo que o direito positivo assegure o respeito à liberdade individual. No caso de desrespeito a essa lei natural, não poderíamos chamar esse Estado Político de legítimo.

Segundo Locke, os homens no Estado de Natureza seriam iguais entre si e desfrutariam do direito natural à liberdade e à propriedade, sendo, para Locke, o corpo a primeira propriedade privada. Poderíamos conceber a liberdade natural como propriedade do indivíduo. Sua concepção de homem é marcada por uma visão individualista e atomizada da vida dos indivíduos. De acordo com Locke:

O homem nasceu, como já foi provado, com um direito à liberdade perfeita e em pleno gozo de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, assim como qualquer outro homem ou grupo de homens na terra; a natureza lhe proporciona, então, não somente o poder de preservar aquilo que lhe pertence – ou seja, sua vida, sua liberdade, seus bens – contra as depredações e as tentativas de outros homens, mas de julgar e punir as infrações daquela lei em outros, quando ele está convencido que a ofensa merece, e até com a morte, em crimes em que ele considera que a atrocidade a justifica. (LOCKE, 1994, p. 133)



Segundo o pensamento de Locke, o homem vive de forma isolada e entra em uma comunidade política apenas para assegurar o direito aos bens e à propriedade<sup>4</sup>. De acordo com Locke, “não é sem razão que ele procura e almeja unir-se em sociedade com outros que já se encontram reunidos ou projetam unir-se para a mútua conservação de suas vidas, liberdades e bens, aos quais atribuo o termo genérico de propriedade” (LOCKE, 1998, p. 495). Uma imagem perfeita do homem lockeano é retratada na obra *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe: o personagem central da história é um náufrago que vive 28 anos numa ilha, isolado da civilização, imagem que retrata com fidelidade a visão atomista lockeana. Em outras palavras, Locke não concebe o homem como um ser naturalmente social, mas sim naturalmente livre e submetido às leis da natureza. É através da razão que o homem (re)conhece as leis da natureza.

## 2.1 O conceito de propriedade em Locke

Na concepção lockeana, o termo “propriedade” possui dois significados: (I) o de ideia geral do direito, isto é, soma dos direitos à vida, à liberdade e aos bens materiais. A primeira propriedade é a do corpo, a própria vida; desta forma, a liberdade é uma forma de propriedade privada do indivíduo; (II) o segundo significado é restrito ao direito e aos bens materiais. Nozick nos guia para entendermos por que somos donos de nossos corpos para Locke: “talvez porque somos os donos do nosso corpo e do nosso trabalho e, portanto, ao impregnar a coisa não possuída com aquilo que possuímos, ela passa a nos pertencer” (NOZICK, 2011, p. 225).

Dessa forma, todo homem possui o direito natural de contrair propriedade privada mediante seu trabalho. Nozick enfatiza que, “para Locke, os direitos de propriedade de um objeto sem dono originam-se da combinação do trabalho de alguém com esse objeto” (NOZICK, 2011, p. 224). Nas palavras de Locke:

A condição da vida humana, que necessita de trabalho e de materiais para serem trabalhados, introduz forçosamente as posses privadas. A medida da propriedade natural foi bem estabelecida pela extensão do trabalho do homem e pela conveniência da vida. (LOCKE, 1997, p. 102)

Esse direito origina-se no primeiro significado de propriedade: (I) sou dono do meu corpo e (II) livre para usá-lo da melhor forma que me aprouver. O uso de minha capacidade num dado objeto da natureza (a terra, por exemplo) mescla esse objeto

<sup>4</sup> Cf. o parágrafo 134 do *Segundo tratado sobre o governo*, de John Locke.



com minhas propriedades naturais. O papel que a ideia de trabalho desempenha no pensamento de Locke é fundamental para esse valor se tornar um emblema da burguesia contra a aristocracia. Por que o trabalho é elemento fundante da propriedade privada? O homem livre, mediante seu trabalho (sua ação transformadora em um dado objeto da natureza), transforma o objeto mesclando seu esforço e suas qualidades com a natureza. Logo, não temos esse dado objeto da natureza em estado puro, mas sim mesclado com as qualidades de um indivíduo X que, trabalhando, misturou nele suas qualidades pessoais e intrasferíveis. Segundo Nozick:

Pode ser que o direito natural, do modo como é entendido em um estado de natureza, não atenda adequadamente a todas as contingências, e que os homens que são juizes da sua própria causa sempre se concederão o benefício da dúvida e concluirão que a razão está ao seu lado. (NOZICK, 2011, p. 12)

No Estado de Natureza, a propriedade não possui as garantias que apenas um legislador imparcial poderá referendar mediante o contrato social efetuado entre os indivíduos. Somente na sociedade civil os indivíduos poderão gozar de forma segura de seu direito à propriedade. A motivação central para os indivíduos tomarem a decisão de saírem do Estado de Natureza é a manutenção e a garantia dos direitos naturais (vida, liberdade e propriedade) oferecidas pelo Estado Político. Segundo Locke:

O estado de natureza é carente de muitas condições. Em primeiro lugar, ele carece de uma lei estabelecida, fixada, conhecida, aceita e reconhecida pelo consentimento geral, para ser o padrão do certo e do errado e também a medida comum para decidir todas as controvérsias entre os homens. Embora a lei da natureza seja clara e inteligível para todas as criaturas racionais, como os homens são tendenciosos em seus interesses, além de ignorantes pela falta de conhecimento deles, não estão aptos a reconhecer o valor de uma lei que eles seriam obrigados a aplicar em seus casos particulares. (LOCKE, 1997, p. 157)

Porém, a vida e a liberdade, na teoria lockeana, são propriedades também – evidentemente, não simples propriedades, mas propriedades primárias das quais todos os indivíduos são dotados ao nascerem. Logo, a vontade que impulsiona os indivíduos a se associarem e criarem a sociedade política é a de manutenção e garantia dessas propriedades, acreditando que somente através do remédio amargo da criação de um ente artificial, ou seja, do Estado, dotado do poder arbitral e coercitivo, será possível proporcionar essas garantias.



O argumento de Locke pode ser apresentado da seguinte forma:

- a) No Estado de Natureza, os indivíduos vivem de forma independente numa situação de liberdade e possuindo direitos naturais;
- b) Os indivíduos no Estado de Natureza estão dotados da capacidade de adquirir propriedade sem a mediação de outras pessoas;
- c) No Estado de Natureza há três direitos naturais: o direito à vida, o direito à liberdade e o direito à propriedade privada;
- d) Precisamos do Estado Civil por haver fragilidades no Estado de Natureza e para assegurar os direitos naturais individuais: vida, liberdade e propriedade;
- e) O Estado detém o poder coercitivo para garantir a manutenção dos contratos e legitimidade para arbitrar de forma imparcial as contendas entre os homens;
- f) Logo, o Estado é necessário para garantir e assegurar a inviolabilidade dos direitos naturais: vida, liberdade e propriedade privada.

354 O argumento acima demonstra que os indivíduos, vivendo independentes uns dos outros, não possuem o poder de assegurar em longo prazo os direitos naturais; por essa razão, eles decidem fundar o Estado Político. Na concepção lockeana, o Estado é um mal necessário e, por esse motivo, tem um papel arbitral na garantia do respeito às leis nas disputas entre os homens.

### 3 A CONCEPÇÃO HEGELIANA DA RELAÇÃO ENTRE PROPRIEDADE E LIBERDADE

No pensamento político de Hegel, a propriedade se dá como encarnação da liberdade. Para entendemos melhor essa afirmação e a relação intrínseca entre propriedade e liberdade na filosofia hegeliana, analisaremos brevemente seu conceito de vontade livre. No parágrafo 34 da *Filosofia do direito*, Hegel diz: “A vontade livre em si e para si, tal como é em seu conceito abstrato, está na determinidade da imediatidade” (HEGEL, 2010, p. 39). Nesse ponto Hegel se refere a nosso processo mental, à nossa consciência, que nos é imediata, ou seja, que como um espelho reflete a si mesma, constituindo-se no primeiro momento da efetivação da liberdade e de nossa autoconsciência de si. Ou seja, a

#### *HEGEL UM LIBERAL?*

*o conceito de propriedade hegeliano como pedra fundamental do seu*



vontade de forma imediata pertence ao mundo formal, à realidade interna do ser humano; a vontade livre é aquela que se autodetermina, e não é determinada por nada externo.

Hegel, no parágrafo 41, fala do movimento de efetivação da vontade livre no mundo material: “a pessoa precisa se dar uma esfera externa de sua liberdade, a fim de ser enquanto ideia. Porque a pessoa é a vontade sendo em si e para si nessa determinação primeira ainda totalmente abstrata” (HEGEL, 2010, p. 83). De acordo com Thadeu Weber:

A forma jurídica mais originária de a pessoa realizar a sua vontade livre é a posse. Toda pessoa tem o direito de se apossar das coisas, que lhe são exteriores, de acordo com as suas necessidades e desejos, desde que elas não sejam um direito de outro, pois isso seria uma interferência indevida na liberdade do outro. (WEBER, 1993, p. 66)

355 A pessoa, para se realizar como tal, precisa efetivar sua vontade livre tomando posse de coisas exteriores a si, isto é, apropriando-se de coisas da realidade empírica. O primeiro momento da autorrealização da vontade livre se dá com a mera posse de coisas (materiais) exteriores a minha subjetividade, ou seja, é a externação de minha subjetividade (realidade interna, mental) no mundo objetivo através da apropriação de coisas materiais. No parágrafo 45, Hegel anuncia o segundo momento da concretização da vontade livre na realidade objetiva: “Mas o aspecto segundo o qual eu sou, enquanto vontade livre, objetivamente para mim, e somente assim sou vontade efetiva, constitui o que há aí dentro de verdadeiro e de jurídico, a determinação da propriedade” (HEGEL, 2010, p. 86). Rosenfield afirma:

A propriedade é uma categoria que dá a Hegel a possibilidade de pensar, numa etapa primeira do movimento de concreção da pessoa na exterioridade das coisas, o processo graças ao qual a vontade abandona os labirintos de sua subjetividade individual para aventurar-se nos domínios da imediação do ser. A pessoa determina a sua imediaticidade e sua individualidade procurando apropriar-se de um mundo que lhe resiste. (ROSENFELD, 1983, p. 68)

A segunda etapa da efetivação da propriedade é a propriedade privada, e nessa etapa se faz necessário ir além da mera posse. A simples posse de uma coisa requer uma relação imediata da pessoa com a coisa possuída, bastando-se a si mesma; entretanto, no segundo passo da constituição da propriedade privada exige-se uma relação intersubjetiva, ou seja, a relação com outras pessoas. O reconhecimento da propriedade precisa ser exteriorizado aos outros, ou seja, tem de ser de conhecimento público. A propriedade privada é composta por três momentos, que são: posse, uso e alheação.



Thadeu Weber nos chama a atenção para o fato de que a propriedade na filosofia hegeliana possui uma dimensão privada, e “negar a possibilidade de apropriação seria negar a própria noção de pessoa (WEBER, 1998, p. 67), isto é, a propriedade privada é uma condição necessária para o reconhecimento da pessoa como personalidade digna de direito.

### 3.1 A propriedade privada e suas determinações

As determinações da propriedade, como mencionado acima, ocorrem em três momentos: (I) a tomada de posse, (II) o uso da coisa e (III) a alheação da propriedade. No parágrafo 51, Hegel diz: “para a propriedade, enquanto ser-aí da personalidade, minha representação e minha vontade interiores de que algo deva ser meu não são suficientes, porém se exige, além disso, a tomada de posse” (HEGEL, 2010, p. 89). A tomada de posse é a apropriação imediata da dimensão empírica da pessoa; em outras palavras, é a tomada de posse da mente autoconsciente de sua parte física, ou seja, do próprio corpo. Rawls ressalta da seguinte maneira o primeiro momento da determinação da propriedade segundo Hegel: “Se meu corpo deve ser um instrumento da minha pessoa enquanto provida de vontade livre, cumpre que eu tome posse dele” (RAWLS, 2005, p. 391). O corpo é minha primeira propriedade, ou seja, a primeira encarnação de minha liberdade. A partir do uso de minha primeira propriedade, tomo posse das outras coisas externas a mim, instrumentos, armas, ferramentas e objetos materiais dos mais variados tipos.

O segundo momento da determinação é o uso da coisa. De acordo com *Hegel*, no parágrafo 60, “a utilização de uma coisa, na apreensão imediata, é para si uma tomada de posse singular (HEGEL, 2010, p. 60). Rosenfield aponta a relação entre propriedade e trabalho para Hegel:

Pelo direito à propriedade, graças ao qual o homem pode colher os frutos de seu próprio trabalho, a vontade natural não está mais exposta ao perigo de cair sob a dominação do “direito do mais forte”, isto é, a ausência de direito. Pela tomada de posse, pelo uso da coisa, a vontade natural cria condições para afirmar-se como pessoa. (ROSENFELD, 1983, p. 78)

O direito de adquirir propriedade privada na teoria hegeliana está ligado de forma intrínseca à liberdade que o homem possui de trabalhar; dessa forma, por meio do trabalho assegura-se o progresso da personalidade do indivíduo.



O terceiro e último momento da determinação da propriedade privada é o da alheação, isto é, da troca de mercadorias entre proprietários. Hegel diz, no parágrafo 65:

Eu posso me *alhear*<sup>5</sup> de minha propriedade, pois ela somente é minha, na medida em que eu coloco nela minha vontade, – de modo que, de maneira geral, eu deixo minha Coisa enquanto sem dono (deixo-a em abandono) ou a entrego à vontade de outro em vista da posse – mas apenas na medida em que a Coisa é, segundo sua natureza, algo exterior. (HEGEL, 2010, p. 99-100)

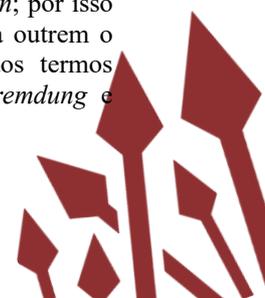
É condição necessária que os indivíduos proprietários superem as etapas da posse e do uso para que se engajem no terceiro e último momento, isto é, a troca de mercadorias. Ou seja, para realizar a troca de coisas é necessário ter passado pelas outras duas etapas (posse e uso). Essa última etapa se caracteriza por seu caráter intersubjetivo.

#### 4 A PROPRIEDADE COMO BASE DO LIBERALISMO EM LOCKE E HEGEL

357 No liberalismo clássico, as ideias de liberdade e propriedade estão intimamente ligadas. A teoria liberal está assentada na ideia da liberdade individual e na defesa do direito à propriedade privada. Logo, assinalar semelhanças entre o conceito de propriedade de Locke e o de Hegel é caminho apropriado para corroborar a existência de aspectos liberais na filosofia hegeliana. Contudo, é válido lembrar que Hegel é um feroz crítico do contratualismo, incluindo Locke. As objeções de Hegel à doutrina contratualista seriam de fundo metodológico. O procedimento empirista concebe a realidade em sua multiplicidade/dualidade, sendo os opostos unidos apenas por necessidade formal; por exemplo, a criação da dualidade entre Estado de Natureza e Estado de Direito (Estado positivado) através de um experimento mental (elaboração hipotética do Estado de Natureza), retirando-se dessa maneira a natureza social dos seres humanos, atribuindo-lhes características naturais, desejos alheios à vida em sociedade, por mera necessidade teórica. Hegel, em sua obra *Filosofia do direito*, afirma que as características atribuídas ao Estado de Natureza seriam pertencentes ao que ele denomina sociedade civil-burguesa.

---

<sup>5</sup> Nota dos tradutores: Os termos *entäußerung* e *entäußern*, normalmente traduzidos por “exteriorização” e “exteriorizar”, no âmbito jurídico ou do Direito Abstrato, são sinônimos de *veräußerung* e *veräußern*; por isso serão traduzidos por “alheação” e “alhear”, na medida em que significam tornar alheio, passar para outrem o domínio ou direito de desfazer-se, vender, alienar juridicamente. Com isso evitamos o uso dos termos “alienação” e “alienar”, que serão usados exclusivamente para traduzir os termos clássicos *entfremdung* e *entfremden* (HEGEL, 2010, p. 99).



A seguinte passagem da *Filosofia do direito* lança luz aos aspectos da crítica de Hegel mencionados a acima:

Os indivíduos são, enquanto cidadãos desses Estados, pessoas privadas, as quais têm por seu fim seu interesse próprio. Como esse fim é mediado pelo universal, que, por conseguinte, lhes aparece como meio, assim ele apenas pode ser alcançado por eles, na medida em que eles mesmos determinam de modo universal seu saber, querer e atuar e assim se façam um elo da corrente dessa conexão (HEGEL, 2010, p. 187)

358 Hegel, na primeira parte de sua *Filosofia do direito*, denominada “Direito abstrato”, utiliza um expediente semelhante ao dos contratualistas, em especial o do liberal John Locke. Hegel toma o homem como “sujeito de direitos naturais e dotado da capacidade de ter propriedade sem a mediação dos outros, como em Locke, e, também, da capacidade de construir contratualmente a sua sociabilidade, seja esta originariamente política ou não” (MÜLLER, 2005, p. 164). Primeiro vamos observar com atenção o que Hegel diz sobre a propriedade privada: “na propriedade, a minha vontade enquanto pessoal, por isso enquanto vontade do indivíduo singular, torna-se objetiva para mim, ela recebe, assim, o caráter de propriedade privada” (HEGEL, 2010, p. 86). Hegel funda a propriedade como externalização da vontade pessoal singular, e para ele a propriedade comunitária não passa do somatório das propriedades particulares e, “[podendo] ser possuída separadamente, recebe a determinação de uma comunidade em si dissolúvel” (HEGEL, 2010, p. 86). Para Hegel, a propriedade é a expressão exterior da vontade livre, ou seja, a expressão objetiva de nossa autoconsciência; por isso falamos que a propriedade é encarnação da liberdade, porque é a partir da tomada livre da posse das coisas que efetivamos nossa liberdade no mundo material. Devemos ressaltar que para Hegel a tomada de posse das coisas é o primeiro momento da efetivação da liberdade; a realização plena da liberdade somente será efetivada na instância do Estado.

Vejamos o que Locke diz: “o homem, sendo senhor de si mesmo e proprietário de sua própria pessoa e das ações de seu trabalho, tem ainda em si a justificação principal da propriedade” (LOCKE, 1994, p. 47). Podemos dizer que o primeiro ponto de intersecção entre os autores é a concepção de o próprio corpo ser a primeira propriedade pertencente ao indivíduo. Hegel, no parágrafo 54, diz: “a tomada de posse é, em parte, a apreensão corporal imediata, em parte, o dar forma, em parte, a simples designação” (HEGEL, 2010, p. 91). Ambos reconhecem o próprio corpo do indivíduo como sua propriedade original. Müller aponta com exatidão a inserção de Hegel na tradição liberal moderna; no paradigma lockeano, a “relação estreita, originária e indissolúvel que se estabelece

### HEGEL UM LIBERAL?

*o conceito de propriedade hegeliano como pedra fundamental do seu*



entre a pessoa singular e a propriedade privada, na qual a vontade pessoal se torna objetiva para si e a propriedade, a expressão subjetiva daquela, insere Hegel diretamente na esteira do paradigma lockeano” (MÜLLER, 2005, p. 179).

Do primeiro aspecto de semelhança entre Locke e Hegel, desdobra-se o segundo, que é a concepção de trabalho que ambos têm ligada à propriedade do corpo. Segundo Hegel, “é apenas pela formação de seu corpo e de seu espírito próprios, essencialmente pelo fato de que sua autoconsciência se apreende como livre, que ele toma posse de si mesmo e se torna propriedade de si mesmo e em relação aos outros” (HEGEL, 2010, p. 93). Para Hegel, o segundo momento da posse dá forma às coisas externas: “o que eu faço não permanece algo exterior, porém se torna assimilado; o trabalhado na terra, o cultivo das plantas, o domesticar” (HEGEL, 2010, p. 92). De acordo com Locke, o “trabalho conferia um direito de propriedade sobre os bens comuns, que permaneceram por muito tempo os mais numerosos, e até hoje é mais do que a humanidade utiliza” (LOCKE, 1994, p. 47). O professor Denis Rosenfield aponta para a similaridade entre as duas concepções; notamos que, “através desta relação entre o trabalho e a propriedade, se encontra uma formulação bastante próxima à de Locke, onde a propriedade não se estabelece sobre uma base natural, mas é o produto do trabalho” (ROSENFELD, 1983, p. 79). Bavaresco reforça essa ideia:

Hegel, como Locke, pensou que originariamente um objeto torna-se minha propriedade (desde que *res nullius*), quando eu coloco nele minha vontade, “dando-lhe forma”, que corresponde a tirá-lo de sua forma primeira, fazendo com que ele passe a obedecer a um propósito meu, a um propósito de minha vontade, o que eu alcanço com uma atividade prática. Portanto, mediante meu trabalho, que é transformação de matéria-prima em outra coisa, perenizando minha relação com o objeto da posse, não carecendo mais da minha presença física junto ao bem possuído. (BAVARESCO, 2012, p. 14)

As duas semelhanças entre Locke e Hegel sobre a concepção de o corpo ser a primeira propriedade do homem e a concepção do trabalho como gênese da propriedade privada aproximam as teorias dos autores. Para ambos, “a propriedade das coisas externas não é senão a extensão da propriedade que o indivíduo tem originariamente da sua pessoa e das suas ações” (MULLER, 2005, p. 179). Todavia, devemos ter cuidado a respeito das semelhanças demonstradas aqui, visto que Hegel é crítico da justificação lockeana do Estado e de sua visão atomista. Hegel considera um erro histórico acreditar que o Estado e suas instituições e constituições nasçam de “uma mera multidão atomística de indivíduos justos” (HEGEL, 2010, p. 259). Talvez seja possível pensarmos Hegel



como um tipo de liberal, porém não vinculado à mesma linha de Locke. Qual tipo de liberalismo poderia ser atribuído a Hegel? Talvez um liberalismo social; provavelmente é nessa linha que Rawls interpreta a filosofia hegeliana.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

360 Acredito que ao longo deste artigo apresentei subsídios suficientes para sustentar que, pelo menos no que diz respeito aos conceitos de pessoa, propriedade e trabalho e à relação entre esses conceitos no *direito abstrato*, a filosofia hegeliana está filiada ao liberalismo moderno. Entretanto, não podemos deixar de mencionar, mesmo que de maneira breve e sucinta, diferenças de fundo teórico entre ambos. Na primeira parte deste artigo apresento um pequeno esboço da crítica hegeliana ao contratualismo e da natureza metodológica dessa crítica. Aqui mais uma vez reforço que essas questões não são foco do artigo. Um dos pontos que distanciam os dois filósofos é sua metodologia: Hegel rejeita o artifício do Estado de Natureza usado por Locke, o qual considera uma fantasia desnecessária. Outro ponto que os coloca em polos contrários é a visão em relação ao Estado: Hegel vê o Estado como expressão máxima da liberdade humana, e Locke o vê como um mal necessário. Para Locke, no Estado de Natureza gozamos de uma liberdade perfeita, mas, infelizmente, esse estado apresenta inconvenientes que podem levar a um estado de guerra. Então, o Estado Político é uma necessidade para a manutenção das liberdades, ou seja, uma transição da liberdade natural para a liberdade positiva. Na filosofia hegeliana, por outro lado, o expediente semelhante aos dos contratualistas assumido por Hegel na primeira parte de sua *Filosofia do direito* é apenas o primeiro momento da esfera da liberdade, a qual atingirá seu ápice na esfera do Estado. Para Hegel, ao contrário de Locke, trata-se de uma prevalência da dimensão pública estatal sobre o privado.

O direito à propriedade privada é consagrado como direito fundamental do ser humano na Declaração Universal dos Direitos Humanos<sup>6</sup>. Consta no artigo 17 da declaração que: “1. Todo ser humano tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros. 2. Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade”<sup>7</sup>. Os países que adotaram o modelo democrático

<sup>6</sup> No dia 10 de dezembro de 1948, a Assembleia Geral das Nações Unidas adotou e proclamou a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

<sup>7</sup> <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>



deliberativo reconhecem a propriedade privada como direito fundamental dos seres humanos; por exemplo, a Constituição de 1988<sup>8</sup>, em seu artigo 5º, inciso XXII, consagra o direito de propriedade, e no inciso posterior aduz sua função social. As revoluções liberais (Revolução Gloriosa, Revolução Francesa e Independência dos Estados Unidos da América) e o pensamento liberal são as principais bases de justificação e fundamentação da propriedade como direito fundamental do ser humano. Acredito que ao longo deste artigo demonstrei que a teoria lockeana e a teoria hegeliana apresentam justificativas satisfatórias para sustentar a propriedade como direito fundamental. Na teoria lockeana, a propriedade é um direito natural legitimado através do trabalho; na esfera do direito abstrato, a pessoa efetiva sua liberdade por meio da objetivação de sua vontade livre na propriedade, ou seja, a pessoa se realiza como tal mediada pela propriedade. Negar o direito à propriedade é, portanto, o mesmo que negar a dignidade humana e tratar a pessoa como coisa. O direito à propriedade é um componente necessário dentro do processo de realização da liberdade, na medida em que há o reconhecimento da pessoa como sujeito de direitos, conforme exige a dignidade humana.

---

<sup>8</sup> [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf)



## REFERÊNCIAS

BARRETTO, V. P. (Org.) *Dicionário de filosofia política*. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2006.

BAVARESCO, A.; CHRISTINO, S. B. Lógica e propriedade no direito abstrato de Hegel. *Revista NEJ – eletrônica*, v. 17, n. 3, p. 384-400, set.-dez. 2012.

BOBBIO, N. *Estado, governo e sociedade: por uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *Locke e o direito natural*. Brasília: Editora UnB, 1997.

\_\_\_\_\_. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998.

COITINHO, D. *Éticas neocontratualistas*. In: TORRES, J. C. B. *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 286-305.

JORGE FILHO, E. *Moral e história em John Locke*. São Paulo: Editora Loyola, 1992.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais do direito, ou Direito natural e ciência do Estado em compêndio*. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2010.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MÜLLER, M. L. O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório (1ª parte). *Analytica*, Unicamp, v. 9, n. 1, p. 161-197, 2005.

NOZICK, R. *Anarquia, Estado e utopia*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, J. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ROSENFELD, D. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

WEBER, T. *Hegel: liberdade, Estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.29534>

Ensaio recebido em: 06/02/2020

Ensaio aprovado em: 23/06/2020

Ensaio publicado em: 31/08/2020

**A REFLEXIVIDADE ENTRE A CONSCIÊNCIA DE SI E AS RELAÇÕES  
INTERSUBJETIVAS COMO EIXO CENTRAL PARA A COMPREENSÃO DO SER  
HUMANO**

**uma análise a partir da dialética do reconhecimento de Hegel**

**REFLEXIVITY BETWEEN SELF-CONSCIOUSNESS AND INTERSUBJECTIVE  
RELATIONS AS A CENTRAL AXIS FOR UNDERSTANDING THE HUMAN BEING  
an analysis from Hegel's dialectics of recognition**

*Leonardo Correia Bastos<sup>1</sup>*  
([lcorreiabastos@gmail.com](mailto:lcorreiabastos@gmail.com))

**RESUMO**

Procura-se evidenciar a ligação existente entre a consciência de si e as relações intersubjetivas como principal elemento definidor do caráter humano em seus principais contornos. Com apoio na *Dialética do Reconhecimento* de Hegel, são buscados subsídios para indicar o fenômeno da aquisição da consciência de si como fruto de um impulso que se concretiza no encontro relacional entre sujeitos, numa dinâmica que se origina na busca de reconhecimento pelo sujeito individual (eu). As consequências obtidas pelo processo relacional vão criar, por meio da linguagem, as condições para um enorme desenvolvimento cognitivo do ser humano, fruto do avanço de novas percepções e pensamentos – característica singular que é fundamental para a compreensão das ações e comportamentos dos seres humanos ao longo de sua existência, tanto individual quanto coletivamente.

**Palavras-chave:** Consciência de Si. Intersubjetividade. Reconhecimento. Linguagem. Ser Humano.

**ABSTRACT**

We seeks to bring forward the existing link between self-consciousness and intersubjective relations as the main defining element of the human character in its main outlines. With support on Hegel's *Dialectics of Recognition*, we seek to indicate the phenomenon of acquisition of self-consciousness as a product of an impulse that concretizes itself in the relational encounter between subjects, inside a dynamic that originates in the quest of recognition by the individual subject (the self). The consequences attained by the relational process will create, by means of language, conditions for an enormous cognitive development by the human being, a product of the development of new perceptions and thoughts – a unique feature that is fundamental for the comprehension of human being's actions and behaviors along their existence, both individually and collectively.

**Keywords:** Self-Consciousness. Intersubjectivity. Recognition. Language. Human Being.

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2596527163949817>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8260-4892>.



## 1 INTRODUÇÃO

O presente ensaio se propõe a analisar o papel da consciência de si como aspecto fundamental para o desenvolvimento da percepção do sujeito em relação a si mesmo, e de que forma as relações intersubjetivas são fundamentais para que a noção de “eu” seja adquirida pelo indivíduo humano. A reciprocidade presente na aquisição da autoconsciência e na intersubjetividade humana é vista, na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (§178 e SS), como fundamental para a compreensão da natureza da *consciência-de-si* e de sua dinâmica de atuação em direção ao desvelamento de si mesma, por meio do encontro com uma outra *consciência-de-si* que lhe é estranha (*Dialética do Reconhecimento*). Na dimensão desse encontro, revela-se o papel primordial da intersubjetividade para o desenvolvimento cognitivo do ser humano, o qual é impulsionado pela linguagem – seja pelo desenvolvimento conceitual abstrato (imaginação), seja pela interação comunicacional (intersubjetividade) – a atingir um sem número de gradações de pensamentos e de níveis de percepção. Isso é analisado tendo como foco principal a obra hegeliana – com o auxílio de comentadores a respeito do tema específico –, mas também busca-se levar em conta algumas observações de filósofos da tradição analítica contemporânea sobre a importância do papel da linguagem no processo cognitivo humano. Esse avanço cognitivo proporcionado pela linguagem só se torna possível por meio do conjunto das relações intersubjetivas que o indivíduo passa a percorrer desde o nascimento, levando-o a um processo dialético que resulta na aquisição de uma autoconsciência, proporcionada pelas interações sociais e linguísticas ao longo de seu desenvolvimento como pessoa humana.

Consciência de si e intersubjetividade formam, assim, aquilo que vem a moldar o cerne que distingue e define o ser humano em sua característica mais própria, algo que o constitui como sujeito e que determina sua imensa dinâmica de pensamentos, ações e relações, numa incessante reciprocidade entre o eu e o outro, interior e exterior; suprassumindo-se então na comunidade do coletivo (nós), representada nas mais diversas formas de relações humanas intersubjetivamente observadas, que por sua vez se desdobram em variados níveis de complexidade e de organização.

## 2 A ATIVIDADE CONSCIENTE E A AQUISIÇÃO DA CONSCIÊNCIA DE SI



No capítulo II da Analítica Transcendental de sua obra *Crítica da razão pura*, Kant trata da “apercepção” como sendo o princípio que dá unidade às diversas representações levadas à consciência com relação a determinado objeto (KrV, B 137 e B 138). Segundo Kant, a consciência em si mesma deve ser entendida como uma atividade discriminante e unificadora e, paradigmaticamente, julgadora, e não como um registrador passivo de impressões sensoriais. Todavia, Kant deixa em aberto todo um amplo campo de possibilidades e questionamentos ao não pretender afirmar que nossa atenção desperta deve ser entendida como algo que fazemos intencionalmente, conforme adiante se procurará demonstrar.

Nesse sentido, comenta Pippin que o ato de julgar, enquanto não sendo uma ação prática iniciada por uma decisão, é não obstante uma atividade sustentada e deliberada, às vezes em condições de incerteza, por um sujeito. Isso significa dizer que é uma atividade normativamente estruturada (PIPPIN, 2011, p. 8). Tais normas não se referem à descrição do modo como operamos nem são “leis” psicológicas do pensamento, mas envolvem uma responsividade em relação a propriedades normativas. Desse modo, toda consciência seria inerentemente autoconsciência. Conforme explica Pippin:

The self-relation, whatever it is, cannot be a two-place intentional relation, and the self-consciousness of consciousness cannot invite a two-stage or two-element picture: our conscious sentience and then in addition, our self-monitoring self-relation.<sup>2</sup> (PIPPIN, 2011, p. 9)

Explica o referido autor que a reivindicação kantiana acerca da “apercepção” dá-se no sentido de que toda consciência envolveria obrigatoriamente uma autoconsciência (PIPPIN, 2011, p. 9). De tal modo, a relação consigo mesmo não poderia ser tida como algo multifacetado intencionalmente, não envolvendo, portanto, um processo de duas etapas no qual se incluiriam uma consciência senciente e também uma consciência autoverificada.

Na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, os três primeiros capítulos estão agrupados sob o título “Consciência”, e o quarto capítulo é nomeado simplesmente “Consciência-de-si”. Para Pippin (2011, p. 15), a posição de Hegel seria a de que confundimos todas as dimensões da *consciência-de-si*, desde a apercepção da consciência mesma até a simples reflexão

---

<sup>2</sup> “A relação consigo mesmo, o que quer que ela seja, não pode ser uma relação intencional duplamente localizada, e a autoconsciência da consciência não pode levar uma figura de dois planos ou de dois elementos: nossa consciência senciente e então, adicionalmente, nossa automonitorada autorrelação.” (Tradução nossa)



explícita sobre si mesmo e o conhecimento prático de si naquilo que chamamos de identidade. Tal se dá por considerarmos todas essas formas, de algum modo, sujeitas a observação ou conclusão ou à atribuição de qualquer tipo de dupla relação intencional. Hegel, todavia, trata a consciência de si mesmo como uma espécie de aquisição prática. A autoconsciência, em todas as suas formas, é uma etapa mental que nós devemos alcançar. Não se trata, assim, de virar os olhos da mente para dentro de si a fim de se autoinvestigar.

Se a relação consigo mesmo não pode ser imediata, nem direta, nem a de um “objeto”, mas se alguma relação consigo mesmo é a condição da consciência intencional, segue a conclusão, para Hegel, de que ela é algo a ser alcançado. No comentário de Pippin, é destacado que, “if self-consciousness or any form of taking oneself to be committed to anything is not introspective or observational, then it must always be provisional”<sup>3</sup> (PIPPIN, 2011, p. 19).

Hegel entende que tal alcance envolve necessariamente uma relação com outra pessoa (sujeito), sendo inerentemente social. Ele então questiona o que se altera quando o objeto de desejos relevantes para a manutenção da vida passa a ser não apenas outro objeto/obstáculo, mas um outro sujeito. A passagem central da *Fenomenologia do Espírito* em que se identifica a *consciência-de-si* como desejo assim expressa:

Para a consciência-de-si, portanto, o ser-Outro é *como um ser*, ou como momento diferente; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como *segundo momento diferente*. Com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como *consciência* e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem *em si* nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência de si é desejo, em geral. (HEGEL, 2008, p. 136)

Ao explicar a dupla natureza da consciência, Hegel fundamenta que “a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma” (HEGEL, 2008, p. 76). Logo, a consciência está sempre em condições de alterar normas/padrões para corrigir percepções, inferências, juízos ou ações. A percepção envolve claramente processos fisiológicos que são idênticos

---

<sup>3</sup> “se a consciência de si ou qualquer maneira de alguém se envolver ou tornar-se envolvido com algo não é introspectiva ou observacional, então ela deve ser sempre provisional.” (Tradução nossa)



entre uma mesma espécie animal, e – no caso humano – através de séculos e culturas. Porém, o conhecimento perceptivo envolve também normas de atenção, discriminação, unificação, exclusão e organização conceitual, as quais não operam como leis fisiológicas. Mas, embora Hegel pareça aceitar que os componentes fisiológicos da percepção são distintos daqueles referentes ao seguimento de normas ou elementos interpretativos, ele insiste na inseparabilidade desses dois componentes na percepção em si (§80 da *Fenomenologia do Espírito*).

No §168 da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel já indica que é preciso entender a consciência de si como uma unidade a ser alcançada, havendo assim alguma “oposição” entre a autoconsciência em si mesma – uma espécie de autoestranhamento –, a qual ele parece sugerir que somos movidos a superar. Essa unidade da autoconsciência consigo mesma deve se tornar essencial para o sujeito aferidor de experiências. Assim, Hegel vai sustentar que – de algum modo – o desejo humano é desejo autoconsciente.

O problema para o qual Hegel continua apontando é o de como, e sob quais circunstâncias, a relação consigo mesmo pode ser vista como o tornar-se uma relação reflexiva, a qual é uma relação com o “eu”. Ao invés de ser o sujeito *de* meus desejos, eu sou sujeito *para* meus desejos (§174).

Já no §175, o que se acaba por concluir é que Hegel deseja afirmar que, sem a mediação interior pelo que está externo ao sujeito, isto é, sem uma autorrelação na direção de um outro *si-mesmo*, não é possível haver o “estranhamento” que gera a diferenciação da individualidade. Se consciência e desejo podem estar ligados tão intimamente, logo a consciência não pode ser vista como uma capacidade isolada de registro e resposta do ser humano que está consciente.

A visão hegeliana é a de que consciência é desejo, não meramente de que seria acompanhada pelo desejo. Com isso, ele visa a distinguir ações que são meramente a expressão natural do desejo – e a forma correspondente de autoconsciência que se expressa como um simples sentimento de si mesmo – das ações tomadas com o fim de satisfazer a um desejo. As primeiras são relativas a um ser que é meramente sujeito a seus desejos; as últimas são relativas a um ser que não apenas incorpora seu sentimento de si, mas que pode afirmar que age sobre tal autoconcepção (PIPPIN, 2011, p. 36).

O autossentimento projetado por um eu vivente é, assim, percebido pela “negação” do objeto de desejo essencial para a vida, parte de um infundável ciclo de estar sujeito ao desejo de outrem e de satisfazê-lo. Todavia, destaca Pippin:



This all begins to change at the end of the paragraph (§175), as Hegel contemplates a distinct kind of object which in a sense “negates back”, and not merely in the manner of a prey that resists a predator, but which can also, as he says, ‘effect this negation in itself’; or, come to be in the self-relation required by our desiring self-consciousness.<sup>4</sup> (PIPPIN, 2011, p. 37)

A partir da transição acima descrita, Hegel vai então identificar uma condição fundamental de diferenciação, a qual está consignada na célebre afirmação de que “[a] consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (HEGEL, 2008, p. 141).

### 3 A RECIPROCIDADE RELACIONAL E O ALCANCE DA *CONSCIÊNCIA-DE-SI* DENTRO DA DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO

Uma vez introduzida a ideia de que a consciência de si é algo a ser alcançado, é possível ir além para estabelecer que uma *consciência-de-si* só pode realmente ser autoconsciente ao ser “reconhecida”, tal como preconizará Hegel. Essa é a base daquilo que será o mais importante na maneira de encarar o seguinte tema: nossa resposta ao mundo está indissociavelmente ligada, e é até mesmo dependente, de nossa capacidade de resposta ao outro.

No §178 da *Fenomenologia do Espírito*, encontra-se a insigne passagem na qual Hegel enuncia o reconhecimento do outro como elemento central para o processo dialético consistente na aquisição da consciência de si, em que se lê:

A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. O Duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa

<sup>4</sup> “Tudo isso começa a mudar no final do parágrafo (§175), quando Hegel contempla uma espécie distinta de objeto que em certo sentido ‘nega de volta’, e não simplesmente da maneira que uma presa resiste a um predador, mas que pode também, tal como ele diz, ‘efetuar essa negação em si mesmo’; ou vem a estar na autorrelação requerida por nossa desejanse autoconsciência.” (Tradução nossa)



unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento. (HEGEL, 2008, p. 142-143)

De acordo com Hegel, o reconhecimento mútuo de diferentes *consciências-de-si* faz surgir, pela primeira vez na história fenomenológica da consciência, a noção de espírito (*Geist*), isto é, o reconhecimento de que toda modalidade de autorreconhecimento está baseada no domínio da intersubjetividade.

Hegel procura mostrar que a conscientização de um outro é a própria condição para a emersão de um eu individual – e, portanto, para qualquer fonte de atividade cognitiva. Dessa forma, a relação da consciência consigo mesma é colocada por Hegel como algo imediatamente dinâmico: ao reconhecer um outro diante de si, a consciência percebe ao mesmo tempo que aquela diferença não é, na realidade, diferença alguma e a descarta; mas, ao mesmo tempo, ao se tornar consciente de que sua própria ipseidade não é nada mais do que a superação da diferença, a consciência fragmenta sua própria unidade e posiciona uma outra diante de si.

A *consciência-de-si*, como referido acima, ao contrário de uma simples coisa/substância, nunca é igual a si mesma. Ela é o que é através do posicionamento simultâneo daquilo que ela não é, ou seja, mediante a colocação de um outro que ela continuamente descarta. Sua identidade está apoiada a partir do próprio ato de negar; ela é em si mesma negação da negação, ou, como coloca Hegel, um ser infinito, autorrefletido e automovente.

A *consciência-de-si*, portanto, é mais bem definida como movimento, ou ainda mais como o movimento duplo e simultâneo pelo qual a consciência vai além de si mesma, por assim dizer, e retorna a si continuamente. Nesse incessante ir-e-vir, o “eu” e o “outro” são ambos momentos da *consciência-de-si*, e são ambos completamente dependentes entre si.

Se a identidade-própria é o resultado de uma negação, sua definição será necessariamente dialética: ao afirmar que eu não sou um outro, o mesmo “eu” é permanentemente ligado à alteridade que ele busca negar. De tal modo, o “eu” é definido, negativamente, por aquilo que ele não é, e – em sendo assim – retorna ao objeto que ele deve mais uma vez superar.

Essa nova visão para o entendimento da identidade pessoal implica uma necessidade (*Bedürfnis*) fundamental ou carência da consciência de si, que é antes desejo. Identidade não seria então algo a ser tomado como ponto de partida. Ela precisa ser conquistada, sempre e sempre, às expensas do mundo objetivo. Indo além, a



própria noção de *consciência-de-si* está baseada no reconhecimento de uma contradição que precisa ser superada para que ela possa vir a emergir e reconhecer a si mesma como tal (DIAS, 2013, p. 5-6).

Já foi visto que a negação da alteridade permite à consciência retomar a si mesma e instaurar sua autorreferência. Assim, o confronto com outra *consciência-de-si* mostra que o movimento de reconhecimento é um movimento simétrico/recíproco. Por um lado, é a anterior *consciência-de-si* que traz consigo a negação pela qual ela supera a alteridade e retorna a si mesma; mas a negação não seria tão possível caso a segunda *consciência-de-si* não retornasse, de igual modo, a si mesma, negando a outra identidade captada. Cada *consciência-de-si* repercute dentro de si mesma o movimento levado adiante pela outra, e somente por meio dessa interação pode a autoidentidade ser assegurada.

#### 4 AS RELAÇÕES INTERSUBJETIVAS E O PAPEL DA LINGUAGEM NO DESENVOLVIMENTO COGNITIVO HUMANO

370

Dentro da linha de pensamento hegeliana, é possível afirmar que a manifestação da relação de intersubjetividade tem lugar a partir da situação de autopoisição do sujeito em um ponto abstrato, que diz respeito à relação homem-mundo, e se realiza mediante um direcionamento para uma autopoisição concreta de reciprocidade com outro sujeito. Segundo Vaz (1992, p. 51), o “Eu” somente se estrutura por completo na passagem dialética que transcende a relação de objetividade (eu-mundo) e é mediatizada na relação de intersubjetividade (eu-outro). Conforme bem explicita o mencionado autor:

Essa aparição da relação de reciprocidade manifesta a sua natureza primeira e originante no desdobramento da auto-compreensão do sujeito, na *primazia* que lhe compete com relação a seus termos e que nos autoriza a falar de um *primum relationis* na caracterização dos extremos dessa reciprocidade, ligados entre si por esse ir-e-vir ontológico que denominamos *intersubjetividade* [...]. Do Eu-no-mundo o discurso avança para compreender, no curso do seu desenrolar dialético, a relação de *intersubjetividade* e essa suprassume então o Eu e o seu mundo na prioridade fundante da reciprocidade dos termos egológicos entre os quais ele se estabelece, refluindo assim sobre o Eu na sua totalidade estrutural para submetê-lo à necessidade dialética do *Cogito, ergo sumus*, ou à suprassunção do *sum* no *sumus*. (VAZ, 1992, p. 53)



Dentro desse contexto, observa-se que a mediação da relação de encontro que se dá entre os sujeitos vai ter na *Linguagem* seu meio de viabilização, meio pelo qual se torna possível o estabelecimento da reciprocidade do reconhecimento mútuo e – a partir daí – o desenvolvimento da infundável teia de relações de alteridade entre os sujeitos.

Destaca-se, então, o papel fundamental da linguagem na atribuição de significados e na definição de conceitos comuns, os quais permitirão a comunicação direta entre os sujeitos e que – daí em diante – expandem-se numa grande cadeia de percepções externas e internas que se inter-relacionam e se retroalimentam, dentro do universo relacional do ser humano.

No volume III da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, nas seções denominadas “Imaginação” e “Memória” (Hegel, §§455-462), é possível depreender a função da linguagem como decorrente de uma atividade que parte da intuição de objetos exteriores na forma de imagens (determinações espaço-temporais) e que passa a uma reprodução interior por meio da representação de uma universalidade abstrata. A partir disso, a inteligência opera a associação das representações extraídas das imagens externas mediante o uso do “signo” e do “símbolo”. No signo, Hegel considera estar a forma superior da representação associativa da intuição, uma vez que tem seu sentido conceitual alheio à forma material na qual está exprimido.

371

Mais adiante, Hegel concluirá que, por meio da linguagem, será possibilitado à inteligência suprassumir a determinidade imediata contida na intuição, fazendo uso da palavra (falada/escrita) como veículo de exteriorização de significados determinados interiormente, a qual dá origem a um *ser-aí* (*Dasein*) diverso daquele contido na imagem e em suas representações (§459).

De outro lado, no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel faz uma crítica ao formalismo da lógica tradicional por tratar o sujeito como uma substância a que são atribuídos predicados e acidentes que lhe são determinados externamente. Na concepção hegeliana, esse sujeito não poderia ser compreendido assim como mera substância fixa e passiva de juízos, mas sim como um ator autodeterminado, implicando um ser autoconsciente e produtor de predicados que lhe são essenciais à determinação de seu próprio conceito. Essa visão moldará toda a forma de linguagem característica do tratamento gramatical empregado pelo autor, na qual se nota o constante fluxo que movimenta a relação entre sujeito e predicado como passagem para o “vir-a-ser de si mesmo”, e que é um ponto fundamental na dialética especulativa hegeliana.

Desde um panorama mais geral, vemos que a partir da mais tenra idade o ser humano ingressa no processo de aquisição da ideia do “eu” em suas interações



sociais e linguísticas. A filósofa analítica Lynne Baker, em obra que trata da aquisição pelo “eu” da perspectiva de uma primeira pessoa, enuncia que aprender uma língua/linguagem amplia a capacidade de um indivíduo quase que inimaginavelmente (BAKER, 2013, p. 129). A proeminência da função linguística é assim definida por Baker, em diálogo com o pensamento do filósofo Daniel Dennet:

Language is the avenue from the rudimentary to the robust first-person perspective. Dennet again: “Language gives our little brains a huge boost in cognitive power denied to all others” (Dennet, 2009, 28). And one way language gives us such a booster is by giving us the means to think of ourselves as ourselves in the first person.<sup>5</sup> (BAKER, 2013, p. 129)

Conforme observa a autora, os infantes humanos nascem com capacidades de percepção e são dotados de sistemas cognitivos complexos, mas devem ser “ensinados” a falar. O aprendizado de uma língua/linguagem leva assim a uma verdadeira explosão da quantidade e complexidade de pensamentos que um sujeito pode desenvolver.

A individualização de pensamentos sob a forma de conceitos é algo que pode ser observado como fruto de uma aplicação dentro de condições e circunstâncias variadas, a depender do mundo de interações sociais em que o sujeito está envolvido. Dessa maneira, a formação de um conceito será influenciada diretamente por condições de aplicabilidade que o determinam, de modo que tais condições determinam a identidade dos conceitos, e a identidade dos conceitos, em contrapartida, determina a identidade dos pensamentos dos quais os conceitos são constituídos. A aplicação correta dos conceitos apreendidos distingue as coisas a que ele se refere e aquelas com as quais ele não tem relação, levando assim a uma dinâmica de aplicação que envolve uma série de entendimentos relativos a noções de causa e consequência, a serem desenvolvidos no processo de aprendizado de determinada linguagem. Conforme aduz Baker: “in learning a language, one acquire concepts. As one acquires more concepts, there are more and more kinds of thoughts that one can have”<sup>6</sup> (2013, p. 134).

Tudo isso leva-nos a concluir que os sujeitos não podem adquirir uma consciência de si a não ser que tenham relações sociais e linguísticas que lhes permitam a aquisição de conceitos e sua aplicabilidade empírica em relação a si mesmos e a outros, fenômeno que se dá no processo de aprendizagem de uma linguagem comum. Tais possibilidades são aspectos

<sup>5</sup> “A linguagem é a avenida que leva da perspectiva rudimentar à perspectiva robusta de primeira pessoa. Dennet novamente: ‘A linguagem dá aos nossos pequenos cérebros uma enorme impulsão em poder cognitivo negado a todos os outros’ (Denett, 2009, p. 28). E uma maneira pela qual a linguagem nos dá tal impulsão é ao prover-nos os meios de pensar em nós mesmos como nós mesmos na primeira pessoa.” (Tradução nossa)

<sup>6</sup> “ao se aprender uma língua/[linguagem], adquirem-se conceitos. À medida que alguém adquire mais conceitos, há mais e mais tipos de pensamentos que esse alguém pode ter.” (tradução nossa).



fundamentais para a formulação de um conceito de pessoa humana, pois são responsáveis por dotar o ser humano de uma gama singular de capacidades cognitivas – as quais o habilitam para o desempenho das mais complexas atividades – que o situa como agente de relações sociais que se desdobram em níveis tanto distintos quanto maior o grupo de indivíduos envolvidos nos âmbitos espacial e temporal de suas cadeias de convivência, caracterizando – por assim dizer – a dinâmica do existir humano no mundo.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tal como se depreende da visão hegeliana, ao compreendermos a consciência de si como desejo que se projeta para o exterior, é possível entender a importância da intersubjetividade na vida humana, uma vez que é por meio dela que o sujeito alcança o reconhecimento de si mesmo e – ao mesmo tempo – passa a dimensionar seu comportamento e seus pensamentos, tendo como referência a alteridade que se lhe impõe como realidade exterior ao “eu”. Nesse sentido, vemos como esse processo experiencial é definidor na identificação do humano, permitindo-nos caracterizá-lo como um ser cuja visão interior é a todo tempo influenciada por sua experiência relacional, desde os primeiros anos até o fim da vida.

Diante de tal análise, fica evidenciada a característica do existir humano como processo sujeito a intensas e incessantes transformações, resultantes da dialética dos fenômenos subjetivos e intersubjetivos, fator essencial a seu desenvolvimento como pessoa. Em tal processo, tem fundamental importância o papel da linguagem, que – numa análise complementar de distintas visões filosóficas – é reiteradamente encarada como meio de reflexão do “eu” (sujeito) sobre si mesmo, mediante a comunicação com o outro, numa relação que acaba por desaguar na dinâmica propiciadora do reconhecimento mútuo enunciado na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Dentro dessa dinâmica, a existência humana, tanto individual como social, está sujeita a mutações e transmutações que se sucedem no tempo e são observadas na historicidade dos sujeitos e dos entes coletivos, o que vem a demonstrar que o desejo humano, iniciado na luta essencial do sujeito por sua afirmação na vida (reconhecimento), passa – desde então – ao percurso de uma insondável jornada, aberta em inumeráveis possibilidades cognitivas e relacionais;



e definindo-se assim a vida humana como um incessante fazer-se, cujas potencialidades se estendem no tempo e no espaço do existir comum.



## REFERÊNCIAS

BAKER, L. *Naturalism and the First-Person Perspective*. Nova York: Oxford University Press, 2013.

DIAS, B. E. The Return from Otherness: Hegel's Paradox of Self-Consciousness in the "Phenomenology of Spirit". In: *OTHERNESS: Essays and Studies*. 4. 1. Disponível em: <[http://www.otherness.dk/fileadmin/www.othernessandthearts.org/Publications/Journal\\_Otherness/Otherness\\_Essays\\_and\\_Studies\\_4.1/Hegel\\_Otherness.pdf](http://www.otherness.dk/fileadmin/www.othernessandthearts.org/Publications/Journal_Otherness/Otherness_Essays_and_Studies_4.1/Hegel_Otherness.pdf)>. Acesso em 16 julho 2015.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 5 ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. V. III: a filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5 ed. Trad. Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PIPPIN, R. B. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the "Phenomenology of Spirit"*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.

VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.29649>

Ensaio recebido em: 18/02/2020

Ensaio aprovado em: 21/04/2020

Ensaio publicado em: 31/08/2020

## AS CATEGORIAS ONTOLÓGICAS NÃO SUBSTANCIALISTAS E A TEORIA DE LORENZ PUNTEL

## NON-SUBSTANTIATING ONTOLOGICAL CATEGORIES AND THE THEORY OF LORENZ PUNTEL

Simão José da Silva Júnior<sup>1</sup>

([simaojose\\_junior@hotmail.com](mailto:simaojose_junior@hotmail.com))

Ângelo Fernando Carvalho<sup>2</sup>

([angelocarvalhoufsc@gmail.com](mailto:angelocarvalhoufsc@gmail.com))

### RESUMO

O presente texto apresenta teorias que dão alternativas à teoria substancialista do *ser*, passando por *Kant*, *Zemach*, *Williams*, *Frege* e *Lawe*, e tem seu foco na teoria categorial de *Lorenz Puntel*. Na procura da dimensão absolutamente universal (ou primordial) do *ser*, Puntel encontra na partícula *meta-(...)* a correspondência ao que se pode considerar como o *ser* absolutamente universal. Isso decorre de sua reflexão lógico-semântica, que parte do operador teórico “*é o caso que*”, que é o que possui ante si a partícula universal *meta-(...)*. Aliás, a partícula absolutamente universal, ou *ser primordial*, é *pressuposta* do operador teórico, e aqui se pretende tratar como Puntel articula e chega a tal conclusão; defende-se aqui também que para Puntel tal partícula absolutamente universal não tem como *predicado* “existir” ou “ser determinado”.

**Palavras-chave:** Ser Primordial. Existir. Categoria. Substância.

### ABSTRACT

This text presents theories that give alternatives to the substantialist theory of *being*, passing through *Kant*, *Zemach*, *Williams*, *Frege*, and *Lawe*, and has its focus on *Lorenz Puntel's* categorial theory. In the search for the absolutely universal (or primordial) dimension of *being*, Puntel finds in the *meta-(...)* particle the correspondence to what can be considered the absolutely universal *being*. This stems from his logical-semantic reflection, which starts from the theoretical operator “*is it the case*”, which has the universal *meta-(...)* particle before it. In fact, the absolutely universal particle, or *primordial being*, is *presupposed* by the theoretical operator, and here we intend to deal with how Puntel articulates and reaches this conclusion; we also argue that for Puntel such an absolutely universal particle does not have as *predicate* “exist” or “be determined”.

**Keywords:** Primordial Being. Exist. Category. Substance.

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7547717900729997>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2749-4058>.

<sup>2</sup> Graduando do Curso de Pedagogia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4115448505528930>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8637-0659>.



## 1 INTRODUÇÃO

Que o homem tende ao conhecer, isso já foi outrora afirmado por Aristóteles e aceita-se facilmente. Conhecer, contudo, como atitude propriamente humana – e para alguns divina – abrange muitos âmbitos, como os objetos (aquilo que apreendemos com os sentidos), a matemática, a *psique*, enfim, várias formas e áreas. Não obstante, no cotidiano é factível que o conhecimento sensível prevaleça, ainda mais sua interrelação com os demais indivíduos, na comunicação: um partilhar de nossas opiniões cotidianas nos diálogos. Nessas opiniões professamos principalmente aquelas ideias mais imediatas (refiro-me aqui àquelas sem reflexão justificada), como, por exemplo: dizer que *isto* que vejo é uma flor, que o que ouço agora é o *Noturno em E bemol maior* de Chopin, ou ainda que a cor do vestido que minha mãe está usando é igual ao azul da Bretanha, ou que Rodrigo de Haro, ao fazer os painéis da reitoria da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), fez sua melhor obra, ou que o bolo da vovó está delicioso etc.

377 Mas uma questão que já se pode fazer é que, se digo algo sobre algo, quer dizer, quando falo sobre o que há predicando qualidades, propriedades, pressuponho que *existe* esse algo. Mas de que maneira esse algo é? *O que é* o azul da Bretanha, ou *o que é* o *Noturno* de Chopin, ou *o que é* o bolo delicioso da vovó? Em suma, *o que é isso que há? Existem* do mesmo modo? *São* da mesma maneira? Tais questões são próprias da ontologia, e pretendemos abordá-las nestas linhas com a principal questão: *como dizer ou pensar o que há?*

Essa indagação é consequência da filosofia ontológica de Immanuel Kant (filosofia transcendental, que é o sistema de todos os nossos conhecimentos *a priori*) – e de outros filósofos e lógicos mais –, quando se abandonou a teoria substancialista, a qual buscava na coisa mesma o substrato que permanece e sustenta a coisa enquanto ela é, algo que não seria material, mas que existiria e estaria presente nas coisas e permitiria a mudança. Na busca por superar as teorias substancialistas, que surgiram exatamente para elucidar o problema da mudança em relação ao ser das coisas (como poderiam as coisas permanecer as mesmas através das mudanças?), passou-se a pensar ontologicamente, dentre outros vieses, sobre a coisa que há num aspecto lógico-semântico.

Inicialmente, há de se considerar que a ontologia tem um papel importante e autônomo na reflexão filosófica ainda hoje, dado que não mais se limita a descrever o “ser” (algo como sendo), mas, antes, atende a uma reflexão própria,



com conceitos básicos e estritos para seu estudo – principalmente “*ser*” e “*existir*”, trazendo seus problemas: “*o que há?*”, “*o que é isso que há?*”, “*como isso que há existe?*”, “*qual é a identidade disso que há?*”. Tal ontologia, portanto, não busca esclarecer o real, mas sim reflexiona como *dizemos* o real, com seus próprios conceitos ontológicos, irreduzíveis a outros campos do conhecimento filosófico, tais como epistemologia, lógica, ética, estética e tantos mais, sendo ainda base conceitual para esses referidos campos. Tendo sido aclarados esses pontos, enfim, este estudo busca num primeiro momento tratar brevemente da categoria de substância, no que tange aos principais conceitos, problemas e contraposições ontológicos em Aristóteles, Kant, Frege, Lowe, Williams e Zemach, para então chegar à proposta de Puntel e tratar de alguns outros conceitos trazidos e delimitados ontologicamente por tais autores frente a problemas ontológicos.

## 2 FUNDAMENTAÇÃO

378 Ao passo dos objetivos buscados, o termo “substância” tem sua origem no grego com a palavra *ousia*, que significa “o ser”, ou seja, aproxima-se do que conhecemos como *coisa*, como *objeto material*. Substância, contudo, não é material; substância vem a ser o fundamento ou substrato (segundo Aristóteles) que está sob a coisa visível, e tal conceito surgiu exatamente para a explicação da mudança nas coisas visíveis. Por que posso dizer que a muda que plantei quando menino é a mesma árvore de trinta metros que hoje faz sombra em minha casa? Por que dizemos que a rocha derretida num vulcão, líquida e vermelha, é rocha tanto quanto a que, expelida desse vulcão, é cinza e sólida? A resposta a tais perguntas é: porque a substância permanece a mesma. Essa é a tese das teorias ontológicas substancialistas.

*Pari passu*, cabe aqui tratar de um conceito-chave nas teorias ontológicas vindo desde Aristóteles: as categorias. Segundo o dicionário de Abbagnano, “as categorias são os modos em que o ser se predica das coisas nas proposições, portanto os predicados fundamentais das coisas” (ABBAGNANO, 1999, p. 121). Seriam os conceitos mais gerais em que caem todos os objetos, de modo que não caiam em mais que um desses conceitos mais gerais. Numa visão contemporânea, “as categorias são classificações fundamentais que determinam a maneira como pensamos e falamos sobre o mundo” (PUNTEL, 2001, p. 8). A



categoria de substância é usualmente tomada como a categoria mais primária e mais fundamental. Ela é mesmo?

Existem objeções fortes contra as teorias substancialistas. Uma primeira contraposição é a dificuldade de conceituar definitivamente o que seja substância, pois dizer que *existe independentemente*, ou que *não é predicável*, ou que *existe por si mesma* – que são as características mais usualmente empregadas ao conceito – não diz o que a substância é. Também se critica a noção de substância como *substrato*, ou *substrato nu*, ou ainda *tipo*. Como pode ser um *substrato nu*, se possui o atributo de ser substância e também o atributo de não possuir propriedade? Ainda, como pode ser a substância *tipo*, se essa teoria diz que substância é uma instância de seu próprio tipo, quer dizer, as substâncias são elas mesmas sujeitos de todos os atributos essenciais associados a elas? Como ficaria a instanciação universal? Haveria um problema de identidade. Ora, percebe-se que a teoria substancialista não qualifica o conceito de substância como uma categoria ontológica suficiente para tal classificação de categoria universal. Mas existe alternativa? Há aqueles que buscam encontrar tal alternativa categorial.

Um marco nesse processo foi Immanuel Kant, que trouxe a tese de que “*ser*” e “*existir*” não são propriedades. Uma consequência é que outro ou outros conceitos são usados para substituir os conceitos de “*ser*” e “*existir*”, como os conceitos de espaço, tempo e limite, em Eddy Zemach, como veremos mais à frente. Kant, desse modo, mudou o foco do estudo metafísico do objeto, levando-o para o sujeito. O sujeito constrói a realidade (giro copernicano): uma dedução transcendental das categorias (*a priori*). Não é o sujeito que se orienta pelo objeto, mas o objeto que é determinado pelo sujeito. O chamado “giro copernicano” do pensamento, instaurado por Kant, significa a mudança do enfoque regulador do conhecimento: até Kant, o conhecimento era regulado pelo objeto, mas Kant vem dizer, ao contrário, que o enfoque deve estar no sujeito que conhece. O porquê se encontra no Prefácio da *Crítica da razão pura*, ao dizer que o objeto dos sentidos se regula por nossa faculdade de intuição (KrV, B17, KANT, 2015, p. 30). Assim como fez com Copérnico – e Kant cita esta questão (KrV, B16, KANT, 2015, p. 29) –, que tirou a Terra do centro do sistema e pôs o Sol, afirmando que este estava ao centro e a Terra é que o circundava, e não o contrário, também fez Kant, ao dizer que o centro do conhecimento está no sujeito, e não no objeto. Nesse tocante, é possível relacionar essa ideia com a analogia do juiz nomeado e do estudante diligente, que aparece no prefácio da *Crítica da razão pura*, pois um conhecimento dependente do objeto apenas está preso a ele, ao que ele “dá”; está



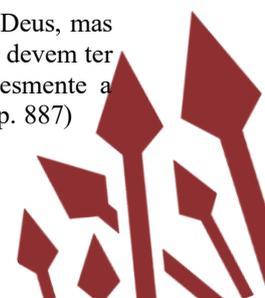
preso como um aluno que se deixa ditar tudo o que o professor quer, passivamente. Ao contrário, sendo o sujeito o *regulador* do conhecimento, vem a assemelhar-se a um juiz nomeado, que obriga as testemunhas a responderem às perguntas que lhes impõe (KrV, B13, KANT, 2015, p. 28). Tal “doutrina” de Kant é conhecida como Idealismo Transcendental, e entende-se como transcendental a “condição da experienciabilidade e cognoscibilidade dos objetos: é aquilo que o sujeito põe nos objetos no próprio ato de experimentá-los e de conhecê-los” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 375). Dessa maneira, reafirma-se:

Denomina-se transcendental todo conhecimento que, em geral, se ocupa não tanto com objetos, mas com o modo de conhecimento de objetos, na medida em que ele deva ser possível *a priori*. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia filosofia transcendental. (KrV, A26, KANT, 1980, p. 33)

380 Kant afirmou que uma verdadeira e racional ontologia (ou melhor: o conhecimento das coisas) passa pelo estudo de como pensamos os objetos que se nos dão no fenômeno<sup>3</sup>, devido ao fato de que o “ser evidentemente não é um predicado real” (KrV, A626, KANT, 1980, p. 300). Disso transcorre o fato de que acrescentar a uma certa coisa que essa coisa é real implica que não se acrescenta nada à essa coisa. Para Kant, então, a função da categoria é construir os próprios objetos da experiência, limitando o conhecimento humano aos fenômenos, “consolidando-se de forma definitiva o abismo entre a subjetividade e a coisa em si mesma” (OLIVEIRA, 2010, p. 82). Contudo, ainda há uma noção de substância que trata-a como uma “necessidade interna de permanência dos fenômenos”; o modo de ser da substância seria, assim, o “eu penso”, e a categoria primária seria o *pensar* (Puntel, nesse ponto, diz que *pensar e dizer* são dois lados da mesma moeda no conceito de categoria contemporâneo). Todavia, não sendo a substância um predicado real, não pode ser um conceito de alguma coisa que se pode acrescentar ao conceito de uma coisa<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> *Fenômeno* em Kant é aquilo que é formado na mente do sujeito, ou seja, não é objetivo nos moldes ontológicos, isto é, não objetivo propriamente enquanto não substancialista; a partir desse pensamento kantiano, buscou-se refletir sobre como pensamos o que há, ou como dizemos o que há, que é o molde atual da pesquisa ontológica. Diz Kant nos *Prolegômenos a toda a metafísica futura*: “Eu, pelo contrário, afirmo: são-nos dadas coisas como objetos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenômenos, isto é, as representações que em nós produzem, ao afetarem os nossos sentidos. Por conseguinte, admito que fora de nós há corpos, isto é, coisas que, embora nos sejam totalmente desconhecidas quanto ao que possam ser em si mesmas, conhecemos mediante as representações que o seu efeito sobre a nossa sensibilidade nos procura, coisas a que damos o nome de um corpo, palavra essa que indica apenas o fenômeno deste objeto que nos é desconhecido, mas, nem por isso, menos real” (Prol., A63, KANT, 1988, p. 58).

<sup>4</sup> “Se eu disser Deus é ou que Deus existe, não estarei afirmando um predicado novo do conceito de Deus, mas apenas o conceito em si, com todos os seus predicados, e o objeto em relação ao meu conceito. Ambos devem ter exatamente o mesmo conteúdo, porém nada se pode acrescentar ao conceito que expressa simplesmente a possibilidade quando penso seu objeto como dado (com a expressão ‘ele é’).” (ABBAGNANO, 1999, p. 887)



Uma alternativa não substancialista foi pensada por Eddy Zemach, que traz a proposta de que há quatro ontologias completas e autossuficientes, sem a necessidade de conjunção de uma a outra<sup>5</sup>. Essas quatro ontologias voltam-se exatamente a esculpir as entidades, seja como contínuas ou como limitadas no espaço e no tempo<sup>6</sup>, a saber: entidades limitadas no tempo e no espaço (*eventos ou não continuantes*), entidades contínuas no tempo e limitadas no espaço (*coisas ou continuantes no tempo*), entidades limitadas no tempo e contínuas no espaço (*processos ou continuantes no espaço*) e entidades contínuas no espaço e no tempo (*tipos ou continuantes puros*).

A *ontologia de eventos* é qualquer região espaço-temporal preenchida que não seja em muitos lugares ou em muitos instantes, pois possui um limite espaço-temporal e deve ter sua entidade (os eventos<sup>7</sup>) existindo em sua inteireza exatamente limitada nessa área, sendo que cada parte dessa área contém uma parte do evento completo. Já a segunda, a *ontologia de coisas*, é apenas particular e trata da espaço-temporalidade dos objetos; por exemplo, ao nos depararmos com uma coisa, podemos dizer “esta cadeira”<sup>8</sup>, “esta mesa”, “minha casa”. O conceito de uma coisa é o conceito de algo que é definido em sua localização no espaço, mas é indefinido em sua localização no tempo.

A terceira, a *ontologia de processos*, prevê que, se o mundo pode ser visto como certa totalidade de coisas, pode ser também visto como uma totalidade de processos; e não que seja necessária uma nova linguagem de processos, mas basta perceber “que os processos, como coisas, nada mais são do que segmentos dinâmicos de eventos”<sup>9</sup> (ZEMACH, 1970, p. 239). Na quarta, a *ontologia de tipo*, porém, são reconhecidas substâncias que não são limitadas nem no tempo nem no espaço.

Donald Williams, por outro lado, trata em sua teoria do que ele chamou de *Alfabeto do Ser* e seu silabário, os *tropos*. O pensador afirma que tropo é a categoria crucial: é uma entidade particular, que é ou abstrata ou consiste em uma ou mais entidades concretas

<sup>5</sup> Minha constatação particular é que Zemach trouxe quatro ontologias *monocategóricas*.

<sup>6</sup> O autor defende que todas as entidades de uma ontologia deveriam ser acomodadas espaço-temporalmente, e as entidades platônicas (não espaço-temporais) não deveriam ser acomodadas por nenhuma ontologia. As quatro ontologias de Zemach são acomodadas no tempo e no espaço, com entidades construídas como limitadas e contínuas no tempo e no espaço.

<sup>7</sup> “Os eventos são as únicas substâncias desta ontologia. Apenas elas podem ter nomes próprios genuínos e ser objeto de predicação. Uma descrição do mundo na linguagem desta ontologia é uma descrição de eventos, suas propriedades e suas relações.” (ZEMACH, 1970)

<sup>8</sup> A partir disso, podemos também retirar um exemplo para um evento, pois *esta cadeira* é uma coisa, mas posso dizer que há uma fatia temporal da cadeira ou que me sento nela em uma de suas fatias temporais; ou uma fatia no espaço – a cadeira vai do piso até sessenta centímetros acima. Mas normalmente não a vemos assim, senão como uma coisa, uma cadeira inteira, e seria absurdo supor que não vejo a cadeira inteira.

<sup>9</sup> Tradução própria do original em inglês: “All we have to do is to realize that processes, like things, are nothing but dynamic slice of events”.



combinadas com uma abstração. O autor rejeita, portanto, a teoria substancialista. Mas como, se há entidades concretas? Na verdade, nesse pensamento as entidades concretas são coleções de tropos, quer dizer, entidades concretas são formadas por muitos tropos, e, quando predico algo sobre essa entidade “concreta”, digo somente um tropo, um particular abstrato, da coleção de tropos dessa entidade. Predicação é, assim, identificar um tropo (ou os tropos) que está presente no objeto, é elencar uma sílaba desse alfabeto. “Entidades como as nossas partes finas ou componentes abstratos são os constituintes primários deste ou de qualquer mundo possível, o próprio alfabeto do ser.” (WILLIAMS, 2006, p. 6)

Um exemplo possível é o objeto “*uma rosa*”, que é *vermelha*, com um certo *perfume*, certa *forma*. A rosa é a coleção de tropos, o *sujeito* da *predicação*. O predicado é exatamente a cor vermelha, o certo perfume, a forma, ou seja, são tropos. Mas como os tropos se conectam nessa coleção? Williams diz que por duas maneiras fundamentais: semelhança e localização. A localização é uma conexão externa; conectam-se os tropos no modo de coincidência, no sentido de distâncias e direções: “pertencendo a, ou estando inerente em, ou caracterizando, uma mesma coisa”. Assim, há uma conexão do vermelho e do perfume numa rosa, estando eles inerentes numa localização, uma *cor-mais-perfume*. Essa soma de coincidência ocorre por meio da localização e, quanto maiores as coincidências, menos abstrata. Então, *cor-mais-perfume-mais-forma* é menos abstrata do que *cor-mais-perfume*. Essa soma se segue até chegar ao inteiramente concreto<sup>10</sup>. Já a relação entre os tropos por semelhança é uma relação interna; quer dizer, a semelhança faz pensar a semelhança menor ou diferença maior entre dois tropos, como o verde e o azul. “Qualquer mundo possível, e, portanto, é claro, este aqui, é completamente constituído por seus tropos e suas conexões de localização e semelhança, e quaisquer outras que houver.” (WILLIAMS, 2006, p. 8)

A teoria de Williams interessou a Lorenz Puntel. Este, em sua análise, depara-se com a teoria de feixes, principalmente de tropos, e a considera como a mais adequada para uma teoria ontológica categorial, que não alcançou seu objetivo por precisar somente de uma linguagem que substituísse a ‘linguagem tradicional’ da tradição substancialista, o que Puntel chama de “deficiência sistemática da teoria dos tropos” (PUNTEL, 2001, p. 12). Nessa busca, ele encontra em Strawson a prefiguração de uma linguagem “sem particulares”, a trazer traços fundamentais que em sua teoria se enquadram como, por exemplo, “*está chovendo agora*”.

A principal dificuldade, porém, é que se mantém a ideia de sujeito, e, assim, a de predicação, a qual Puntel buscava extinguir. Isso o faz querer buscar uma

---

<sup>10</sup> Possuiria todo o alfabeto do ser.



crítica fundamental às concepções de substância, que passa a uma crítica à predicação no nível da linguagem de predicados de primeira ordem, a qual, por sua vez, baseia-se completa e fundamentalmente no *Princípio de Composicionalidade* (PCPS). Assim, tendo-se uma predicação do tipo “Fx”, o *sujeito x* é pressuposto de modo permanente e fundamental. Não obstante, Puntel viu em G. Frege a possibilidade de um caminho a ser seguido, com a formulação do *Princípio de Contextualidade Sentencial* (PCTS), em que “somente no contexto de uma sentença as palavras têm um significado”.

Mas, para evitar o que muitos pensadores afirmam, a saber, que PCPS seria uma versão fraca do PCTS, Puntel formula o sentido forte do PCTS (S-PCTS): (1) é incompatível com o PCPS; (2) termos singulares e predicados são eliminados de sentenças em seu estatuto ontológico<sup>11</sup>, sendo elas chamadas de *sentenças primárias*, da forma “verdeja”, “chove”, “leiteia” e semelhantes. Numa linguagem do português, então: “F-zando”, “F-zar”; (3) essas sentenças primárias expressam um conteúdo informacional, e esse conteúdo pode ser designado de *estado de coisas primário (primestado)*, compreendido no uso da expressão “F”. A *verificação* desse estado de coisas primário (*primestado*) se dá quando ele é um fato, ou seja, ocorre ou é verdadeiro. Esse primestado que *ocorre* é chamado fato primário (*primofato*). “Fato” é exatamente “pensamento que é verdadeiro”<sup>12</sup>. Primestados não são apenas uma categoria ontológica entre outras, pois, para Puntel, eles são a única categoria ontológica em um nível mais fundamental. Se a estrutura semântica delineada é aceita, a ontologia adequada é uma ontologia monocategorial. Assim, a proposta de Puntel é monocategorial, não composicional e não substancialista.

Ademais, como já citado, Puntel teve grande influência de G. Frege. Qual a maneira, porém, de caracterizar a ontologia desse pensador? Resumidamente, Frege pensou que a predicação ocorre de dois modos: “a relação de *subsunção* de um objeto a um conceito e a relação de *subordinação* de um conceito a outro conceito” (BRAIDA, 2013, p. 193). Além disso, o conteúdo de um predicado é diferente do conteúdo de um nome, e até mesmo o nome pode tanto designar algum objeto (particular) quanto um conceito (universal): o azul pode designar a cor azul como também o universal azul.

<sup>11</sup> Aqui se percebe que há uma diferença para com os tropos de Williams, pois este trata a existência da predicação por meio da estrutura do objeto concreto como uma coleção de tropos, e trata a predicação como a identificação de tropos que estão presentes na coleção de tropos, os objetos.

<sup>12</sup> A estrutura semântica que acaba de ser esboçada conduz a uma importante conclusão: as únicas entidades (ou tipos de entidade) admissíveis são os primestados (e, levando-se em conta o estatuto completamente determinado dos primestados, os primofatos). Em outras palavras: estados primários não são apenas uma categoria ontológica entre outras, eles são a única categoria ontológica em um nível mais fundamental. Se a estrutura semântica delineada é aceita, a ontologia adequada é uma ontologia monocategorial.



Frege diz que objetos e conceitos são diferentes irredutivelmente; isso porque são de naturezas distintas, já que objetos são completos e conceitos, incompletos. Sendo assim, segundo ele, o que é próprio de um não é próprio do outro. Como já vimos com Puntel, Frege defende que as palavras só têm significado no contexto de uma sentença. Frege concebeu isso por meio de uma quadrificação categorial, defendendo que se deviam diferenciar as *propriedades* de um *objeto* e as *notas características* de um *conceito*. Então, essa formulação traz os termos objetos, propriedades, conceitos e notas características, em que propriedades determinam objetos e notas características definem conceitos.

A quadripartição clássica, porém, não está em conformidade com a proposta de Frege:

O que sugere Angelelli é uma explicitação ontológica das diferentes formas de predicação. Desse modo, as distinções lógico-semânticas, referentes ao conteúdo semântico de partes sentenciais, são desdobradas e interpretadas ontologicamente. Correspondendo à distinção entre conceito e objeto, corresponde à distinção entre substância e atributo; todavia, à distinção entre conceito de primeiro nível e conceito de nível superior, agora temos várias distinções. Certamente, Frege resistiria a uma tal leitura de suas teorizações. Sobretudo, tendo em vista o caráter nominalista de suas argumentações, pois, embora ele introduza um domínio de referência objetiva para além dos estados psicológicos particulares e para além dos objetos empíricos particulares, esse terceiro domínio somente era acessível via linguagem, era, propriamente falando, um efeito do discurso, pois os domínios de referência apenas indicavam os modos de validação (*Gelten*) de enunciações. (BRAIDA, 2013, p. 198)

384

Um exemplo possível é que

[...] um pintor, um cavaleiro e um zoólogo provavelmente associarão ideias muito diferentes ao nome “Bucéfalo”. A ideia, por tal razão, difere essencialmente do sentido de um sinal, o qual pode ser a propriedade comum de muitos e, portanto, não é uma parte ou modo da mente individual. Pois dificilmente se poderá negar que a humanidade possui um tesouro comum de pensamentos, que é transmitido de uma geração para outra. (FREGE 2009, p. 134)

Além de Frege, outros estudiosos deram resposta de quadripartição ontológica, como Aristóteles, antes dele, e E. J. Lawe, o qual fez uma revisão da proposta de Frege e trouxe que as quatro categorias essenciais são *tipos e propriedades, objetos e modos*:

Os tipos são instanciados por objetos, e as propriedades e relações são instanciadas por modos. Por sua vez, os tipos são caracterizados por propriedades e relações, e os objetos são caracterizados por modos. Isso significa que a categorização



ontológica reflete dois tipos básicos de predicação: atribuir uma propriedade a um tipo, p. ex., “Gaviões são predadores”, e atribuir um modo a um objeto, por exemplo, “Esse gavião tem penas quebradas”. (BRAIDA, 2013, p. 204)

Para Lowe, uma entidade pode ser particular concreta (objeto), particular abstrata (modo), universal concreta (propriedades) e universal abstrata (tipo). Aliás, é admitida por Lowe uma imanência ou realismo “aristotélico”, já que os universais existem somente se existirem alguns casos particulares.

É de se concluir por ora, pelo que foi apresentado, que existem muitas propostas para os conceitos de categorias ontológicas, desde Aristóteles, passando por Kant e chegando até a contemporaneidade. Existem teorias substancialistas, mas com problemas que fomentaram e fomentam uma nova busca. Kant foi o inaugurador da distinção entre predicação e existência; a partir dele, a ontologia teve um novo enfoque, que os pesadores posteriores aprimoraram ou até ultrapassaram. As categorias foram pensadas como monocategoriais por uns, ou quadricategoriais por outros. Contudo, a ontologia contemporânea tem seu enfoque numa concepção lógico-semântica das categorias, mas a buscam ainda por uma categoria primária, buscada desde Aristóteles. E nisso retoma-se Puntel, pois é válido aprofundar sua teoria partindo dos anteriormente conceituados *primestado* e *primofatos* para verificar como ele chega à categoria primordial/fundamental.

Enquadrando-se na categoria de classificações mais fundamentais que determinam como falamos e pensamos, para Puntel faz-se necessária a busca do significado fundamental e mínimo da palavra “Ser”. O resultado é a ocorrência de dois principais momentos: o primeiro é negativo, trazendo “Ser” como a negação do “nada” (seria o *não nada*); o segundo se caracteriza por trazer “Ser” como a *dimensão* mais fundamental, i.e., abrangente a tudo e qualquer coisa e às quais não é possível absolutamente recuar, sejam elas coisas reais, entidades ideais, conceitos ou teorias, culminando, assim, na afirmação de que “Ser” é pressuposto por todas essas dimensões – mas “Ser” não pressupõe absolutamente nenhuma dimensão ulterior, fundamental, mais ordinária” (PUNTEL, 2015b, p. 16). Puntel vê três vias demonstrativas desse “Ser” fundamentalmente absoluto e absolutamente fundamental.

Na primeira via, o filósofo recorre à tese aristotélica “*a alma (o espírito) é de certo modo todos os entes*”, que ele retira do *De anima*, para mostrar o “Ser” como coextensionalidade intencional do espírito humano com o irrestrito *universe of discourse* (PUNTEL, 2015a, p. 377). Já a segunda via mostra o “Ser” como a dimensão mais fundamental, o que “consiste na explicitação da dimensão universal



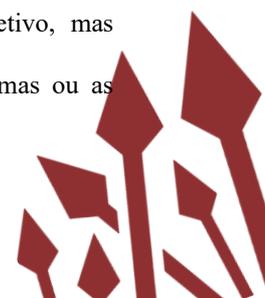
[fundamental] do “Ser” pressuposta pelo *operador teórico*, e, assim, articulada por toda sentença teórica” (PUNTEL, 2015a, p. 378, grifo e acréscimo nossos); em Puntel, ela é caracterizada pelo operador teórico “é o caso que”, que ultrapassa o simples constituir do status teórico sentencial. Para isso, o filósofo traz as partículas “*il*” (do francês), “*it*” (do inglês) e “*es*” (do alemão), que são indicativos universais, podendo-se designar como a *dimensão primordial* do “Ser”<sup>13</sup>. Por exemplo, tomando o *primestado* (sentença prima, lembremos) “chove”, podemos inserir em português o sinal “(…)” para designar a partícula que há em outras línguas (*il, it, es*), mas que em português não há. Assim, o que no francês é “*il pleut*” poderíamos transpor ao português como “(…) chove”. Essa sentença garante a aceitação de uma universalidade, referindo-se a todas as posições, reais ou possíveis, espaço-temporais nas quais “(…) chove” (PUNTEL, 2015a, p. 379). Analisando-se, contudo, a sentença “(…) chove” como uma sentença teórica (é o caso que), teremos o conteúdo explícito “(…)¹ é o caso que (...)² chove”. Com isso, vai-se além de uma posição espaço-temporal “(…) F-zando”: vai-se para algo *absolutamente abrangente*, aberto a tudo, a todos os casos do operador teórico: a partícula meta-(…) de todo operador teórico “(…) é o caso que”, em que “(…)” do operador teórico precede qualquer sentença declarativa, para Puntel é o indicativo da *dimensão absolutamente universal*.

Com efeito, Puntel atende a algo importante na busca do “Ser” mais fundamental, abrangente, universal: “Há, porém, algum fator que seja comum não a alguns ou muitos, mas absolutamente a todos os casos?” (PUNTEL, 2015a, p. 380). Em outras palavras, como se daria a conexão de todas as conexões, a estruturação de todas as estruturas, a coleção que fundamenta todas as coletividades? Nessa questão entra a terceira via como resposta.

Puntel apresenta dois conceitos de mundo: o primeiro é o mundo objetivo, que “é a dimensão que indica o polo objetivo na relação entre a dimensão teórico-estrutural e a dimensão dos dados<sup>14</sup> que é compreendida e articulada pela aplicação das estruturas” (PUNTEL, 2015a, p. 382); o segundo é o MUNDO (Puntel propõe uma diferenciação na grafia para haver uma distinção) que abrange a dimensão do mundo objetivo e do mundo das conexões/estruturas. As conexões podem caracterizar-se como *indivíduo* (seres vivos, pessoas) ou como *região* (a conexão com outras da mesma espécie). Não obstante, “*existência*” é, na teoria de Puntel, um elemento do mundo (objetivo), é o “Ser objetivo”.

<sup>13</sup> “Ser” é primordial, para Puntel, na medida em que não se configura como um “Ser” objetivo, mas absolutamente universal.

<sup>14</sup> “Dados são as entidades simples já investigadas (*i.e.*, as simples sentenças ou preposições primas ou as simples estruturas ontológicas).” (PUNTEL, 2015a, p. 380)



Muitas outras questões podem ser trazidas – e Puntel as traz –, mas para o que aqui se pretende já temos em mãos a matéria-prima teórica buscada. Pensamos e falamos o “Ser das coisas” numa universalidade que não está no objeto, mas na conexão/estrutura/relação máxima do MUNDO, do “Ser” primordial, encontrada na partícula (...)–meta, a qual precede qualquer sentença declarativa/pensada, nos moldes anteriormente aclarados. O centro da discussão seguiria ao “Ser” como tal e em seu todo, mas aqui basta o conteúdo exposto, pois o presente texto não busca tratar da questão de “Deus”, o que exigiria mais linhas.

Contudo, respeitosamente trataremos brevemente de ponderações sobre a teoria de Puntel feitas por Ricardo L. Dal Forno em seu texto intitulado *Do ser se segue Deus? Considerações sobre a filosofia sistemático-estrutural de Lorenz B. Puntel*. Encontra-se no referido texto a afirmação de que Puntel retira do *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein o operador teórico “é o caso que...”, e que esse seria o operador mais universal (DAL FORNO, 2017, p. 138). Tudo isso parece correto. Contudo, Dal Forno não aprofunda a teoria de Puntel no tocante ao próprio operador teórico, o que facilmente poderia gerar um problema, já que em Puntel encontra-se “enorme dificuldade de se objetar” (DAL FORNO, 2017, p. 136). Assim, vale ressaltar que “é o caso que” é o operador absolutamente universal, mas a dimensão absolutamente universal é a partícula meta(...), que antecede todo e qualquer operador, e não o operador teórico.

Ter excluído a partícula meta(...) da discussão talvez tenha sido o motivo de outro possível problema que se encontra. Dal Forno afirma, embasado por M. Gabriel, que “*tudo o que existe, existe dentro do Ser Primordial, ou de Deus (o domínio de todos os domínios de Puntel). Então, se o Ser primordial existe (no sentido de poder ser determinado, como pretendeu Puntel), ele precisa existir dentro de si mesmo. [...] Podemos ir ao infinito*” (DAL FORNO, 2017, p. 140). Ele se equivoca, quanto ao que se entende sobre a teoria de Puntel, quando diz que o Ser primordial existe no sentido de ser determinado. Puntel deixa claro que “a dimensão absolutamente universal do articulável teoricamente é a dimensão do ‘Ser’ primordial” (PUNTEL, 2015a, p. 380). Ora, a dimensão absolutamente universal é, lembremos, a partícula meta(...), que “não se refere a nada determinado” (PUNTEL, 2015a, p. 379). Também é sabido que o “Ser” primordial não é o “Ser” objetivo. Veja-se que, na teoria de Puntel, “existência é o mesmo que ‘Ser’ objetivo, [...] algo existe se é um elemento do mundo” (PUNTEL, 2015a, p. 384). Então, é de se perceber que o “Ser” primordial, em Puntel, não existe como algo determinado, como entende Dal



Forno. Não que a crítica não possa ter sua validade; porém, havendo confusão de conceitos, cria-se um emaranhado teórico difuso e traiçoeiro:

Ser é compreendido como a dimensão universal, que abrange tanto a dimensão do Ser objetivo, do Ser ou dos entes, portanto, do mundo objetivo, portanto, também da existência (no sentido há pouco explicado), quanto a dimensão do intelecto/espírito (com tudo o que lhe pertence). Seria, por conseguinte, absolutamente absurdo perguntar p. ex. se esta dimensão universal “existe”. Daí ser possível dizer a respeito da questão de Deus, que a questão: “Deus existe?”, tão difundida e com tanta frequência levantada e discutida, é uma questão profundamente obscura e sujeita a mal entendidos. (PUNTEL, 2015b, p. 16-17)

### 3 CONCLUSÃO

A título de conclusão, este texto não buscou responder ou resolver qualquer questão, mas antes buscou trazer uma reflexão sobre alguns dos problemas contemporâneos da pesquisa ontológica. O principal autor, Puntel, trouxe uma resposta à questão categorial com base em muitos outros pensadores, construindo sua teoria a partir de conceitos de autores como Zemach, Frege, Williams etc., entre tantos outros que aqui não coube trazer. O ser primordial de Puntel decorre de uma reflexão lógico-semântica do ser. Ao encontrar na partícula meta(...) a dimensão absolutamente universal do ser, ele encontra a categoria mais universal (o *primestado*). Contudo, essa categoria não existe, pois para o autor existência é algo dado no mundo (objetivo). Pelo operador absolutamente universal, chega-se à sentença como “*F-zando*”. Contudo, o operador absolutamente universal, universal enquanto operador, ainda está preso à esfera espaço-temporal; a partícula meta(...), por sua vez, está livre dessa condição, sendo totalmente livre de qualquer limitante, ou seja, absolutamente abrangente, indeterminada.



## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BRAIDA, C. R. Quadrado ontológico e formas de predicação. In: \_\_\_\_\_. *Tópicos de ontologia*. Florianópolis: Rocca Brayde, 2013.

DAL FORNO, R. L. Do ser se segue Deus? Considerações sobre a filosofia sistemático-estrutural de Lorenz B. Puntel. *Argumentos*, Fortaleza, ano 9, n. 17, jan.-jun. 2017.

FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. In: \_\_\_\_\_. *Lógica e filosofia da linguagem*. Trad. Paulo Alcoforado. São Paulo: EDUSP, 2009. p. 129-158.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. 4 ed. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.

OLIVEIRA, M. A. Metafísica estrutural enquanto teoria do ser. *Sapere aude*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 82-107, nov. 2010.

PUNTEL, L. B. O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 104, p. 7-32, dez. 2001.

\_\_\_\_\_. A filosofia e a questão de Deus: um novo enfoque sistemático. *Síntese*, Belo Horizonte, v.. 42, n. 134, 2015a, p. 365-395.

\_\_\_\_\_. Filosofia e teologia: como pensar sua distinção e sua unidade. In: XII Simpósio Internacional Filosófico-Teológico – “Filosofia e teologia: relações e tensões”. Belo Horizonte: FAJE, 2015b.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia – de Spinoza a Kant*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

WILLIAMS, D. C. *Dos elementos do ser*. Trad. Osvaldo Pessoa Jr. São Paulo, 2006. Disponível em: <<https://www.yumpu.com/pt/document/view/20807694/dos-elementos-do-ser-dc-williams-fflch>>. Acesso em 11 fevereiro 2020.



ZEMACH, E. M. Four Ontologies. *The Journal of Philosophy*, Columbia University.  
v. 67, n. 8, p. 231-247, abr. 1970.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.29905>

Artigo recebido em: 11/03/2020

Artigo aprovado em: 29/06/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## QUÃO ÚTIL É O CONHECIMENTO INÚTIL?

considerações filosóficas e históricas sobre a importância social de atividades epistêmicas

## HOW USEFUL IS USELESS KNOWLEDGE?

philosophical and historical considerations on the social importance of epistemic activities

Ian Salles Botti<sup>1</sup>

([iansallesbotti@gmail.com](mailto:iansallesbotti@gmail.com))

### RESUMO

Este ensaio é uma reflexão sobre a utilidade do conhecimento. No meio acadêmico, costuma-se tomar como dado que a cultura intelectual tem valor em si mesma; contudo, isso não é óbvio para o público geral, que é levado a crer que universidades e institutos de ensino e pesquisa não têm utilidade, e por isso não devem receber apoio estatal. Atividades intelectuais não dão retorno econômico e social imediato, o que leva à conclusão de que o investimento nelas é supérfluo, quando comparado com áreas de maior importância prática, como saúde, segurança e educação básica. A concepção de utilidade por trás desse raciocínio é examinada a fim de mostrar que o conhecimento científico é indispensável para a posse e manutenção dos bens considerados úteis. O artigo *The Usefulness of Useless Knowledge*, de Abraham Flexner, é usado para embasar a defesa do valor prático e social de atividades epistêmicas. A filosofia da ciência de Mario Bunge (1980; 1988; 1989; 1990) é usada para explicitar aspectos da relação ciência-tecnologia-sociedade nos quais Flexner não toca.

**Palavras-chave:** Conhecimento. Atividades Epistêmicas. Utilidade. Valor. Abraham Flexner.

### ABSTRACT

This essay reflects on the usefulness of knowledge. In the academic milieu it is taken for granted that intellectual culture is valuable, but to the laymen it is not obvious that it is the case. They are led to believe that universities and research institutes are useless and, therefore, should not receive support from the state. Intellectual activities have no immediate economic or social return; this seems to lead to the conclusion that investing on them is superfluous when compared to more socially important domains, such as healthcare, public security and basic education. The conception of usefulness behind this kind of reasoning is examined in order to show that scientific knowledge is necessary to the possession and maintenance of goods considered to be useful. The paper *The Usefulness of Useless Knowledge*, by Abraham Flexner, is used to substantiate the defense of the practical and social value

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9248903791295864>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6026-4970>.



of epistemic activities. Mario Bunge's philosophy of science is used to make clear some aspects of the science-technology-society relation about which Flexner does not elaborate on.

**Keywords:** Knowledge. Epistemic activities. Usefulness. Value. Abraham Flexner.

## 1. INTRODUÇÃO

A palavra “utilidade” é ambígua. Ela tem diversos sentidos e pode se referir a coisas radicalmente diferentes – opostas até, mas não necessariamente contraditórias. Na língua inglesa, há duas palavras para utilidade: *utility* e *usefulness*. Superficialmente elas são similares, e o dicionário de Cambridge<sup>2</sup>, por exemplo, não as distingue formalmente, mas seu uso pode variar e expressar valores profundamente diferentes. Ainda que ambas as palavras se refiram à propriedade de ser útil para algo, a primeira pode ser entendida como utilidade em vista de qualquer finalidade, enquanto a segunda diz respeito a um fim específico, a saber, o bem humano<sup>3</sup>.

Sendo assim, *utility* se aplica a qualquer coisa que seja útil a algum interesse ou desejo, mesmo que esse desejo possa ser danoso. Por outro lado, a classe de referência de *usefulness* é mais restrita, pois se aplica somente àquilo que é útil para o florescimento humano (no vocabulário aristotélico)<sup>4</sup>. Por exemplo, *fast-food* possui *utility* para quem se delicia com esse tipo de comida, mas não tem *usefulness*, na medida em que não é nutritivo ou saudável. Dinheiro é um caso complicado. Claramente é algo que tem *utility*, mas, se usado para fins arbitrários ou valorizado em si mesmo, sua *usefulness* não é garantida. Quando

<sup>2</sup> Disponível em: <<https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/utility>> e <<https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/usefulness>>. Acesso em 12 de abril de 2020.

<sup>3</sup> Ver: <<https://www.quora.com/How-do-the-terms-utility-usefulness-differ>>, <<https://english.stackexchange.com/questions/234626/when-should-the-words-usefulness-versus-utility-be-used>> e <<http://learneconomicsonly.blogspot.com/2014/06/distinction-between-utility-and.html>>. Acesso em 12 de abril de 2020.

<sup>4</sup> Aristóteles afirma que toda arte, investigação e ação humana visa a algum bem (uma finalidade) (EN, I, 1, 1094a). O objetivo final da ação humana, o Sumo Bem, seria a *eudaimonia* (felicidade ou florescimento humano), porque a buscamos em vista de si mesma, e não como meio para outro objetivo. Por isso, a *eudaimonia* é um objetivo *absoluto* e *incondicional* (EN, I, 7, 1097b). Supondo que o objetivo de nossas atividades intelectuais é conhecer a realidade, então o conhecimento seria um fim *absoluto*, mas não *incondicional*, porque é buscado por si mesmo, mas pode ser usado para a obtenção de outros fins, como a própria felicidade (cf. EN, I, 6, 1097a 20-30). Qualquer objetivo intermediário na busca dos fins absolutos (e do fim incondicional) é fim *secundário*, relativo. Assim, talvez seja adequado dizer que os fins secundários são aparentados da *utility*, podendo servir como meios para a busca de fins como prazer e dinheiro, que Aristóteles rejeita como candidatos a Sumo Bem. Somente os fins secundários que são realmente adequados para a busca da felicidade teriam *usefulness*. Como não estou endossando ou pressupondo a ética aristotélica nem nenhuma outra, não assumirei que a busca por prazer e dinheiro é inadequada. Limite-me a buscar saber se o conhecimento serve também a esses fins, em vez de propor uma concepção de moralidade na qual o conhecimento tem lugar garantido, mas que é estranha ao mundo de hoje.



alguém diz – e com frequência alguém diz – que filosofia é inútil, é de *utility* que está falando. Dou como certo que atividades intelectuais têm *usefulness*. O que quero investigar é se elas têm também *utility* no sentido que atualmente está em voga.

Temos uma situação comum: a linguagem cotidiana não é suficientemente clara, o que faz com que uma mesma palavra possa expressar diversos conceitos. O contexto conversacional e a personalidade dos interlocutores nos ajudam a saber qual dos muitos sentidos de “útil” e “inútil” está sendo usado. O primeiro sentido mencionado – aquele que não inclui a filosofia – é bastante popular no senso comum, ainda que não o seja no mundo acadêmico. Talvez seja assim porque argumentar em favor de algo é exatamente o tipo de coisa que quem endossa essa ideia considera inútil. De fato, negar a utilidade da filosofia (e da ciência) usando-a para tal beira à contradição, e fazê-lo por outros meios – desinformação, por exemplo – não é suficiente para estabelecer que ela é realmente inútil. E, seja como for, estou dialogando com a vida real, não com o debate especializado: o problema da utilidade do conhecimento emerge do uso comum das palavras, de nossas normas e práticas avaliativas cotidianas, e não suscitou, até hoje, debate na filosofia acadêmica<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Há o problema do valor do conhecimento, que remonta ao *Mênon* de Platão (2005) e atualmente é discutido na epistemologia analítica. Entretanto, esse problema consiste na tentativa de entender o que torna o conhecimento (definido como crença verdadeira justificada, ou alguma variação desse esquema) melhor (i.e., mais valioso) que a mera crença verdadeira, dado que, na prática, ter uma opinião verdadeira por sorte é tão efetivo quanto ter conhecimento. O exemplo de Platão é o seguinte: ter uma crença (meramente) verdadeira sobre qual é o caminho para Larissa te levará até lá da mesma forma que saber qual é o caminho para Larissa. O debate contemporâneo gira em torno do conceito de justificação, que é o que “conecta” a crença e a verdade de forma que se distingue o conhecimento de crenças fortuitamente verdadeiras, e faz o sujeito ser digno de crédito por atingir a verdade (cf. SOSA, 2017, cap. 7). São várias as diferenças entre esse problema e o tema deste ensaio: (I) o problema do valor tem como alvo o conhecimento cotidiano, enquanto o conhecimento que abordarei é especializado, resultado de atividades intelectuais organizadas, individuais ou coletivas, que não têm relação com crenças ordinárias como as tipicamente usadas nos experimentos mentais da epistemologia analítica. Cito, como exemplo, questões sobre nossas intuições epistêmicas em casos – Gettier acerca do paradeiro de Brown ou sobre celeiros falsos (cf. GETTIER, 1963; COLAÇO, 2014); (II) no problema do valor parece pressupor-se que a utilidade prática está primariamente associada à verdade, que é o que nos relaciona à realidade e possibilita o sucesso de nossas ações; daí surge a dificuldade de encontrar o que torna o conhecimento mais valioso que a (mera) crença verdadeira, dado que ambos são igualmente úteis. Neste ensaio, por outro lado, o problema é justamente estabelecer a utilidade do conhecimento sem vinculá-la à verdade, pois nem verdade nem crença são consideradas componentes garantidos do conhecimento científico (cf. VAN FRASEEN, 2007; HACKING, 2012). Assim, o contraste feito não é entre conhecimento científico e crença verdadeira, e sim entre o primeiro e a crença falsa e não justificada, mas que, apesar disso, prolifera-se no senso comum; (III) o valor em discussão no problema de *Mênon* é epistêmico, ou seja, diz respeito a nosso objetivo de ter contato cognitivo com a realidade – por exemplo, saber o número de grãos em um punhado de areia tem valor epistêmico simplesmente por ser um sucesso cognitivo creditável ao sujeito, mas não tem valor prático algum (SOSA, 2017, cap. 7); por outro lado, desenvolver uma vacina contra o Covid-19 tem tanto valor epistêmico quanto prático. O valor epistêmico independe de sua capacidade de contribuir para a satisfação de nossas necessidades e interesses práticos. Como disse há pouco, na epistemologia analítica é dado como certo o valor prático do conhecimento em casos que não sejam triviais como contar grãos de areia, e busca-se encontrar a propriedade que lhes confere valor epistêmico. Aqui, ao contrário, tomamos como garantido o valor epistêmico da ciência (sem associá-lo à crença ou à verdade, contudo) e perguntamos por seu valor prático. Para terminar esta longa nota, é pertinente observar que o legado de Abraham Flexner na discussão acadêmica é relacionado a sua crítica da educação médica nos EUA

### QUÃO ÚTIL É O CONHECIMENTO INÚTIL?

*considerações filosóficas e históricas sobre a importância social de*



Abordo a questão da seguinte maneira: primeiro, estabeleço qual é o sentido corrente de utilidade e como ele é usado contra atividades intelectuais; segundo, esclareço as relações conceituais entre ciência (inútil) e tecnologia (útil); terceiro, olho para a história da ciência para entender a dimensão temporal da relação entre ciência e tecnologia, bem como a dimensão pessoal da relação entre cientista e utilidade; por fim, faço algumas considerações sobre a relação entre ciência e sociedade.

As bases filosóficas da defesa da indispensabilidade da ciência para o desenvolvimento tecnológico são os textos *Ciência e desenvolvimento*, *Seudociencia e ideologia*, *The Nature of Applied Science and Technology* e *The Technology-Science-Philosophy Triangle in Its Social Context*, de Mario Bunge. Uso os artigos *The Usefulness of Useless Knowledge*, de Abraham Flexner, e *The World of Tomorrow*, de Robbert Dijkgraad, para argumentar em favor do valor e da utilidade do conhecimento, com base na história da ciência. As reflexões sobre a importância social do conhecimento científico são inspiradas nos artigos *A ciência como vocação*, de Max Weber, e *Why We Need to Understand Science*, de Carl Sagan.

A pretensão é mostrar a utilidade da cultura intelectual, usando-a para aclarar o que é e como produzir utilidade. Se a utilidade é mesmo importante em nossas vidas, então saber o que ela é também o é, e o meio de descobrir qual é a “utilidade da utilidade” não será outra coisa senão útil. Em outras palavras, se precisamos de filosofia para saber o que é útil e de ciência para produzir utilidade, então elas também são úteis à sua maneira – o que não quer dizer que ser útil é tudo a que aspiram.

Neste ensaio, limito-me a abordar a ciência enquanto atividade cognitiva, isto é, atividade voltada para a compreensão da realidade, independentemente da possibilidade de aplicação prática desse conhecimento e da expectativa de retorno financeiro. A filosofia, por sua vez, será o método, e não o objeto. Ao usá-la para refletir sobre a utilidade do conhecimento, estarei simultaneamente endossando a utilidade da ciência e da própria filosofia.

## 2. A UTILIDADE SOB A ÓTICA ECONÔMICA E FILOSÓFICA

---

(cf. CHAMBERS, 2011; LUDMERER, 2011), e não ao artigo *The Usefulness of Useless Knowledge*, que é a principal referência deste ensaio.



Quero falar de utilidade a partir de minha perspectiva: a de um inútil amigo da sabedoria. A filosofia lida com questões perenes como “o que é o universo? Quando ele surgiu? Como? E por quê?”, “Deus existe?”, “o que é felicidade? Como alcançá-la?” e minhas preferidas, “o que é conhecimento? Qual é o seu valor? Como obtê-lo?”. Parte do que faz essas questões serem filosóficas é o fato de serem amplas demais para serem abordadas diretamente por qualquer ciência particular. Acho, então, que as perguntas “o que é utilidade?” e “qual é a utilidade do conhecimento?” estão no escopo da filosofia. Certamente diversas ciências, tais como biologia, psicologia, economia, história e sociologia da ciência, por exemplo, estão aptas a investigar diferentes aspectos dessa questão; contudo, justamente por ser uma questão normativa que abrange diversas áreas do conhecimento, parece-me que a epistemologia e a axiologia deveriam ser disciplinas filosóficas diretamente interessadas pelo tópico. Apesar de não ser uma questão proeminente historicamente, na atualidade parece impossível não a associar à política e aos rumos da humanidade, e por isso vale a pena discuti-la.

Admito que não estou ansioso para me dedicar a dissecar a mente de CEOs, políticos e burocratas. Felizmente, não é preciso gastar muito tempo (e nem abrir suas cabeças) para entender o que eles pensam sobre utilidade. O CEO e investidor Brian Gelber é creditado pela afirmação “não importa se minha opinião está certa ou errada, tudo o que importa é se eu ganho dinheiro” (SCHWAGER, 2006, p. 358)<sup>6</sup>. É essa concepção de utilidade (implícita na fala de Gelber) que examinarei: aquela segundo a qual tudo o que não dá lucro é inútil. A cultura intelectual é realmente inútil? Até que ponto é possível ganhar dinheiro tendo opiniões falsas e injustificadas? Mais ainda, até que ponto é possível ganhar dinheiro sem ter consideração por valores epistêmicos?

Longe de ser um uso restrito a economistas e investidores em sua prática profissional, essa concepção de utilidade focada em lucro e posse extrapola o meio no qual é bem-vinda e se infiltra no cotidiano, quase como se a economia fosse a régua a partir da qual o bem-estar humano e quaisquer outros valores devessem ser medidos. Longe de ser um uso arbitrariamente inventado por mim – um espantalho –, trata-se, na verdade, de um critério tacitamente usado pelo público leigo e explicitamente endossado pelo atual governo como justificção para os cortes de verbas em educação e pesquisa<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> “It doesn’t matter if my opinion is right or wrong. All that matters is whether I make money.”

<sup>7</sup> Nosso presidente, Jair Bolsonaro, postou em seu Twitter, no dia 26 de março de 2019, que o “Ministro da Educação [Abraham Weintraub] estuda descentralizar investimento em faculdades de filosofia e sociologia (humanas). [...] O objetivo é focar em áreas que gerem retorno imediato ao contribuinte, como: veterinária,

### **QUÃO ÚTIL É O CONHECIMENTO INÚTIL?**

*considerações filosóficas e históricas sobre a importância social de*



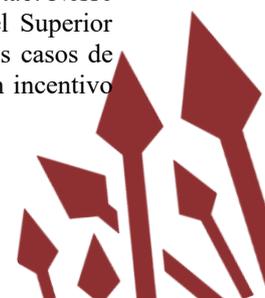
As ciências humanas são o alvo declarado, em oposição às ciências naturais, às biomédicas e à tecnologia, que seriam alegadamente priorizadas por sua utilidade imediata. Contudo, as críticas do governo atual à filosofia e às ciências sociais são, se válidas, aplicáveis também à matemática e a diversas áreas das ciências naturais e biológicas que não se saem muito melhor que as humanidades no que diz respeito ao “retorno imediato ao contribuinte” e tampouco proporcionam “um ofício que gere renda para a pessoa e bem-estar para a família, que melhore a sociedade em sua volta” (BORGES, 2019). Portanto, segundo os critérios acima, somente a tecnologia é plenamente merecedora de investimento público. Aqui, a questão que se apresenta é a seguinte: a tecnologia pode progredir por conta própria, independentemente da ciência? Essa é a questão da próxima seção.

Além da relação entre ciência e tecnologia, abordarei a questão da utilidade do conhecimento em relação ao tempo. Aqui está uma lista aleatória de coisas que geralmente consideramos úteis: dinheiro, carros, chuveiro elétrico, ar-condicionado, computadores, Wi-Fi, comida congelada, saneamento básico, pasta de dentes, desodorante e cerveja. Em geral, são bens materiais que tornam nosso dia a dia um pouco menos perigoso, cansativo e tedioso (mais prazeroso, diriam alguns). Digamos que essas são coisas úteis em curto prazo, pois seu uso é cotidiano e seu efeito, imediato. Em suma, útil em curto prazo é qualquer coisa que sirva para alongar nossa vida e torná-la mais leve.

Claro, estou desconsiderando efeitos colaterais em médio e longo prazo, como aquecimento global, obesidade e alcoolismo. Tais efeitos reforçam a importância de reavaliarmos o que entendemos por “utilidade”, e acredito que corroboram minha defesa do conhecimento contra a expectativa de lucro imediato, mas não vamos nos ater a isso. Falando em lucro, o dinheiro é um impostor necessário na lista, e não à toa é o primeiro dela, pois sua

---

engenharia e medicina”. Em seguida ele justifica a decisão: “A função do governo é respeitar o dinheiro do contribuinte, ensinando para os jovens a leitura, escrita e a fazer conta e depois um ofício que gere renda para a pessoa e bem-estar para a família, que melhore a sociedade em sua volta” (BORGES, 2019). Agora, em 23 de março de 2020, o compromisso em negar a utilidade das ciências humanas foi reiterado com a publicação de uma portaria do Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações (MCTI) que exclui a área das prioridades do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). A justificação, desta vez, é que o financiamento de projetos de pesquisa deve priorizar tecnologias (SALDAÑA, 2020; TENENTE; FIGUEIREDO, 2019). Entre contingenciamentos e cortes de verba, as ciências humanas são o alvo declarado, mas não as únicas afetadas; pelo contrário, mesmo as áreas de educação e pesquisa consideradas prioritárias não estão sendo priorizadas na prática (ARCOVERDE, 2019). De fato, em meio à pandemia do Covid-19, Ikaro Alves de Andrade, aprovado em primeiro lugar no programa de doutorado em Biologia Microbiana da UnB, soube que teve sua bolsa cortada – junto com todas as demais do programa de pós-graduação em questão. Nesse caso, o corte foi resultado da portaria 34 da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (Capes), publicada em 18 de março de 2020. Ikaro está trabalhando no sequenciamento genético dos casos de coronavírus, algo que parece ser de suma importância no momento; contudo, ele terá de fazê-lo sem incentivo financeiro (SHALDERS, 2020).



utilidade consiste em poder ser trocado por coisas úteis, apesar de não poder ser usado, ele mesmo, para satisfazer nenhuma de nossas necessidades básicas. Os demais elementos da lista são, em sua maioria, artefatos tecnológicos.

Agora, uma lista de coisas que geralmente são consideradas inúteis: livros de ciências, livros de filosofia, livros de história, livros de ficção, poesia, teatro e qualquer pessoa, atividade, local ou instituição que os promova. É óbvio que a arte não é rejeitada por completo, pois, assim como os esportes, ela se justifica na vida prática por servir como entretenimento. Filmes, novelas e séries hoje cumprem essa função. A literatura, a poesia e o teatro nem sempre foram desfavorecidos pelo público, mas hoje são. Mesmo as artes que têm um lugar provisório entre os prazeres do homem comum costumam ser bem-vistas somente na medida em que têm sucesso comercial, e seus praticantes têm um status social dúbio quando comparados aos de outras carreiras. Basta nos lembrarmos do quão diferente é a vida de estrelas de Hollywood e a de atores de teatro para entendermos como o papel da arte na sociedade é confuso e complexo<sup>8</sup>.

O caso da ciência não é mais simples. Como vimos, ela também é considerada inútil em grande parte, mas tem um status social superior ao da filosofia porque produz frutos tecnológicos, e não somente teorias abstrusas. A filosofia, por sua vez, não encontrou até hoje meios de se fazer comercial. Seu principal meio de reprodução são os livros, que têm perdido espaço na indústria cultural, e livros de filosofia, em particular, não costumam ser populares<sup>9</sup>.

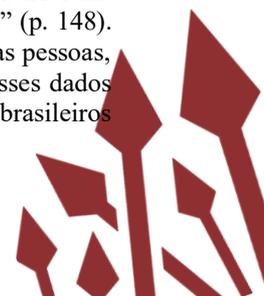
---

8 As indústrias cinematográfica e fonográfica são bilionárias e cresceram na última década devido aos serviços de *streaming* de áudio e vídeo. A primeira teve um lucro de 96,8 bilhões em 2018, valor recorde (<<https://www.uai.com.br/app/noticia/cinema/2019/03/22/noticias-cinema.243290/industria-cinematografica-registra-lucro-recorde-em-2018.shtml>>. Acesso em 12 de abril de 2020). A segunda lucrou 15,7 bilhões em 2016 e teve o maior crescimento (5,9%) em 20 anos (<<https://veja.abril.com.br/entretenimento/industria-fonografica-registra-maior-crescimento-em-20-anos/>>. Acesso em 12 de abril de 2020). O teatro, por outro lado, é muito menos rentável. Em artigo de opinião de 2005, Paulo Pélico, diretor-secretário da Associação dos Produtores de Espetáculos Teatrais do Estado de São Paulo (APETESP), estimou que mesmo um sucesso de bilheteria, em condições ideais, terá um déficit financeiro e não será capaz de arcar com as despesas de manter o espetáculo em cartaz (PÉLICO, 2005).

<sup>9</sup> Pouquíssimos livros de filosofia figuram nas listas anuais da *Publishers Weekly*, mantida desde 1918, de *best-sellers* de não ficção nos EUA (TEMPLE, 2018). Damos destaque para *The Story of Philosophy*, de Will Durant, que esteve entre os dez mais vendidos em 1926 e 1927, e *The Mansions of Philosophy*, do mesmo autor, que esteve entre os mais vendidos em 1929. Até autores conhecidos do grande público, como Bertrand Russell, Jürgen Habermas e Judith Butler, não estão entre os mais vendidos. Já no Brasil, entre os 15 mais vendidos de 2019 predominam obras de autoajuda pessoal e financeira, além de literatura infantil (<<https://www.gazetadopovo.com.br/cultura/luccas-neto-fdeu-geral-quais-foram-os-livros-mais-vendidos-do-brasil-em-2019/>>. Acesso em 12 de abril de 2020). Segundo dados do IBGE (2019) relativos ao período de 2007 a 2018, “Equipamentos tradicionais como bibliotecas, museus, teatros, rádios e cinemas cresceram em presença nos municípios até 2014, com decréscimo em 2018” (p. 148). As livrarias “diminuíram de presença no País. Estavam presentes em 42,7% dos municípios, em 2001, diminuindo a 17,7% dos municípios em 2018” (p. 148). Tendo em vista que “A existência de equipamentos e meios tem papel no potencial de uso por parte das pessoas, devido à proximidade, e, também, são indicativos do dinamismo da cena cultural local [...]”, então esses dados indicam que a cultura literária em geral, da qual a filosofia faz parte, tem perdido espaço na vida dos brasileiros

### QUÃO ÚTIL É O CONHECIMENTO INÚTIL?

considerações filosóficas e históricas sobre a importância social de



Portanto, não há dúvida de que filosofia e ciência são inúteis em curto prazo. E em longo prazo? Essa é a questão da quarta seção.

### 3. CIÊNCIA BÁSICA, CIÊNCIA APLICADA E TECNOLOGIA

Até agora, falei sobre ciência e tecnologia de forma genérica. Nesta seção esclarecerei melhor a classificação das ciências e sua relação com a tecnologia. Qualquer artefato que criamos depende de algum conhecimento de fundo; caso contrário, nossas invenções seriam puro acaso e sorte. Bunge chama de técnica qualquer coisa nova que criamos (e.g., casas) ou algo preexistente que dominamos (e.g., fogo), e de tecnologia o subconjunto de invenções que se baseiam na ciência moderna (BUNGE, 1989, p. 218). Assim, carroças são produtos da técnica e carros, da tecnologia. Ambos os casos visam a satisfazer alguma finalidade prática – são úteis. Bunge exemplifica a diferença entre técnica e tecnologia comparando o lápis à calculadora:

398

El lápiz con que escribo estas líneas es un producto industrial. Las maquinarias con que fue fabricado deben mucho a la ingeniería, que a su vez utiliza matemática, física y química; y tanto la organización de la fábrica como el aparato de distribución de sus productos deben bastante a la ciencia social aplicada y a la técnica social, en particular la administración de empresas y la investigación de mercado. Pero la invención del lápiz no requirió ningún bagaje científico, y los primeros lápices fueron manufacturados con recursos técnicos modestos. (BUNGE, 1989, p. 216)

Assim, o lápis é um artefato técnico, mas que atualmente tem sua produção facilitada pela ciência e pela tecnologia. O caso da calculadora é diferente:

---

(p. 148). Isso se deve à “evolução tecnológica (barateamento de equipamentos eletrônicos, domésticos e profissionais, mudanças nas mídias etc.) e dos modos de fruição”, que “parecem influenciar na popularidade de alguns equipamentos. Houve, nos últimos anos, aumento no acesso domiciliar à Internet, na oferta de *streaming* de áudio e vídeo, no crescimento do comércio pela Internet, na diminuição da importância das mídias físicas etc.” (p. 148). Aliado a isso, o acesso à Internet é feito principalmente por celulares e microcomputadores, sendo que o uso destes últimos caiu de 63,7% para 56,6% (relativo ao número total de pessoas que utilizaram a Internet) entre 2016 e 2017 (p. 141). Vale notar que o microcomputador “é considerado um equipamento com maior potencial para o acesso, para produção de conteúdo [...]”, quando comparado a celulares (p. 141). As quatro principais finalidades do uso da Internet são, nesta ordem: “enviar ou receber mensagens de texto, voz ou imagens por aplicativos diferentes de e-mail”, “conversar por chamadas de voz ou vídeo”, “assistir a vídeos, inclusive programas, séries e filmes” e “enviar ou receber *e-mail*” (p. 142). A leitura não figura, portanto, entre os usos mais comuns da Internet.



Este es un producto industrial en cuyo diseño y fabricación intervinieron una técnica avanzada imposible sin la física del estado sólido, que a su vez se basa sobre la mecánica cuántica y otros capítulos de la física teórica contemporánea. Estas teorías no fueron inventadas para resolver problemas prácticos sino para abordar problemas científicos, tales como el de la estructura de los átomos y de las estrellas. Si se tiene en cuenta que la primera teoría atómica fue formulada por filósofos griegos en el siglo V antes de nuestra era, y que la astrofísica nació a mediados del siglo pasado, se comprende que mi calculadora es una descendiente remota de especulaciones filosóficas y de teorías y experimentos científicos comenzados hace veinticinco siglos. Sin esos productos de la pura curiosidad no tendríamos hoy de calculadoras electrónicas, radios, televisores, satélites artificiales, ni muchos otros artefactos que consideramos indispensables. (BUNGE, p. 216-217)

399

Ao contrário do lápis, a calculadora deve sua existência completamente ao conhecimento científico, sem o qual sua invenção seria inconcebível. Bunge destaca que coisas úteis como calculadoras e televisões são o subproduto de uma longa jornada na tentativa de entender a realidade. Essa jornada tem origens em especulações que indiscutivelmente não visavam a nenhuma finalidade prática, como é o caso dos paradoxos de Zenão: mesmo que Aquiles nunca alcance a tartaruga e o conceito de movimento seja mesmo inconsistente, isso em nada nos ajuda ou atrapalha a nos mover – aliás, responder ao paradoxo com exemplos empíricos de movimento é interpretar incorretamente o problema. O mesmo vale para a ciência básica:

La física cuántica es un ejemplo típico de ciencia básica o pura. Otros ejemplos son la física clásica y la física relativista; la cosmología y la química teórica; la teoría de la evolución y la biología molecular; la genética y la neurofisiología; la fisiología de las funciones mentales y la teoría del aprendizaje; la teoría de la movilidad social y la historia económica. Por cierto que algunas de estas investigaciones han encontrado aplicación, restringida o amplia, inmediata o a largo plazo. No obstante, ninguna de ellas fue emprendida por motivos prácticos: todas fueron motivadas por el deseo de comprender el mundo. Si la investigación iniciada por mera curiosidad da frutos prácticos, tanto mejor (o peor). Si no los da en seguida, tal vez lo dé más adelante. Y si no los da nunca, al menos contribuye a realizar una de las metas del hombre, que es conocer el mundo y, en particular, conocerse a sí mismo. Al fin y al cabo, la investigación desinteresada es una de las características que nos distinguen de los demás animales. Renunciar a ella es deshumanizarse. (BUNGE, 1989, p. 217)

Hoje em dia é comum, no mundo acadêmico, duvidar da possibilidade de que qualquer atividade humana – no caso, a ciência – seja livre de motivações e interesses pessoais, práticos e ideológicos (cf. GROSS; LEVITT, 1998). É obvio

### **QUÃO ÚTIL É O CONHECIMENTO INÚTIL?**

*considerações filosóficas e históricas sobre a importância social de*



que filósofos e cientistas precisam de dinheiro, de comida, e também buscam reconhecimento social. Contudo, não parece haver oposição necessária entre isso e a afirmação de que a curiosidade é a força motivadora da atividade intelectual e que os problemas e as respostas que fazem parte da investigação não são condicionados completamente por fatores externos.

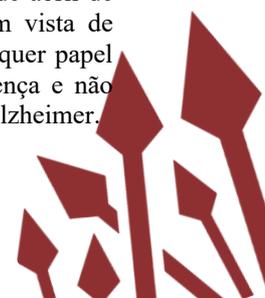
Queiram ou não falar sobre o que significa utilidade e o que é útil, cientistas tacitamente decidem que o conhecimento é valioso quando escolhem dedicar sua vida a essa atividade intelectual, mesmo que contra a opinião popular (de que essas coisas são inúteis) e contra a óbvia precariedade da profissão em termos financeiros e de status social, em comparação com empresários, comerciantes, advogados e políticos, por exemplo. Sejam quais forem os desejos e objetivos práticos do cientista, suas descobertas e criações não fazem menção a esses propósitos não epistêmicos. O que faz a pesquisa básica ser ‘desinteressada’ não é o fato de os investigadores serem ascetas (eles não são), mas sim o fato de que suas hipóteses e teorias estão sujeitas a critérios de avaliação epistêmicos, que dizem respeito à resolução de problemas teóricos e experimentais. Apesar de ser um tópico polêmico, basta dizer que essa concepção filosófica de atividade intelectual é plausível e, como veremos, tem embasamento histórico<sup>10</sup>.

400 A pesquisa aplicada se distingue da básica em três aspectos: (I) ela pressupõe a ciência básica e utiliza e expande seus conhecimentos em uma direção específica; (II) sua classe de referência é mais restrita: “em vez de estudar a aprendizagem em geral, o psicólogo aplicado investigará a aprendizagem de determinada língua estrangeira pelos nativos de certa região e certas características biológicas e sociais” (BUNGE, 1989, p. 218); e (III) há uma finalidade prática em vista. Por exemplo, enquanto a virologia estuda as propriedades dos vírus para entendê-los (mesmo aqueles que não apresentam riscos a humanos), o sequenciamento do genoma do Covid-19 tem a finalidade ulterior de encontrar formas de prevenir e tratar sua infecção. Portanto, a ciência aplicada não é ‘desinteressada’, o que não significa que o conhecimento científico em si seja afetado pelos interesses práticos do cientista<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> A propósito, a precariedade da ciência no Brasil força pesquisadores e alunos a trabalharem sem incentivo financeiro e até a custearem a pesquisa por conta própria (DA SILVEIRA, 2020). Não me parece razoável negar que há nesses casos uma forte motivação intelectual que é, pelo menos, parcialmente independente de interesses particulares e crenças políticas e religiosas, por exemplo.

<sup>11</sup> Durante a pandemia do Covid-19, temos professores e estudantes pesquisando voluntariamente, na esperança de encontrar tratamento para o vírus (<<https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2020/04/05/pesquisadores-voluntarios-trabalham-dia-e-noite-para-buscar-tratamento-para-o-coronavirus.ghtml>>. Acesso em 12 de abril de 2020). Seria um cinismo exagerado supor que esses pesquisadores estão trabalhando somente em vista de interesses pessoais; tampouco parece adequado supor que seus desejos e interesses práticos têm qualquer papel em sua atividade científica. Se fosse assim, não seria um desafio buscar a cura para qualquer doença e não haveria risco de falharmos em nossa missão, como acontece com, por exemplo, o HIV e a doença de Alzheimer.



Essas três categorias de pesquisa e tipos de conhecimento se aplicam a todas as ciências empíricas: naturais, biológicas e humanas. Quando pensamos em tecnologia, costumamos pensar em coisas como carros, prédios e celulares. Temos em mente engenharias, cuja base é a física ou a química. Mas é importante lembrar que há também biotecnologia como, por exemplo, a agricultura e a medicina moderna, bem como tecnologia social, como a administração e projetos de desenvolvimento social.

A classificação proposta é analítica; não se trata de uma separação rígida entre os estágios de pesquisa e os tipos de conhecimento, e sim de uma maneira de entender o processo de produção do conhecimento. Na prática, muitas vezes ciência básica, aplicada e tecnologia estão misturadas de tal maneira que não seria possível separá-las; em outros casos, os frutos tecnológicos são imprevisíveis (esses casos são o foco da próxima seção). Às vezes, uma mesma pessoa realiza os três estágios da pesquisa, mas isso não costuma ocorrer no estágio atual de institucionalização e divisão do trabalho intelectual.

De todo modo, não atentar às diferenças e à interdependência entre elas é um problema grave, que pode comprometer o progresso de todas elas. Se correta, essa distinção conceitual implica que investir somente em tecnologia é contraproducente, pois sem ciência básica e aplicada logo estagnaria o desenvolvimento tecnológico. Ademais, como não entendemos tecnologia de maneira simplista, reduzindo-a à indústria e à medicina, não podemos admitir que as ciências humanas sejam preteridas sob o pretexto de que são inúteis – a rigor, toda ciência corre o risco de ser inútil, e todas têm potencial para serem extremamente úteis:

Pesquisadores de base não sabem previamente o que eles podem descobrir: se soubessem, não fariam pesquisa alguma. Eles só sabem que, se eles tiverem sucesso, terão produzido um pedaço novo de conhecimento, e um que provavelmente não terá nenhum uso prático. Em contraste, os tecnólogos sabem de antemão o tipo de coisa ou processo que eles vão projetar ou aperfeiçoar. [...] Ocasionalmente, descobertas científicas acabam sendo utilizáveis na tecnologia. Mas na maioria dos casos é impossível prever a utilidade prática de um resultado científico. (BUNGE, 1999, p. 4590, tradução nossa)<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> “Basic researchers do not know in advance what they may discover: if they knew, they would not undertake any research. They only know that, if they succeed, they will have produced a piece of new knowledge, and one that is unlikely to have any practical use. By contrast, the technologists know beforehand the kind of thing or process that they will design or perfect. [...] On occasion, scientific findings turn out to be utilizable in technology. But in most cases it is impossible to predict the practical usefulness of a scientific result.”

### **QUÃO ÚTIL É O CONHECIMENTO INÚTIL?**

*considerações filosóficas e históricas sobre a importância social de*



Em suma, para Bunge, a ciência básica objetiva somente a obtenção de conhecimento acerca do mundo, e a ciência aplicada, por sua vez, utiliza esses conhecimentos para a obtenção de novos conhecimentos mais específicos que os da ciência básica, e com possíveis aplicações práticas em curto ou longo prazo (BUNGE, 1988, l. 4388-4398). A tecnologia, por outro lado, visa ao controle e à modificação da natureza, entendida de modo amplo (BUNGE, 1988, l. 4454).

Assim, há diferenças entre os três ramos, mas eles não podem ser separados, pois, ainda que usualmente a função seja realizada por diferentes profissionais (sendo o cientista primariamente um investigador e o tecnólogo, um inventor) e que não haja conexão necessária entre os estágios, o caminho da ciência básica à tecnologia pode ser ininterrupto, o que ocorre quando os resultados de uma investigação puramente teórica tem aplicações evidentes e leva à projeção de novas tecnologias sem demora.

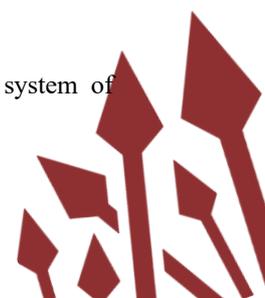
Ademais, o desenvolvimento de um projeto tecnológico pode dar origem a novos problemas tanto teóricos quanto práticos, fazendo com que a interação entre ciência e tecnologia seja dinâmica e frutífera em ambas as pontas. Forma-se, com isso, um sistema que consiste na “produção e circulação de conhecimento, artefatos e serviços”<sup>13</sup> (BUNGE, 1988, l. 4444). Portanto, do ponto de vista epistêmico a ciência tem uma primazia sobre a tecnologia por ser a base sobre a qual ela se desenvolve, o que faz da ciência básica, aparentemente inútil, um ‘mal necessário’ do ponto de vista econômico.

#### 4. A UTILIDADE DA CIÊNCIA EM CURTO E LONGO PRAZO

Parece que a posse de dinheiro e de bens materiais é útil tanto para o indivíduo quanto para a sociedade. É natural desejar a posse contínua e segura desses bens, não por um dia, mas durante toda a minha vida, e a da minha filha, e assim por diante. Então, o que é útil em longo prazo? Uma resposta plausível é que útil em longo prazo é aquilo que não tem utilidade imediatamente, mas que é necessário para a posse contínua e segura daquilo que é útil em curto prazo. Nesse sentido, o que é útil em longo prazo pode ser neutro ou mesmo inútil em curto prazo: investir na utilidade futura pode ser caro e até custar nossa saúde, conforto e lazer

---

<sup>13</sup> “All of these items compose a system that is characteristic of the modern times, namely the system of production and circulation of knowledge, artifacts, and services.”



momentaneamente. Isso pode acontecer, contanto que o lucro em longo prazo compense o prejuízo.

Sendo assim, na falta de uma melhor, usaremos a seguinte definição provisória: úteis em longo prazo são as coisas que são condições necessárias para a produção e posse duradoura de coisas úteis, apesar de não serem elas mesmas úteis em curto prazo. Veremos que o conhecimento figura entre as coisas úteis em longo prazo, de forma similar à posição do dinheiro entre as de utilidade imediata.

Alguém que teve muito a dizer sobre a utilidade em longo prazo da ciência foi Abraham Flexner (1866-1959). Flexner foi um educador e crítico do sistema de ensino dos Estados Unidos, responsável por reformas educacionais de enorme impacto na área biomédica (FLEXNER, 2017, p. 12). No artigo *The Usefulness of Useless Knowledge*, publicado em 1939, ele apresenta vários exemplos históricos da utilidade em longo prazo da ciência, mostrando como a tecnologia presente em nosso dia a dia não é nada mais que um produto secundário e acidental da busca desinteressada pelo conhecimento que caracteriza a atividade científica. O que hoje é considerado útil em curto prazo sequer existiria se não houvesse cientistas interessados em resolver problemas teóricos sem nenhuma aplicação prática em vista. Contudo, ele não defende a ciência e as humanidades por serem úteis em longo prazo (apesar de elas serem), mas sim independentemente de qualquer noção de utilidade:

Eu não estou sugerindo que tudo o que acontece em laboratórios irá, no fim das contas, ter algum uso prático inesperado ou que um uso prático final seja sua justificação. Eu estou é advogando pela abolição da palavra “uso” e pela libertação do espírito humano. [...] Claro, desperdiçaremos alguns preciosos dólares. Mas o que é infinitamente mais importante é que teremos arrancado as algemas da mente humana e a libertado para as aventuras que em nossos tempos, por um lado, levaram Hale e Rutherford e Einstein e seus colegas milhões e milhões de milhas adentro dos extremos domínios do espaço e, por outro lado, liberaram a energia ilimitada aprisionada no átomo. (FLEXNER, 2017, p. 71-72, tradução nossa)<sup>14</sup>

Flexner expressa sua crença de que curiosidade e felizes acasos (i.e., sorte) são, nas palavras de Robert Dijkgraaf, “a única força capaz de quebrar as paredes mentais que

---

14 “I am not for a moment suggesting that everything that goes on in laboratories will ultimately turn to some unexpected practical use or that an ultimate practical use is its actual justification. Much more am I pleading for the abolition of the word ‘use’, and for the freeing of the human spirit. [...] To be sure, we shall thus waste some precious dollars. But what is infinitely more important is that we shall be striking the shackles off the human mind and setting it free for the adventures which in our own day have, on the one hand, taken Hale and Rutherford and Einstein and their peers millions upon millions of miles into the uttermost realms of space and, on the other, loosed the boundless energy imprisoned in the atom.”



bloqueiam ideias e tecnologias verdadeiramente transformadoras”<sup>15</sup> (DIJKGRAAF, 2017, p. 16). Essa crença não é apenas uma convicção pessoal; ela é justificada pela história da ciência e da tecnologia, que fornece inúmeros casos que confirmam as seguintes teses presentes no artigo de Flexner: (I) a ciência é útil em longo prazo; (II) ela possui valor intrínseco, evidenciado pelo fato de que os cientistas a praticam por curiosidade e amor pelo conhecimento; e disso decorre que (III) a atividade científica de base não é e não pode ser realizada somente em vista de finalidades práticas, sejam imediatas ou futuras.

Forçá-la a se adaptar a exigências práticas é destruí-la. Acredito que a segunda premissa e a conclusão são ainda mais importantes do que a primeira premissa; contudo, o objetivo deste ensaio é endossar a utilidade da ciência, e não defender teses específicas sobre a natureza da investigação e do conhecimento científico. Limito-me a usar o instigante artigo de Flexner para mostrar como a pesquisa científica vai de inútil a útil com o tempo; as outras duas teses se fazem presentes, mas apenas como apoio<sup>16</sup>.

Flexner (2017, p. 53) inicia seu artigo relatando um diálogo que teve com George Eastman, fundador da Kodak e personagem da história da popularização da fotografia e do cinema. Eastman, que era um homem de cultura e filantropo, disse a Flexner que tinha o objetivo de “dedicar sua vasta fortuna à promoção da educação em assuntos úteis”<sup>17</sup> (FLEXNER, 2017, p. 53). Quando perguntado sobre quem seria, em sua opinião, o cientista mais útil do mundo, Eastman respondeu Guglielmo Marconi, que foi Prêmio Nobel em Física e o inventor do rádio. Flexner discordava. Para ele, seja qual for a importância do rádio e da comunicação sem fio, o papel de Marconi foi “insignificante” e sua contribuição, “inevitável”

15 “It was Flexner’s lifelong conviction that human curiosity, with the help of serendipity, was the only force strong enough to break through the mental walls that block truly transformative ideas and technologies”.

16 Vale dizer que o artigo de Flexner foi publicado em 1939, 23 anos antes da historicização da filosofia da ciência promovida por Thomas Kuhn com a obra *A estrutura das revoluções científicas* (1997; cf. HACKING, 2012, p. 64-65) e do surgimento e desenvolvimento da história e da sociologia da ciência (cf. COLLINS; EVANS, 2010, Apêndice: ondas dos estudos da ciência). O vocabulário e as teses de Flexner podem soar estranhos e até ingênuos para o leitor de hoje; quanto a isso, ressalto os seguintes pontos: (I) o artigo de Flexner extrai lições a partir da história da ciência moderna, e não se compromete com nenhuma concepção metafísica ou epistemológica. Ele não interage diretamente com a filosofia da ciência de sua época, na qual o empirismo lógico predominava; (II) nem Flexner nem Dijkgraaf tocam em temas polêmicos como verdade, objetividade, neutralidade, método e falibilidade; (III) longe de ter uma visão positivista sobre o ofício do cientista, Flexner pouco fala sobre observação; enfatiza o papel da sorte e de valores e virtudes intelectuais na pesquisa científica, além de sustentar que as humanidades e a arte têm o mesmo valor que as ciências dedutivas e naturais; (IV) apesar do enorme avanço feito pela história e pela sociologia da ciência (cf. COLLINS; EVANS, 2010; SHAPIN, 2010, 2013), a utilidade do conhecimento não é um tema proeminente, seja na epistemologia, seja na filosofia da ciência. Portanto, é interessante trazer esse tópico para o domínio da filosofia; (V) o texto de Flexner continua atual, tendo inclusive sido republicado em forma de livro em 2017, junto ao ensaio de Dijkgraaf, que corrobora as teses de Flexner com exemplos da utilidade da física do século XX e da computação, que na época de Flexner ainda eram inúteis. Também em 2017, foi lançado o livro *The Usefulness of the Useless*, de Nuccio Ordine, inspirado no artigo de Flexner.

17 “[...] he meant to devote his vast fortune to the promotion of education in useful subjects.”



(FLEXNER, 2017, p. 54). O “crédito fundamental” pela invenção de Marconi, se é que pode ser dado a indivíduos específicos, deve ser dado a cientistas como Michael Faraday, Clerk Maxwell e Heinrich Hertz, pioneiros nos estudos sobre eletricidade e magnetismo.

Esses cientistas, afirma Flexner (FLEXNER, 2017, p. 56), não tinham nenhum interesse prático a cumprir com seus estudos. O propósito deles era puramente intelectual: satisfazer sua curiosidade. Tanto é assim que o crédito que lhes é devido foi passado a alguém de menor importância. Seus nomes são lembrados no meio intelectual com grande reverência, mas são homens como Marconi e Thomas Edinson que se tornam famosos e são vistos como gênios pelo público, tidos como grandes inventores responsáveis pela criação de coisas hoje indispensáveis a nosso dia a dia. A resposta de Flexner a Eastman continua:

Nem Maxwell nem Hertz tiveram nenhuma preocupação com a utilidade de seus trabalhos; nenhum pensamento do tipo passou por suas cabeças. Eles não tinham objetivo prático algum. O inventor no sentido legal foi, obviamente, Marconi, mas o que Marconi inventou? Meramente o último detalhe técnico, principalmente o agora obsoleto dispositivo receptor chamado coesor, quase universalmente descartado. [...] Hertz e Maxwell não inventaram nada, mas foi o trabalho teórico inútil deles que foi apreendido por um técnico esperto e que criou novos meios para comunicação, utilidade e divertimento, por meio dos quais homens cujo mérito é relativamente pequeno obtiveram fama e ganharam milhões. Quem foram os homens úteis? Não Marconi, mas Clerk Maxwell e Heinrich Hertz. Hertz e Maxwell foram gênios que não pensaram em utilidade. Marconi era um inventor esperto que só pensava no uso. (FLEXNER, 2017, p. 55-56, tradução nossa)<sup>18</sup>

No ensaio introdutório *The World of Tomorrow*, Dijkgraaf nota que 1939, ano da publicação de *The Usefulness of Useless Knowledge*, foi também o ano no qual a rádio FM e a televisão chegaram aos Estados Unidos. É seguro supor que os jornais da época e a população beneficiada pela novidade não a associaram aos cientistas que possibilitaram essas invenções mais ou menos um século antes. Dijkgraaf conta a anedota de que Faraday, quando visitado pelo Ministro das Finanças do Reino Unido, foi perguntado para que serviriam seus

---

<sup>18</sup> “Neither Maxwell nor Hertz had any concern about the utility of their work; no such thought ever entered their minds. They had no practical objective. The inventor in the legal sense was of course Marconi, but what did Marconi invent? Merely the last technical detail, mainly the now obsolete receiving device called coherer, almost universally discarded. [...] Hertz and Maxwell could invent nothing, but it was their useless theoretical work which was seized upon by a clever technician and which has created new means for communication, utility, and amusement by which man whose merits are relatively slight have obtained fame and earned millions. Who were the useful men? Not Marconi, but Clerk Maxwell and Heinrich Hertz. Hertz and Maxwell were geniuses without thought of use. Marconi was a clever inventor with no thought but use.”

### QUÃO ÚTIL É O CONHECIMENTO INÚTIL?

*considerações filosóficas e históricas sobre a importância social de*



experimentos com eletricidade. Sua resposta foi: “algum dia, Senhor, você poderá cobrar impostos por isso”<sup>19</sup> (DIJGRAAF, 2017, p. 17).

Histórias similares estão por trás da maioria das invenções e aplicações da ciência que transformaram nosso cotidiano. O início do século XX foi um dos períodos mais férteis da história da ciência. Dele emergiram a mecânica quântica e a teoria da relatividade de Einstein. Na época, contudo, elas não passavam de um “playground teórico” (DIJGRAAF, 2017, p. 18) para jovens físicos. Hoje, um século depois, estima-se que 30% do produto interno bruto dos EUA se deve a invenções que a mecânica quântica tornou possíveis (DIJGRAAF, 2017, p. 19)<sup>20</sup>. Einstein, por sua vez, deve ser lembrado sempre que nos frustramos quando o GPS erra o caminho, pois sem ele seríamos poupados dessa infeliz surpresa – o GPS erraria sempre (DIJGRAAF, 2017, p. 19)<sup>21</sup>. A utilidade da ciência leva tempo e não é garantida, mas Dijkgraaf pensa que o investimento compensa:

A escala de tempo pode ser longa, muito mais longa que o período de quatro anos no qual governos e corporações pensam hoje em dia, mais ainda que o ciclo de vinte e quatro horas das notícias. Pode facilmente levar muitos anos, décadas até, ou às vezes, como no caso da teoria da relatividade de Einstein, um século para o valor social de uma ideia vir à tona. (DIJGRAAF, 2017, p. 37, tradução nossa)<sup>22</sup>

Flexner e Dijkgraaf fornecem diversos outros exemplos da inesperada utilidade em longo prazo de investigações cujo objetivo é simplesmente resolver problemas teóricos que fascinam os cientistas. Entre eles está a ideia de Alan Turing de criar “uma máquina lógica capaz de provar teoremas matemáticos” (DIJGRAAF, 2017, p. 8)<sup>23</sup>, hoje presente nas casas e nos bolsos da maioria de nós, sendo usada com propósitos infinitamente menos nobres do que os de Turing.

---

<sup>19</sup> “One day, Sir, you may tax it.”

<sup>20</sup> “These days, in a world totally dependent on microprocessors, lasers, and nanotechnology, it has been estimated that 30 percent of the U.S. gross national product is based on inventions made possible by quantum mechanics. [...] Within a hundred years, an esoteric theory of young physicists became a mainstay of the modern economy.”

<sup>21</sup> “The accuracy of the global positioning system (GPS), the space-based navigation system that provides location and time information in today’s mobile society, depends on reading time signals of orbiting satellites. The presence of the Earth’s gravitational field and the movement of these satellites cause clocks to speed up and slow down, shifting them by thirty-eight micro-seconds a day. In one day, without Einstein’s theory, our GPS tracking devices would be inaccurate by almost seven miles. Again, a century of free-flowing thinking and experimentation led to a technology that literally guides us every day.”

<sup>22</sup> “The time scales can be long, much longer than the four-year periods in which governments and corporations nowadays tend to think, let alone the twenty-four-hour news cycle. It can easily take many years, even decades, or sometimes, as in the case of Einstein’s theory of relativity, a century, for the full societal value of an idea to come to light.”

<sup>23</sup> “A logical machine that can prove mathematical theorems.”



Entretanto, o caso mais notável de utilidade não planejada e não planeável vem da medicina. Perto do fim do século XIX, na recém-criada Universidade de Estrasburgo, na Alemanha, a bacteriologia dava, por acaso, seus primeiros passos. Paul Ehrlich era um estudante de 17 anos em seu primeiro semestre, descrito como “pequeno, imperceptível e reservado”<sup>24</sup> (FLEXNER, 2017, p. 67). Conforme seu professor de anatomia, Wilhelm von Waldeyer, conta em suas *Reminiscences*, ele “trabalhava longas horas em sua mesa, completamente absorvido fazendo observações com microscópio. Sua mesa gradualmente ficou coberta de manchas coloridas com várias descrições”<sup>25</sup> (FLEXNER, 2017, p. 67). Perguntado sobre o que estava fazendo, Ehrlich disse apenas “*Ich probiere*”, algo como “estou tentando” ou “estou só brincando” (FLEXNER, 2017, p. 68), a que seu professor respondeu: “muito bem. Prossiga com sua brincadeira”. Flexner conta que as brincadeiras/tentativas de Ehrlich resultaram no surgimento de uma nova ciência, a bacteriologia, e no desenvolvimento de técnicas usadas no dia a dia da prática médica<sup>26</sup>.

Na introdução, levantei duas dúvidas associadas à questão principal sobre a utilidade do conhecimento, a que agora estamos em condição de responder sucintamente. Primeiro, seria possível levar ao pé da letra a afirmação de Gelber e se preocupar somente com o lucro, ignorando completamente a verdade ou falsidade das crenças que guiam nossa ação? Segundo, é possível que haja avanço tecnológico sem um avanço científico concomitante? Acho que é seguro dizer que a resposta a ambas as perguntas é negativa. Não é possível que haja avanço tecnológico e econômico se não dermos a devida importância a valores epistêmicos.

Com isso, respondemos à questão principal deste ensaio: a ciência é, de fato, útil em longo prazo, como afirma a primeira premissa de Flexner. Possivelmente, o conhecimento científico é o que há de mais útil em longo prazo para a humanidade. Eventualmente, ele também pode ser útil em curto prazo, mas não se deve contar com isso, tanto porque não é essa sua finalidade quanto para evitar frustrações baseadas em expectativas inadequadas. Tal

<sup>24</sup> “[...] there was a small, inconspicuous, self-contained youngster of seventeen by name Paul Ehrlich.”

<sup>25</sup> “[...] Ehrlich would work long hours at his desk, completely absorbed in microscopic observation. [...] his desk gradually became covered with colored spots of every description.”

<sup>26</sup> “I do not suppose that the idea of use ever crossed Ehrlich’s mind. He was interested. He was curious; he kept on fooling. Of course his fooling was guided by a deep instinct, but it was a purely scientific, not a utilitarian, motivation. [...] What resulted? [Robert] Koch and his associates established a new science, the science of bacteriology. Ehrlich’s experiments were now applied by a fellow student, Weigert, to staining bacteria and thereby assisting in their differentiation. Ehrlich himself developed the staining of the blood film with the dyes on which our modern knowledge of the morphology of the blood corpuscles, red and white, is based. Not a day passes but that in thousands of hospitals the world over Ehrlich’s technic is employed in the examination of the blood. Thus the apparently aimless fooling in Waldeyer’s dissecting room in Strasbourg has become a main factor in the daily practice of medicine.” (FLEXNER, 2017, p. 69)

### QUÃO ÚTIL É O CONHECIMENTO INÚTIL?

*considerações filosóficas e históricas sobre a importância social de*



como atesta a segunda premissa de Flexner, não é por ser útil que a ciência tem valor: a história mostra que sua utilidade é, frequentemente, acidental.

Não é para produzir utilidade que os cientistas se tornam cientistas – a finalidade do cientista não é se fazer útil<sup>27</sup>. A ciência é útil para a sociedade, mas para quem a pratica ela tem um valor mais íntimo e pessoal, que não se traduz em lucro ou em bens materiais. Logo, o verdadeiro valor da ciência tem de ser outro que não sua utilidade. Explicitar sua utilidade é necessário para convencer o público de que vale a pena investir dinheiro na pesquisa científica e na atividade intelectual em geral, mas não é por isso que se busca conhecimento.

Analogamente, fazer exercícios físicos é útil para a saúde e para a estética, mas não é (só) por isso que crianças jogam futebol e sonham em ser jogadores profissionais – é por paixão pelo esporte, independentemente dos possíveis ganhos em saúde, boa aparência, fama e dinheiro. Ambas as carreiras (em ciências e em esportes) são escolhas profissionais arriscadas, porque há outros meios mais seguros de conseguir estabilidade financeira. Seria estranho se alguém dissesse que não sente prazer algum em estudar e fazer atividades físicas, ou até que odeia ciência e esportes, mas que sonha em ter uma carreira em um ou outro.

Por outro lado, carreiras voltadas para o comércio ou técnicas como a advocacia e a medicina comumente são almeçadas por conta de sua utilidade, quer dizer, pelo status social e dinheiro associados a elas – não se engane; é comum, infelizmente, achar juízes sem preocupações genuínas com a justiça. Mas ninguém em sã consciência decidiria ser cientista, filósofo ou artista sem ser pelo menos um pouco curioso, criativo e apaixonado.

Paradoxalmente, a ciência é indispensável para a obtenção das coisas úteis a nosso dia a dia, mas se só a fizermos em vista de seus produtos não teremos nem um nem outro. Como mostra Flexner, as descobertas, via de regra, não podem ser planejadas de antemão e não são motivadas por considerações práticas. Essa é a terceira tese implícita no artigo de Flexner, que, apesar de ter justificção histórica, pode também ser derivada das duas teses anteriores.

Como afirma Bunge (1999, l. 4590), não se pode forçar a investigação básica em uma direção preestabelecida, pois para isso teríamos de saber de antemão as respostas que

---

<sup>27</sup> Essa tese não precisa, e talvez não possa, ser generalizada para toda a comunidade científica, especialmente nos dias de hoje, em que a institucionalização faz da atividade científica um ofício entre outros e nos proíbe de romantizá-la como uma atividade elevada e pura. Tampouco implica dizer que cientistas não têm interesses pessoais não cognitivos, como, por exemplo, reconhecimento entre os pares e fama. A origem da curiosidade intelectual em qualquer indivíduo também tem, inevitavelmente, elementos idiossincráticos. O que se afirma é somente que, baseado nos estudos de caso de Flexner, a curiosidade intelectual é necessária e pode até mesmo ser considerada a principal motivação de grandes cientistas de diversas áreas, desde a física teórica até a biomedicina. Assim, parece claro que o empenho em resolver problemas teóricos não se confunde com o empenho em produzir artefatos e ter benefícios pessoais.



buscamos. Não é por acaso que a ciência frequentemente contraria as tradições e frustra aqueles que buscam nela um fundamento para a religião ou para ideologias políticas. A ciência aplicada, por outro lado, é, por definição, direcionada. Contudo, tratando-se ainda de uma investigação, o resultado pode nos frustrar: as diversas doenças cujo tratamento é ineficiente e a cura, inexistente estão aí para nos lembrar disso.

É importante notar que a utilidade em longo prazo da ciência não se aplica à filosofia. Eu não acredito que haja um hiato entre ciências naturais e ciências humanas, e tampouco que o conhecimento científico seja desprovido de uma dimensão ética e estética. Pelo contrário, não acho que há razões para pensar que a física e a economia, ou a biologia e a história tenham métodos de pesquisa radicalmente diferentes<sup>28</sup>. Quanto à relação entre ciência e arte, hoje em dia é comum ver matemáticos e físicos afirmando que a simplicidade, a elegância das fórmulas e equações são os critérios últimos de avaliação, o que enfatiza a beleza das teorias, em vez de focar sua adequação aos fatos<sup>29</sup>. Faço mais essa digressão para enfatizar a tese de Flexner segundo a qual o valor de toda a cultura intelectual e artística enquanto atividade espiritual não depende de sua utilidade. Trabalho com a suposição de que filosofia, ciência e arte são compatíveis e complementares, independentemente de quaisquer subdivisões entre áreas.

Seja como for, não é meu objetivo discutir a relação entre filosofia, ciência e arte. Basta notar que a filosofia não pode se justificar por ser útil em longo prazo – ela não é. Por isso, é interessante que Flexner deixe claro que o valor da ciência não é derivado de sua utilidade. Se fosse, a filosofia não poderia compartilhar desse valor. Esse é, portanto, um ponto no qual a ciência difere da filosofia, aqui entendida como uma área do conhecimento singular e não como parte das ciências humanas, dado que, como vimos na seção anterior, estas podem produzir tecnologia tanto quanto as ciências naturais e biológicas e, portanto, também são úteis em longo prazo. Mesmo assim, eu acredito, assim como Flexner, que as três – filosofia, ciência e arte – têm valor em si mesmas, enquanto atividades espirituais, sejam úteis ou não:

---

<sup>28</sup> Mario Bunge defende que o método científico é válido para todas as ciências factuais, sejam naturais ou humanas. Em sua concepção o conhecimento científico forma um sistema que engloba desde as ciências formais (lógica e matemática) até as ciências factuais (física, química, biologia, psicologia, ciências sociais e história) (cf. BUNGE. 1980).

<sup>29</sup> Na verdade, a ênfase na simplicidade e na beleza das fórmulas matemáticas, em detrimento da explicação e previsão de fenômenos, tornou-se tão popular entre físicos teóricos que há críticas recentes a essa orientação estética, à qual se atribui a relativa estagnação da física nas últimas décadas (cf. HOSSFELDER, 2018).

### **QUÃO ÚTIL É O CONHECIMENTO INÚTIL?**

*considerações filosóficas e históricas sobre a importância social de*



Mesmo na busca de finalidades estritamente práticas, acontece uma enorme quantidade de atividade aparentemente inútil. Dessa atividade inútil surgem descobertas que podem se mostrar infinitamente mais importantes para a mente humana e para o espírito humano que a realização das finalidades úteis para as quais as escolas foram fundadas. [...] Eu falei de ciência experimental; eu falei de matemática; mas o que eu disse é igualmente verdadeiro para a música e a arte e para qualquer outra expressão do espírito humano sem entraves. O mero fato de que elas trazem satisfação para uma alma voltada para sua própria purificação e elevação é toda a justificação de que se precisa. E, ao justificá-las sem qualquer referência, implícita ou explícita, à utilidade, nós justificamos escolas, universidades e institutos de pesquisa. E instituições que libertam sucessivas gerações de almas humanas são amplamente justificadas independentemente de se este ou aquele graduando faz uma suposta contribuição útil ao conhecimento humano. Um poema, uma sinfonia, uma pintura, uma verdade matemática, um novo fato científico, todos têm em si mesmos toda a justificação que universidades, escolas e institutos de pesquisa precisam ou requerem. (FLEXNER, 2017, p. 76-77, tradução nossa)<sup>30</sup>

## 5. POSLÚDIO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E SOCIEDADE

410

Vivemos tempos estranhos. Talvez qualquer época pareça estranha, se vista de relance ou de muito perto, mas nossa época é estranha de uma forma peculiar: quanto mais o conhecimento se torna indispensável em todos os setores da vida, tanto mais a opinião pública se volta contra a mão que a alimenta. Do trabalho ao ócio, do indivíduo à sociedade, a ciência e a tecnologia perfazem nosso dia a dia. Ainda assim, ironicamente, usamos as maiores realizações de nosso intelecto para atacar o próprio intelecto e suas realizações.

É mais verdadeiro do que nunca o diagnóstico de Carl Sagan: “vivemos em uma sociedade notavelmente dependente de ciência e tecnologia, na qual quase ninguém sabe alguma coisa sobre ciência e tecnologia” (SAGAN, 1990, p. 264).<sup>31</sup> Pouco sabemos sobre as

---

<sup>30</sup> “[...] even in the pursuit of strictly practical aims an enormous amount of apparently useless activity goes on. Out of this useless activity there come discoveries which may well prove of infinitely more importance to the human mind and to the human spirit than the accomplishment of the useful ends for which the schools were founded. [...] I have spoken of experimental science; I have spoken of mathematics; but what I say is equally true of music and art and of every other expression of the untrammelled human spirit. The mere fact that they bring satisfaction to an individual soul bent upon its own purification and elevation is all the justification that they need. And in justifying these without any reference whatsoever, implied or actual, to usefulness, we justify colleges, universities, and institutes of research. An institution which sets free successive generations of human souls is amply justified whether or not this graduate or that makes a so-called useful contribution to human knowledge. A poem, a symphony, a painting, a mathematical truth, a new scientific fact, all bear in themselves all the justification that universities, colleges, and institutes of research need or require.”

<sup>31</sup> “We live in a society exquisitely dependent on science and technology, in which hardly anyone knows anything about science and technology.”



coisas com as quais lidamos cotidianamente. Causa certo estranhamento pensar que, se formos sinceros, teremos de admitir que não temos a mínima ideia sobre o que é e como funciona um micro-ondas, por exemplo. O mesmo vale para carros, aviões, computadores, celulares, câmeras e vacinas<sup>32</sup>. Nem por isso somos menos aptos a usar todas essas coisas. É essa propriedade de ser *user-friendly* que nos ilude, fazendo com que pensemos saber mais do que realmente sabemos e subestimemos a labuta intelectual engastada em objetos superficialmente simples.

Não é necessário ser astrônomo para contemplar o céu estrelado vez ou outra, ou ser um encanador para usar a privada; da mesma forma, não é necessário saber fazer um micro-ondas para esquentar comida em um. Algumas pessoas descobrem e criam; todas consomem. Essa divisão do trabalho intelectual nos permite desfrutar aqui e agora de coisas que levaríamos anos e anos para compreender de forma satisfatória. É inevitável que seja assim. É mais fácil comer do que produzir alimento; é mais fácil usar um celular do que criar um. Dado que cada um de nós tem um tempo finito de vida, não é razoável esperar que cada indivíduo saiba tudo sobre tudo. Também não seria sensato exigir credenciais de *expertise* para o uso de tais produtos. Até onde sei, não há relação alguma entre os conhecimentos e habilidades de um motorista e os de um engenheiro. Apesar disso, sem engenheiros não haveria motoristas, pois não haveria carros para dirigir.

Nada disso parece estranho até que pensemos a respeito. Do contrário, saímos por aí reclamando que matemática e física são chatas e inúteis, mas fazemos isso pelo celular, enquanto embarcamos em aviões, sem desconfiar que nada disso seria possível sem Pitágoras, Euclides, Galileu Galilei, Isaac Newton, Albert Einstein e cia. Não nos damos conta de que nossos empregos e nossos *hobbies* só são o que são porque há alguns milênios começamos nossa jornada para entender e modificar a natureza. Nada disso parece estranho até que pensemos a respeito, mas, já que o fizemos, temos de reconhecer que é estranha a forma como lidamos com o mundo. Somos estranhos às coisas que nós mesmos criamos. São, portanto, tempos estranhos. Mas o que há de peculiar nisso?

A peculiaridade da estranheza de nosso tempo é essa complexidade inerente ao cotidiano. Noutros tempos, cada pessoa sabia muito mais sobre o ambiente a seu redor. Em sociedades pré-modernas, era necessário saber construir e consertar habitações, plantar e

---

<sup>32</sup> Enquanto escrevo, assisto ao presidente dos Estados Unidos perguntar a especialistas se uma boa vacina para gripe poderia ter algum efeito contra o Covid-19, e lhes pedir que adiantem o prazo estimado de desenvolvimento da vacina para o coronavírus de um ano e meio para alguns meses, porque ele prefere assim (BERGMAN, 2020).

### QUÃO ÚTIL É O CONHECIMENTO INÚTIL?

*considerações filosóficas e históricas sobre a importância social de*



caçar, prevenir-se contra o mau tempo e quaisquer coisas mais que fossem necessárias para a sobrevivência. O homem moderno não sabe nada disso, o que é paradoxal, porque coletivamente sabemos muito mais do que soubemos em qualquer outra época – mas o intelecto individual se apequenou. Como Max Weber já havia notado em 1919, o “processo de intelectualização” do qual a ciência faz parte não significa que o homem moderno sabe mais sobre o mundo e sobre si mesmo (WEBER, 2005, p. 12). Pelo contrário, o conhecimento que sustenta nosso estilo de vida é possuído por alguns especialistas, enquanto o homem comum é menos sabido do que antes fora.

Como reflexo disso, no Brasil e no mundo, populações e governantes se mostram ignorantes e até hostis em relação ao conhecimento (científico ou não). A tecnologia é útil e rentável, mas a filosofia e a ciência, além das artes, são vítimas dessa situação. Parte do estranhamento de que falei resulta do fato de que não se pode reconhecer imediatamente o esforço intelectual envolvido na criação da tecnologia cujo uso é intuitivo a ponto de ser acessível a crianças. É tentador pensar que, se é tão fácil usar um *tablet*, não pode ser tão difícil criar um. Não sei se alguém já pensou isso explicitamente, mas é uma crença tácita que subjaz à desvalorização da educação e da ciência e à defesa ferrenha da utilidade imediata, entendida em termos econômicos.

## 6. CONCLUSÃO

O caminho que estamos trilhando nos leva às seguintes questões: que outros valores há além da utilidade? Qual é o valor da cultura? Qual é o valor da própria utilidade? Vimos que a ciência pode ser considerada útil no sentido ordinário da palavra, mas a filosofia não. É importante investigar qual é o valor dessas atividades e se esse valor é mais básico do que a utilidade. Se a utilidade for o valor máximo, então, seja lá qual for o valor da cultura, ela deve ser subordinada a considerações práticas. Caso contrário, a busca pela utilidade é que deve ser mitigada e redirecionada. Mais uma vez, essas questões só podem ser respondidas, creio eu, recorrendo à filosofia.

Em todo caso, não tentei consertar a noção corrente de utilidade de modo a abarcar atividades intelectuais, mas sim destrinchá-la para revelar que ela não se sustenta se não incluir ao menos o conhecimento científico. Não cheguei a me posicionar explicitamente contra ela, ou a oferecer uma noção alternativa melhor. O que fiz



foi tomar como dado que ser útil é algo bom e que o que costumamos considerar útil é, de fato, útil. A partir disso, busquei suas condições de possibilidade. O resultado foi o seguinte: o útil pressupõe o inútil, ou o inútil não é tão inútil quanto parece.

O que podemos concluir dessas reflexões é que mesmo a noção de utilidade vigente no senso comum se compromete tacitamente em valorizar o conhecimento. Não é esse o valor que o conhecimento tem para filósofos e cientistas, mas nem todo mundo quer ser filósofo ou cientista. Eu não acredito que a utilidade seja o critério final a partir do qual devemos avaliar atividades intelectuais, mas não posso esperar que todos concordem comigo. A utilidade é um critério endossado pelos poderes públicos e privados; é uma base comum que não requer nenhum amor pela sabedoria, nenhuma curiosidade ou criatividade, nenhuma motivação intelectual.

Portanto, até aqueles que têm o dinheiro como medida têm a obrigação de favorecer a educação e a pesquisa, mesmo que eles porventura não sejam capazes de educar e pesquisar, e não tenham vontade de aprender. Caso contrário, terão de justificar seu desprezo pelo conhecimento de outra maneira, já que a coerência exige que atividades intelectuais sejam pelo menos toleradas, se quisermos continuar possuindo e produzindo coisas úteis. Essa noção de utilidade é questionável por si só, mesmo quando esmiuçada, mas só se torna um modo nocivo de ver o mundo quando aliada a olhos míopes, incapazes de ver para além da utilidade imediata. Infelizmente, a ignorância do senso comum e de seus representantes é tamanha que eles não se dão conta de que traem seus próprios objetivos mesquinhos ao censurarem e condenarem o conhecimento e quem o busca.



## REFERÊNCIAS

ARCOVERDE, L. Orçamento do governo federal prevê cortes para educação básica em 2020. *GloboNews*, 13 de setembro de 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/educacao/noticia/2019/09/13/orcamento-do-governo-federal-preve-cortes-para-educacao-basica-em-2020.ghtml>>. Acesso em 12 de abril de 2020.

BERGMAN, S. Experts Baffled as Trump Asks Why They Can't Just Use Flu Vaccines to Prevent Coronavirus. *MSN*, [S.I.] 3 de março de 2020. Disponível em: <<https://www.msn.com/en-gb/health/medical/experts-baffled-as-trump-asks-why-they-cant-just-use-flu-vaccines-to-prevent-coronavirus/ar-BB10GvWI?fbclid=IwAR18nwMiI4KcbVqL633jje5QUWPYu6gA6M5UKruR1U8qAukuQAf82URygs>>. Acesso em 12 de abril de 2020.

BORGES, H. Bolsonaro defende cortes em cursos de Humanas e diz que dinheiro do contribuinte deve ir para “leitura, escrita e fazer conta”. *O Globo*, 26 de março de 2019. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/bolsonaro-defende-cortes-em-cursos-de-humanas-diz-que-dinheiro-do-contribuinte-deve-ir-para-leitura-escrita-fazer-conta-23623980>>. Acesso em 12 de abril de 2020.

BUNGE, M. *Ciência e desenvolvimento*. Trad. Cláudia Regis Junqueira. São Paulo: EDUSP, 1980.

\_\_\_\_\_. The Nature of Applied Science and Technology. In: MAHNER, M. (Org.) *Scientific Realism: Selected Essays of Mario Bunge*. Nova York: Prometheus Books, 1988.

\_\_\_\_\_. *Seudociencia e ideologia*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

\_\_\_\_\_. The Technology-Science-Philosophy Triangle in Its Social Context. In: MAHNER, M. (Org.) *Scientific Realism: Selected Essays of Mario Bunge*. Nova York: Prometheus Books, 1999.

CHAMBERS, D. Flexner at 100: a Perspective. *Perspectives in Biology and Medicine*, v. 54, n. 1, p. 3-7, winter 2011.

COLAÇO, D. et al. Epistemic Intuitions in Fake-Barn Thought Experiments. *Episteme*, v. 11, n. 2, p. 199-212, 2014.

COLLINS, H.; EVANS, R. *Repensando a expertise*. Trad. Igor Antônio Lourenço da Silva. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.



DA SILVEIRA, E. Os cientistas brasileiros que bancam pesquisas com o próprio bolso. *BBC News Brasil*, 5 de abril de 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52160970>> . Acesso em 12 de abril de 2020.

DIJKGRAAF, R. The World of Tomorrow. In: FLEXNER, A. *The Usefulness of Useless Knowledge*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2017.

FLEXNER, A. *The Usefulness of Useless Knowledge*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2017.

GETTIER, E. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, v. 23, n. 6, p. 121-123, 1963.

GROSS, P. R.; LEVITT, N. *Higher Superstition: the Academic Left and Its Quarrels With Science*. 2 ed. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1998.

HACKING, I. *Representar e intervir: tópicos introdutórios de filosofia da ciência*. Trad. Pedro Rocha de Oliveira. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

HOSSENFELDER, S. *Lost in Math: How Beauty Leads Physics Astray*. Nova York: Basic Books, 2018.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Sistema de Informações e Indicadores Culturais: 2007-2018*. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

LUDMERER, K. Abraham Flexner and Medical Education. *Perspectives in Biology and Medicine*, v. 54, n. 1, p. 8-16, winter 2011.

ORDINE, N. *The Usefulness of the Useless*. Trad. Alastair McEwan. Filadélfia: Paul Dry Books, 2017.

PÉLICO, P. Nós, artistas, somos o velho Santiago. *Folha de São Paulo – Opinião*, 14 de fevereiro de 2005. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz1402200510.htm>>. Acesso em 12 de abril de 2020.

PLATÃO. *Meno and Other Dialogues*. Trad. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2005.

SAGAN, C. Why We Need to Understand Science. *Skeptical Inquirer*, v. 14, n. 3, p. 263-269, 1990.

SALDAÑA, P. Em meio a pandemia, governo Bolsonaro investe contra pesquisa em ciências humanas. *Folha de São Paulo*, 26 de março de 2020.



Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2020/03/em-meio-a-pandemia-governo-bolsonaro-investe-contra-pesquisa-em-ciencias-humanas.shtml>>. Acesso em 12 de abril de 2020.

SHALDERS, A. O cientista que perdeu a bolsa de pesquisa enquanto estudava o novo coronavírus. *BBC News Brasil*, 1 de abril de 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52115814>>. Acesso em 12 de abril de 2020.

SHAPIN, S. *The Scientific Life: a Moral History of a Late Modern Vocation*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *Nunca pura: estudos históricos de ciência como se fora produzida por pessoas com corpos, situadas no tempo, no espaço, na cultura e na sociedade e que se empenham por credibilidade*. Trad. Erick Ramalho. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

SCHWAGER, J. D. *Market Wizards: Interviews With Top Traders*. Nova Jersey: John Wiley & Sons, 2006.

TEMPLE, E. Here Are the Biggest Nonfiction Bestsellers of the Last 100 Years. *Literary Hub*, 5 de dezembro de 2018. Disponível em: <<https://lithub.com/here-are-the-biggest-nonfiction-bestsellers-of-the-last-100-years/?single=true>>. Acesso em 12 de abril de 2020.

TENENTE, L.; FIGUEIREDO, P. Entenda o corte de verba das universidades federais e saiba como são os orçamentos das 10 maiores. *GI*, 15 de maio de 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/educacao/noticia/2019/05/15/entenda-o-corte-de-verba-das-universidades-federais-e-saiba-como-sao-os-orcamentos-das-10-maiores.ghtml>>. Acesso em 12 de abril de 2020.

SOSA, E. *Epistemology*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2017.

VAN FRAASSEN, B. *A imagem científica*. Trad. Luiz Enrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

WEBER, M. A ciência como vocação. Trad. Artur Morão. In: \_\_\_\_\_. *Três tipos de poder e outros escritos*. Lisboa: Tribuna da História, 2005.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.29770>

Tradução recebida em: 05/04/2020

Tradução aprovada em: 03/07/2020

Tradução publicada em: 31/08/2020

## ZUM SINN DES GEFÜHLS

Johann Gottfried Herder

Hugo Ramos Xavier Régis<sup>1</sup>

([hugorxr@hotmail.com](mailto:hugorxr@hotmail.com))

### RESUMO

*Sobre o sentido do tato* é um esboço (*Skizze*) escrito por Herder em 1769, e reconstruído por Hans Dietrich Irmischer em 1960. Nele, o autor propõe-se investigar a importância epistemológica, estética e metafísica do tato. Assim, na medida em que desenvolve suas reflexões, acaba por se opor ao pensamento de autores como Winckelmann, Condillac, Mendelssohn e Leibniz. O esboço pode ser dividido em quatro momentos: no primeiro, é tematizado o potencial cognitivo do tato de acessar as forças formadoras do corpo e do universo. No segundo, o autor discute a formação do universo a partir da conexão entre Deus e os conceitos de espaço, tempo e força. Depois, é abordado a dinâmica conflituosa e mortal das forças de atração e repulsão no universo. Por fim, ele se debruça sobre a questão da imortalidade da alma e sua relação com o conceito de força.

**Palavras-chave:** Sentido. Tato. Sentimento. Força. Cegueira.

### BIOGRAFIA

Johann Gottfried Herder (1744-1803), nasceu em Mohrungen, antiga Prússia. Já com seus 17, começou a estudar na Universidade de Königsberg, onde se interessou por uma variedade de temas, como teologia, literatura e filosofia. Nesta universidade, o jovem Herder frequentou as aulas do filósofo crítico Immanuel Kant e tornou-se amigo de Hamann, pensador crítico do Iluminismo. Após dois anos de intensa dedicação acadêmica, Herder se mudou para Riga, onde ocupou a posição de professor. Em 1769, deixou a docência e viajou para França e Strasbourg, onde, em 1770, conheceu e construiu uma forte amizade com o poeta Goethe. Goethe, em 1776, indicou Herder ao cargo de superintendente geral do clero luterano em Weimar, onde o filósofo morou até o final de sua vida.

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6522305151452548>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1928-4088>.



SOBRE O SENTIDO DO TATO<sup>2</sup>

É estranho que sabemos tão pouco dos conceitos mais elevados da filosofia: atração e repulsão, os objetos mais simples do tato. O mais elevado da filosofia é simultaneamente o primeiro e conhecido.<sup>3</sup>

Portanto, assim como aqueles conceitos, tudo deve partir do tato e para ele retornar - que primorosa empreitada reduzir todos conceitos ao sentimento e aos sentidos!

Quão poucos conceitos tem um cego! Todas finas e delicadas nuances escapam a ele; todas pinturas da alma e da imaginação, todas palavras da *фина* abstração; mas seus conceitos são fortes, sentimentais,<sup>4</sup> sensórios.<sup>5</sup>

Um idioma que um cego tivesse criado - que lindo campo para a reflexão! - Este certamente não seria um idioma francês! Mas que força, que verdade, que efetividade<sup>6</sup> nas palavras, nas denominações, nos substantivos, adjetivos e verbos. Os substantivos seriam verdadeiros substantivos, isto é, designações de substâncias sentimentais enquanto tais; não como a maioria de nossas línguas são - fenômenos. Os adjetivos não seriam coloridos,

---

<sup>2</sup> *Gefühl*. Como aponta Franceschini, existe uma ambiguidade na forma como Herder se utiliza deste conceito, ambiguidade que se deixa traduzir ora por “tato”, ora por “sentimento”. Se por um lado, Herder faz uso dele para enfatizar uma forma específica de “tatear com os olhos”, a qual se contrasta ao simples ver da visão, por outro, em um sentido mais elementar, ele o utiliza para expressar a ideia de um sentimento de empatia capaz de sentir a força que forma o ser humano e o mundo. (2017, p. 105) Considerando esta ambiguidade, traduziremos *Gefühl* e o verbo de mesma raiz (*fühlen*) da forma como o contexto mostrar mais apropriado. Dito isto, a escolha adotada para traduzir seu uso no título se explica pelo fato de que este texto foi escrito e incluído por Herder a uma coleção de esboços chamada *Studien und Entwürfe zur Plastik* (“Estudos e esboços sobre a plástica”). Nela se encontra uma variedade de esboços e investigações que tratam sobretudo dos sentidos da visão e do tato e suas respectivas artes plásticas, a pintura e a escultura. [N.T.]

<sup>3</sup> *bekannt*. Por mais que se tenha traduzido por “conhecido”, aqui não se trata de algo verdadeiramente conhecido, pois o *bekannt* sugere que algo é conhecido por conta de sua popularidade, ou seja, é de conhecimento comum. Porém, e este parece ser o ponto de Herder, aquilo que é popular e comum nem sempre é tão bem conhecido assim. [N.T.]

<sup>4</sup> *fühlbar*. Este adjetivo é originado a partir da adjetivação do verbo *fühlen* que ocorre ao acrescentar o sufixo *-bar*. Contudo, esta não é qualquer adjetivação, e sim uma tal que acrescenta um sentido de passividade ao adjetivo. Deste modo, este termo é melhor compreendido como aquele aspecto do tato que remete a um sentimento empático e intuitivo da unidade entre mundo e ser humano. Outro motivo para interpretarmos assim, é o fato de que este termo também é traduzível por “evidente” e “óbvio”, remetendo-nos a este aspecto intuitivo. Portanto, conceitos sentimentais seriam conceitos que espelham e evidenciam a íntima relação entre eles e a atividade conceitual do ser humano, não seriam apenas puras abstrações vazias de aspectos humanos, fenômenos. [N.T.]

<sup>5</sup> *sinnlich*. Este outro adjetivo, por outro lado, se assemelha mais com o substantivo *Sinn* (“sentido”), remetendo-nos ao aspecto corporal da origem dos conceitos. [N.T.]

<sup>6</sup> *Wirklichkeit*. Também se pode traduzir este termo por “realidade, mas “efetividade” permite preservar a principal ideia do verbo (*würken*), de onde surge este substantivo, ou seja, a concepção de que uma força, por exemplo, afeta algo produzindo efeitos. No decorrer da obra, Herder usa uma variedade de verbos que carregam o mesmo radical, sempre preservando esta ideia de efetuação e afetação. [N.T.]



figurativos;<sup>7</sup>mas tateantes,<sup>8</sup> fortes, sentimentais. Este idioma, no que diz respeito aos verbos, seria mais verdadeiro e forte: porque a audição do cego é mais interna, eficaz, profunda, exata, fina, tudo! Nos verbos, *tudo é mais figurativo* para a audição, *mais forte* para o tato, mais verdadeiro e essencial para a alma.

O mundo de um tateante<sup>9</sup> é meramente um mundo do *presente imediato*; ele não tem nenhum olho, portanto, nenhuma distância enquanto tal. Logo, nenhuma superfície, nenhuma cor, nenhuma imaginação, nenhuma sensação<sup>10</sup> da imaginação; tudo é presente, nos nossos nervos, imediato em nós. Que mundo para o filósofo! Pequeno, mas forte! *Idealismo!* Que mundo para o poeta! Pequeno, mas forte: nenhuma pintura da imaginação, mas sentimento, sensação, forte, longa e profunda sensação.

Propriamente falando, sensório.<sup>11</sup>

Tentativa de entender como um filósofo cego conceberia um mundo!

\*\*\*

419 a) *Eu me sinto! Eu sou!*<sup>12</sup> – Acredito que seja possível a um cego reduzir todo o corpo em sua estrutura às forças da alma. Acredito que um cego de nascença consiga, por assim dizer, *lembrar* de como a alma preparou seu corpo, de como cada sentido foi, por assim dizer, formado a partir de cada força. Nós não: porque somos muito dispersos, demasiadamente fora de nós para pensarmos sobre isto. Conhecemos nossa alma tão pouco quanto nosso rosto, porque não o estudamos; estudamos outras fisionomias apenas para as reconhecermos quando nos deparamos com elas; não estudamos a nós mesmos, porque não temos a necessidade de

<sup>7</sup> *malend*. Adjetivo proveniente do verbo *malen* (“pintar”), portanto, tem a função de caracterizar um substantivo que figura e representa por meio de imagens. Numa tradução livre, poderíamos traduzir por “figurante”, algo que está figurando. [N.T.]

<sup>8</sup> *fühlend*. Outro adjetivo produto da adjetivação do verbo *fühlen*. Porém, a adjetivação que ele sofre não adiciona um sentido de passividade, mas de atividade. Assim como em *malend*, o que ocorre aqui é a adição do *-d* ao final do verbo, dando continuidade à ação expressa pelo verbo. Logo, ele parece se remeter a ação ativa de sentir, de tocar, do toque. A própria maneira como Herder substantiva este adjetivo (Cf. nota de rodapé 9) mostra como ele tem aqui esse sentido ativo. [N.T.]

<sup>9</sup> *Fühlenden*. Aquele que tateia. [N.T.]

<sup>10</sup> *Empfindnis*. Diferente de *Sinn* e *Gefühl*, este substantivo possui um significado mais amplo. A sensação pode abranger tanto as sensações sensoriais como as sensações anímicas. [N.T.]

<sup>11</sup> *sinnlich*. Referente aos sentidos (*Sinne*) do corpo humano. [N.T.]

<sup>12</sup> *Ich fühle mich! Ich bin!*. Referência ao “penso, logo existo” de Descartes, por isso foi optado por traduzir o verbo *fühlen* aqui por “sentir”. Contudo, tendo em vista o desenvolvimento deste parágrafo, este “sentir” do qual Herder fala está intimamente ligado à capacidade do sentido do tato de alcançar uma forma única de auto reflexividade. [N.T.]



depararmos conosco. Vemos e estudamos apenas fenômenos: como nos tornamos fenômenos, não estudamos. Porém, um cego que fosse tão versado em metafísica<sup>13</sup>, tal como o matemático Saunderson,<sup>14</sup> estudaria. Se ele regressasse,<sup>15</sup> poderia chegar a tudo e lembrar-se-ia de tudo platonicamente: isso seria filosofia.

\*\*\*

b) Se o cego explicou a si mesmo como é possível que *seu pensamento se manifeste no universo*, ou seja, como ele *adveio um corpo*, então ele encontra neste corpo, neste Eu tateante,<sup>16</sup> *sensações<sup>17</sup> de fora*, esta é sua segunda filosofia. Elas estão sempre ainda *nele*, logo são íntimas, fortes, simples, verdadeiras.

Tentativa de uma aproximação de como estas sensações se desenvolvem nele. Ele sente *a si* mesmo, sente seus membros e os explicou para si.<sup>18</sup> Aqui viria um fisiólogo da alma e do corpo, o qual ainda não temos. Ele diria o que é isto: eu penso e toco, eu penso e escuto! Aqui nestes três conceitos jazeria a metafísica inteira do espaço, tempo e força:

*Força*: seria: eu penso; por isso eu me efetivo<sup>19</sup> no universo, por isso sou corpo.

*Espaço*: eu toco: i. e. eu penso em uma esfera limitada

*Tempo*: eu ouço: i. e. eu penso em uma coisa depois da outra!

Que *metafísica*. A força de Deus é, então, todo-poderosa; Ele se efetiva no universo, este é Seu corpo: o corpo de Seu pensamento. Assim sendo, *o espaço de Deus* é infinito, e Ele não tem, *então, nenhum espaço*. O conceito é meramente uma negação de nossa limitação: Deus não sabe o que é espaço.

O tempo de Deus é infinito: Ele não sabe de nenhum tempo. O conceito é negação de nossa limitação, uma fraqueza de não conseguir pensar tudo de uma vez.

<sup>13</sup> *Methaphysiker*. Aquele que estuda metafísica. [N.T.]

<sup>14</sup> Nicholas Saunderson foi um importante matemático da época de Herder. [N.T.]

<sup>15</sup> *zurückginge*. Com a intenção de expressar a ideia platônica da reminiscência, Herder descreve este ato de rememorar conectando o prefixo *zurück* ao verbo *gehen*. Este prefixo normalmente expressa a ação de “voltar” e “retornar”, já o verbo remete à ação de “ir”. Provavelmente, o uso deste verbo é usado por Herder para elucidar um resgate das teses platônicas acerca do mundo das Ideias, contudo, as circunscrevendo aos propósitos de sua própria teoria. [N.T.]

<sup>16</sup> *führenden*. Cf. nota de rodapé 8. [N.T.]

<sup>17</sup> *Empfindung*. Cf. nota de rodapé 10. [N.T.]

<sup>18</sup> Talvez por se tratar de uma reconstrução de um esboço, Irmscher ou Herder devem ter abreviado certas palavras no decorrer do texto, exemplo disso é a abreviatura com a qual nos deparamos no texto original: “(v.n.a.)”. Não se sabe se ela foi inserida por Irmscher ou por Herder, a questão é que não existe qualquer tipo de indicação que acene para um significado, nem mesmo ao que ela possa estar se referindo. [N.T.]

<sup>19</sup> *würke*. Como foi dito na nota de rodapé 6, *würken* expressa a noção de causar efeito, de efetivar algo. [N.T.]



Além disso: *quanto maior a força* de um ser pensante, mais ele se efetiva no universo, ainda mais ele o tateia, mais ele o ouve. Assim Deus sente e tateia,<sup>20</sup> por assim dizer, em todo o mundo, assim Ele pensa o mundo inteiro, o qual é um pensamento Dele que realmente existe.

Deus, por conseguinte, pertence ao mundo e o construiu assim através de seu pensamento, assim como o Sol construiu seus redemoinhos mediante sua atração e repulsão. Ele é *o pensamento, a força do mundo*. Eu estou abaixo Dele da mesma forma como a Terra está abaixo do Sol; mas também tenho minha Lua, minha esfera: *eu sou um deus<sup>21</sup> em meu mundo*. Eu realmente estou vinculado a Deus, assim como estou vinculado à minhoca que pisoteio.

É possível que existam vários mundos que não estão conectados através do espaço e tempo, assim como vários deuses. Isto é fisicamente possível e não sei se realmente ocorre caso não exista um deus da Terra, de Júpiter, de Saturno, da Lua; caso não exista um deus do Sol mais forte do que todos planetas, isto é, do que estes deuses que existem em virtude dos sóis e das estrelas. O deus que enfim conecta tudo através do espaço e tempo é Ele, *Deus*.

Apenas assim consigo explicar o mundo: pela maneira que meu corpo se formou. Mediante atração e repulsão? Sim, isto equivale a dizer, se não suponho uma mônada,<sup>22</sup> que é pela *força* que possui uma *força* limitada, e isto é a *alma*! Ora, pela maneira que a nossa Terra se formou; a partir do centro por meio do peso, mediante a atração e repulsão? Sim, é o que ocorre se o centro não contém a mônada.

\*\*\*

Como o redemoinho de estrelas se formou? Através da atração e repulsão? Sim, mas no Sol, que é a força fundamental dessas denominações, as quais não são nada mais do que abstrações de muitas ações. Contudo, ações sempre pressupuseram seres ativos,<sup>23</sup> e, portanto, Deus, que é o Sol. Portanto, o persa está tão errado assim por ter venerado o Sol?

<sup>20</sup> *tastet*. Único momento da obra em que Herder utiliza o verbo “*tasten*”, verbo que pode ser traduzido inequivocamente por “tocar”. [N.T.]

<sup>21</sup> Decidimos reservar a letra maiúscula no substantivo “Deus” quando Herder se refere àquele Sol anterior a todos outros planetas e sóis, pois, como ele enfatiza, é este Sol, mais afrente chamado de Elohim, que possibilita a existência dos deuses e dos outros astros. [N.T.]

<sup>22</sup> *Monas*. Referência à concepção leibniziana das mônadas como substâncias que “não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair.” (LEIBNIZ, 2004, p. 132). [N.T.]

<sup>23</sup> *handelndes*. Novamente encontramos aquela adjetivação de um verbo pela adição do *-d*. O caso agora é a adjetivação do verbo *handeln* (“agir”, “atuar” ou “negociar”), o qual carrega o substantivo *Hand* (“mão”) na sua



Um pequeno panorama da mitologia dos povos. Primeiro veio o mais velho Deus *Elohim*: (talvez mais velho do que todas estrelas, sóis, mundos, céus e Terra, o que eu sei?) isto é, o Deus do Sol, puro culto; portanto, o Sol ele mesmo. Então, veio os sóis abaixo, estrelas; em seguida o planeta Terra, finalmente o ser humano, animal – vede lá o caminho da razão através dos povos e tempos até o Egito. Por último a arte grega, tudo como ser humano: Sol, Terra, céu e assim em diante, por fim ninguém soube mais o que Ele quis.

Jeová é o Deus supremo, é o que ele é: *pensamento*; tudo está nele!

Mas como? Se existe um deus da Terra, do Sol, onde está então a vida deste corpo? Perguntar-se-á um piolho bem-comportado, um verme que se alimenta no corpo humano, pela vida do corpo inteiro? No máximo ele conhece sua floresta quando vive nos cabelos, e sua lama quando vive no suor. Estas coisas ele conhece melhor do que o filósofo com sua lente de aumento, mas também nada mais; o resto desaparece para ele na infinitude. O mesmo conosco. Nós conhecemos apenas seres humanos, animais e o que é do nosso gênero: a vida das plantas não conhecemos; não conhecemos a vida dos metais, os quais sem dúvida também vivem; a vida da Terra inteira, onde estão estas plantas, estes filões de minérios, cabelos e assim em diante, não conhecemos. Onde uma minhoca pode contemplar a imagem e semelhança do ser humano e saber por quem ela é esmagada? Ela não vê o ser humano, ele não vê a minhoca. Mas a filosofia nos faz supersticiosos? Ela nos fornece o gênio<sup>24</sup> da Terra? Não! Não nos faz supersticiosos. O gênio me escuta do mesmo modo que eu escuto os gritos de uma minhoca! Ele é muito grande para isso: ele conversa apenas com o gênio da Lua, do Sol! Eu sou muito pequeno para ele! Eu sou um deus em cima de suas costas e ao mesmo tempo um piolho, um verme em cima delas; então não adianta rezar, não adianta chamar, nada. Ele está para si da mesma forma que eu estou para mim, como quando quero andar e esmago a minhoca sem a escutar.

Nós sabemos das nossas vísceras? A minhoca sabe de igual forma dos filões e metais da Terra. Escutamos os cabelos de nossa cabeça? Ela escuta assim as plantas. Estamos lá para a minhoca que rasteja sobre nós? Ela também está assim para os seres humanos.

---

estrutura. Neste sentido, poderíamos pensar, junto a Herder, que a apreciação da importância epistemológica do tato também poderia implicar uma nova forma de entender questões éticas, da ação. [N.T.]

<sup>24</sup> *Genius*. Segundo Herder, *Genius* (gênio) corresponde ao “poder superior que anima um ser humano à criação de sua obra, a qual nós reconhecemos como inimitável e inalcançável, mas a sentimos nos afetando de maneira poderosa ou dócil. Esta distinta dádiva do céu, [os antigos] chamaram de ‘espírito’, ‘gênio’.” (HERDER, 1953, p. 584). (*Die höhere Macht, die einen Menschen zu Hervorbringung seines Werks belebet, das wir als unnachahmlich, als unerreichbar erkennen, aber mächtig oder sanft auf uns wirkend fühlen, diese auszeichnende Himmelsgabe nannten sie ‘Geist’, ‘Genius’*). [N.T.]



É assim, guerra e paz entre todos seres! Sol com Sol, planeta com planeta, corpo com corpo, ser humano com ser humano. – A seiva que esta planta não absorve,<sup>25</sup> uma outra absorve: elas disputam ou a seiva se torna algo diferente. Assim como ser humano com ser humano. Forças de atração e forças de repulsão são as leis que formaram o mundo, conservam e destroem! O que é a conservação do ser humano? Que eu tenha força o suficiente para evitar o prejudicial e trazer para mim o benéfico: me aperfeiçoar. Se eu não consigo o fazer, esta é uma causa que me destrói, que me afeta<sup>26</sup> de maneira mais forte do que eu consigo revidar,<sup>27</sup> então eu morro, assim um mundo morre.

Por exemplo. Uma minhoca é esmagada: ela não consegue reagir<sup>28</sup> ao meu pé: ela fica sob ele, curva-se, morre. Se ela fosse uma tartaruga, então conseguiria resistir a ele.

Eu sou morto em batalha: uma força mais violenta que minha pele surgiu,<sup>29</sup> ela me penetra, minhas partes vitais são dilaceradas: eu morro - Chega veneno em meus vasos sanguíneos, em meu *nerveum fluidum* desordenado, portanto, em meu coração, em minha alma, em tudo: eu morro. Estas são mortes violentas! Ai, como não.

Meus sentidos se desgastam, minha alma não consegue mais se aperfeiçoar, ela não consegue mais se efetivar no *espaço e tempo*, sua força vital não consegue mais se efetivar contra o todo que a atormenta - eu morro. *Logo, cada morte é violenta; também a própria morte natural é violenta, assim como cada morte violenta é natural.* Nós nomeamos tudo apenas segundo as escalas do sentimento e do fenômeno. No universo tudo é atração e repulsão e, portanto, violência.

Assim a Terra perece: ela envelhece, o Sol a atrai; ela não consegue se proteger, ela cessa de existir: ela morre. O Sol também – o que eu sei?

---

<sup>25</sup> *anzieht*. O verbo *anziehen*, além do sentido usado para caracterizar a “força de atração”, aqui é usado por Herder no contexto específico da botânica: a ação da planta de absorver nutrientes. Talvez para exemplificar a onipresença dessa força. [N.T.]

<sup>26</sup> *wirkt*. Cf. nota de rodapé 6. [N.T.]

<sup>27</sup> *zurückwürken*. O prefixo *zurück* traz a ideia de retorno, ou seja, o caso aqui seria de retribuir a força que se recebe. [N.T.]

<sup>28</sup> *gegenwürken*. Outro prefixo que Herder acopla ao verbo *würken* é *gegen*. Este prefixo fornece a imagem de uma oposição e confronto entre elementos, ou seja, aqui seria o caso de efetuar uma força contra algo. [N.T.]

<sup>29</sup> Novamente encontramos outra abreviatura no decorrer do texto original: “p.”. Ela aparece duas vezes e novamente não há qualquer indicação explícita que nos direcione ao seu significado. Porém, tendo em conta este contexto e o da próxima aparição de “p.”, decidimos traduzir esta primeira ocorrência por “surgiu”. Portanto, aqui a forma como “p.” aparece nos autoriza a entendê-lo como uma abreviatura para o verbo *passieren* (“acontecer”, “advir”, “ocorrer”). [N.T.]



Cada religião, oração e apelo para um ser superior é, então, filha do medo, da fraqueza e da ignorância. Deus se ocupa com o todo do mundo da mesma forma como nós nos ocupamos com o todo de nosso corpo. Mas nós *sentimos*<sup>30</sup> Ele com o arrepio de Sua presença, como o animal e o elefante. Nós *pensamos* Nele com a razão e a partir de fundamentos. Nós *amamos* Ele: isto é louvor, é culto, religião, não é nenhum favor, não é nenhuma queixa. Seja qual for a maneira que você se porte diante de seu Deus, você está de fato O louvando. Vinculado a Ele, você faz o que deve fazer: você perdura, atrai, repele: você é quem você é.

Aqui a imortalidade da alma vem à tona: na medida em que Deus é, então eu também sou.<sup>31</sup> Minha morte é apenas um expulsar para fora do tempo e espaço: *nenhuma fraqueza de minha força*, porque eu sempre penso e procuro representações do universo. Somente eu sou expulso do lugar e do tempo através dos objetos externos, minha máquina é destruída. O que minha alma faz? Ela permanece no universo: ela procura um lugar, um tempo, uma situação para acumular representações, ela imediatamente começa a construir novamente um corpo. Onde? Como? Em qual tempo? De qual forma? Esta é a pergunta?

As representações que a alma acumulou do universo são perdidas ou não? Nós devemos regressar<sup>32</sup> às representações lá na alma. Uma força cuja natureza deve ser cada vez mais eficiente também deve sempre continuar a se efetivar, mas ela cresce ao se efetivar ou sempre permanece sendo apenas o que ela é? Eu acredito na última alternativa! Mas, além disso

1) na natureza, os seres procuram matéria, seguir-se-á disso que existam forças evanescentes? Não! Tudo permanece o mesmo através da atração e repulsão.

2) precisamente a alma da natureza é, assim, sempre alma humana.

\*\*\*

O corpo é separado da alma e destruído, ela imediatamente começa a construir um novo corpo; o *último* pensamento se torna o primeiro. Que ele seja um *bom* pensamento, significa se exercitar durante a vida inteira, *morrer*, ou seja, morrer *sossegado*. Caso contrário, o primeiro

---

<sup>30</sup> O verbo empregado aqui é *empfinden*, ou seja, um sentir mais genérico, não necessariamente tão íntimo quanto o sentir do verbo *fühlen*. [N.T.]

<sup>31</sup> Novamente nos deparamos com “p.”. Assim como na ocorrência anterior, foi decidido traduzir esta letra pelo verbo *passieren*, mas, aqui, na primeira pessoa do singular: *passiere*. Porém, diferentemente do caso anterior, a tradução deste verbo por “acontece”, “advenho”, ou “ocorro” não soaria bem. Por isso escolhemos o traduzir por “sou”, mas deve-se ter em mente que a ênfase não se situa no aspecto estático de ser, e sim no aspecto de vir-a-ser, ou seja, que ele vem a ser em função de Deus. Desta forma, se preserva o sentido de aparição e surgimento expresso pelo verbo *passieren*. [N.T.]

<sup>32</sup> *zurückgehen*. Novamente uma referência à ideia platônica da reminiscência. [N.T.]



estado é desagradável. Eu não acredito que todo o resto se seguiria disto, mas ainda sim sempre há influência. A alma, por conseguinte, deve se esforçar para vir em um estado melhor do que está, obviamente.

Um ser humano que morre pela idade é o mais feliz, o suicida dificilmente está sossegado. Mesmo se ele fosse um herói, ele não deve se enfurecer, mas ter uma mansa grandeza, uma sossegada serenidade e não se apavorar.

Se medo é o último momento, então o medo é o primeiro. Por isso os tremores. Se o último momento é um esforço errado de se sossegar, então este esforço é também o estado dominante. Assim como a insatisfação, a ira, tudo. Mesmo o ópio não consegue ajudar: ele faz com que os sonhos sejam dormentes ao invés de sonhos acordados, imagens ao invés de sensações corporais. Isto cria, portanto, disposições à aparência, em vez da verdade.

Daí tentar explicar as almas humanas. Por exemplo: Explicar o fato de se ter uma imaginação mais forte do que a sensação, de amar mais a visão do que o tato, de se confeccionar abstrações para o sentimento – Para tal, deve-se começar tudo com receio – saber que algumas questões são grandes e pequenas – entender que a educação faz muito mas não tudo.

Pergunta: é o caso desta última diversidade ter tanta influência, ao ponto de o ser humano não se tornar ser humano, mas conseguir se tornar outra coisa? Por exemplo, é o caso das metamorfoses serem possíveis em animais? Eu creio que não – pois o que tange a diversa aproximação animal e humana através do caráter não altera a formação de uma matéria. Eu creio que a força fundamental permanece sendo força fundamental. A alma humana é essencialmente distinta de outras. O ser humano permanece ser humano.

A moral, assim, é inventada apenas para assustar, se não o fosse, os oradores se tornariam tão animais quanto aquele que é avarento.<sup>33</sup> Não é sobre a moral que se fala aqui, mas sim acerca da *natureza* do caráter *como um todo*, fazendo com que aquela pergunta ainda valha. Eu não acredito que o desejo torne fleuma em pássaros e asnos, que a vaidade de Cloé<sup>34</sup> a transforme na pomba. Estas são belas ou úteis criações poéticas, nada mais.

Questiona-se o fato de que eu coletei forças, o porquê de pensar mais num grande espaço e num curto tempo. Resposta: para coletar mais representações.

<sup>33</sup> *Geiziger*. Substantivo proveniente do adjetivo *geizig* (“avarento”). Neste sentido, caracteriza uma pessoa que é egoísta e sovina. [N.T.]

<sup>34</sup> Personagem de romance pastoril escrito no Império Romano por Longo de Lesbos. O romance retrata a história de amor entre Cloé e Dáfnis. [N.T.]



## ZUM SINN DES GEFÜHLS

Es ist sonderbar, daß die höchsten Begriffe der Philosophie von Anziehung und Zurückstoßung, die einfachsten Sachen des Gefühls sind, so wenig wissen wir! das Höchste der Philosophie ist zugleich das Erste und bekannt.

Vom Gefühl aus muß sich also wie dies so alles ausgehen, und dahin zurückkommen - welche vortreffliche Unternehmung alle Begriffe dahin zu reduciren! zum Gefühl und auf die Sinne.

Wie wenig Begriffe hat ein Blinder! Alle feine, delikate Nuancen entgehen ihm; alle Malereien der Seele und der Einbildungskraft, alle Worte der *feinen* Abstraktion; aber seine Begriffe sind, stark, fühlbar, sinnlich.

Eine Sprache, die ein Blinder ersonnen hätte - welch schönes Feld zum Nachdenken! - Es wäre sicherlich keine französische Sprache! aber welche Stärke, welche Wahrheit, welche Wirklichkeit in den Worten, in den Benennungen, in den Substantiven, Adjektiven und Verben. Die Substantive wären wahre Substantive d. i. Bezeichnungen fühlbarer Substanzen, als solcher; nicht wie die meisten von unser Sprachen sind - Erscheinungen. Die Adjektive wären nicht farbicht, malend; aber fühlend, stark, fühlbar. Die Sprache weit wahrer und stärker in Absicht auf die Verben: denn das Gehör des Blinden ist inniger, wirksamer, tiefer, genauer, feiner, Alles! Alles *malender fürs Gehör* in Verben, *stärker fürs Gefühl*, wahrer, wesentlicher für die Seele!

Die Welt eines Fühlenden ist bloß eine Welt der *unmittelbaren Gegenwart*; er hat kein Auge, mithin keine Entfernung als solche: mithin keine Oberfläche, keine Farben, keine Einbildungskraft, keine Empfindnis der Einbildungskraft; alles gegenwärtig, in unsern Nerven, unmittelbar in uns. Welche Welt für den Philosophen! klein, aber stark! *Idealismus!* Welche Welt für den Dichter! klein aber stark: keine Malerei der Einbildungskraft aber Gefühl, Empfindung, starke, lange, tiefe Empfindung.

Im eigentlichen Verstande sinnlich.

Versuch, wie ein blinder Philosoph sich eine Welt denken würde!

a) *Ich fühle mich! Ich bin!* - Ich glaube, daß es für einen Blinden möglich ist, den ganzen Körper in seinem Gebäude auf Kräfte der Seele zu reduciren. Ich glaube, daß ein geborner Blinder sich gleichsam *erinnern* kann, wie die Seele sich ihren Körper bereitet, wie aus jeder Kraft jeder Sinn gleichsam gebildet wurde. Wir nicht: denn wir sind zu zerstreut, zu sehr aus uns geworfen, um daran zu denken. Wir kennen unsere Seele



so wenig, wie unser Gesicht, weil wirs nicht studieren; wir studieren andre Physiognomien nur um sie zu erkennen, wenn sie uns begegnen; uns selbst studieren wir nicht, weil wir nicht nötig haben, uns zu begegnen. Wir sehen und studieren nur Erscheinungen; wie wir Erscheinungen geworden sind, studieren wir nicht. Das würde aber ein Blinder, der so Metaphysiker wäre, als Saunderson Mathematiker. Er würde wenn er zurückginge auf alles kommen, und sich Platonisch alles erinnern: das wäre Philosophie.

\*

b) Wenn der Blinde auf die Art sich selbst erklärt, hat, wie *sein Gedanke sich im Universum offenbare, d. i. wie er ein Körper geworden ist*: so trifft er in diesem Körper, in diesem fühlenden Ich, *Empfindungen von Außen* an, d. i. das ist seine zweite Philosophie. Diese sind noch immer *in ihm*, folglich innig, stark, einfach, wahr.

Versuch einer Annäherung, wie sich diese Empfindungen in ihm entwickeln. Er fühlt *sich* selbst: seine Glieder und hat sie sich erklärt (v. n. a.). Hier würde ein Physiologe der Seele und des Körpers kommen, den wir noch nicht haben. Er würde sagen, was das ist: ich denke und fühle: ich denke und höre! Hier würde in diesen drei Begriffen die ganze Metaphysik von Raum, Zeit und Kraft liegen:

*Kraft*: wäre: ich denke; darum würke ich ins Universum darum bin ich Körper.

*Raum*: ich fühle: d. i. ich denke in einer eingeschränkten Sphäre.

*Zeit*: ich höre: d. i. ich denke Eins nach Eins!

Welche *Metaphysik*. Gottes Kraft ist also Allmacht; er würkt ins Universum, das sein Körper ist: der Körper seines Gedankens: *Gottes Raum* ist also unendlich, und er hat *also keinen Raum*: der Begriff ist bloß eine Verneinung unserer Eingeschränktheit: Gott weiß nicht, was Raum ist.

Gottes Zeit ist unendlich: er weiß von keiner Zeit: der Begriff ist Verneinung unserer Eingeschränktheit, eine Schwäche nicht alles auf einmal denken zu können.

Ferner: *je größere Kraft* eines denkenden Wesens: desto mehr würkt es ins Universum: desto weiter fühlt: desto mehr hörts. So fühlt Gott und tastet gleichsam in der ganzen Welt: so hört er in der ganzen Welt; so denkt er die ganze Welt, die ein Gedanke von ihm ist, der wirklich existiert.

Gott gehört also zur Welt, und hat sie so durch seinen Gedanken gebauet, wie die Sonne durch ihre Anziehung und Zurückstoßung ihren Wirbel. Er ist *der Gedanke, die Kraft der Welt*: ich stehe unter ihm, wie die Erde unter der Sonne; ich habe aber



meinen Mond, meine Sphäre: *ich bin ein Gott in meiner Welt*. Ich bin wirklich in der Kette mit Gott, so wie ich in der Kette mit dem Wurm bin, den ich mit Füßen trete.

Ists möglich daß viele Welten sind, die nicht durch Raum und Zeit verbunden sind: so auch viele Götter. Physisch ist das möglich und so weiß ich nicht, obs nicht einen Gott der Erde, des Jupiters, des Saturns gebe. Einen Gott des Mondes; einen Gott der Sonne der stärker ist, als alle Planeten: Götter, so viel Sonnen, als es Sterne gibt. Der Gott, der endlich alles durch Raum und Zeit verbindet, der ist *Gott*. Hier endigt sich die Physik in Metaphysik, und was weiß ich da mehr.

Bloß so kann ich die Welt erklären: wie hat sich mein Körper gebildet. Durch Anziehung und Zurückstoßung? was will das sagen, wenn ich nicht eine Monas setze, die *Kraft*, die eingeschränkte *Kraft* hat, und das ist die *Seele*! Wie hat sich nun unsere Erde gebildet; aus dem Mittelpunkt durch Schwere, Anziehung und Zurückstoßung? was ist das, wenn der Mittelpunkt nicht Monas enthält.

\*

428

Wie hat sich der Sternenwirbel gebildet? Durch Anziehung und Zurückstoßung? Ja aber in der Sonne Grundkraft dieser Benennungen, die nichts als Abstraktionen vieler Handlungen sind. Handlungen aber setzten immer handelndes Wesen voraus: und also Gott, der die Sonne ist. Hat also Perser so unrecht, daß er die Sonne verehrt hat?

Eine kleine Aussicht auf die Mythologie der Völker. Der älteste Gott *Elohim*: (vielleicht alle Sterne, Sonnen, Welten, Himmel und Erde, was weiß ich?) Alsdenn der Gott der Sonne, reiner Gottesdienst; alsdenn Sonne selbst: alsdenn, Unter Sonnen, Sterne: alsdenn Erde, endlich Mensch: Tier - seht da der Gang der Vernunft durch Völker und Zeiten bis Ägypten: endlich die Griechische Kunst, alles als Mensch: Sonne, Erde, Himmel usw. endlich wußte keiner mehr, was [?] er wollte.

Der Jehova ist der höchste Gott: ist, der er ist: *Gedanke*; alles liegt in ihm!

Aber wie wenn es einen Gott der Erde, der Sonne; wo ist denn das Leben dieses Körpers? Artig, frage doch eine Laus, eine Made, die sich im Menschlichen Körper nährt, nach dem Leben des ganzen Körpers? Sie kennt höchstens ihren Wald, wenn sie in Haaren, und ihren <...> Schlamm, wenn sie im Schweiß lebt. Diese kennt sie besser, als der Philosoph mit seinem Vergrößerungs Glase, aber auch nichts weiter; das übrige verschwindet für sie ins Unendliche. So auch mit uns. Wir kennen nur Menschen, Tiere, und was unserer Art ist: das Leben der Pflanzen, kennen wir nicht: das Leben der Metalle, die ohne



Zweifel auch leben, nicht; das Leben der ganzen Erde, wo diese Pflanzen, diese Mineral-Adern, Haare, usw. sind; nicht. Wo kann ein Wurm das Ebenbild des Menschen betrachten und wissen, von wem er zertreten wird: er sieht den Menschen nicht, der Mensch ihn nicht: die Philosophie aber macht uns abergläubisch? Sie gibt uns einen Genius der Erde? Nein! nicht abergläubisch, der Genius hört auf mich so wenig, als ich auf das Schreien eines Wurms! Er ist zu Groß dazu: er spricht nur mit dem Genius des Mondes, der Sonne! Ich bin ihm zu klein! Ich bin ein Gott auf seinem Rücken und zugleich eine Laus, ein Wurm darauf; also nicht anbeten, nicht rufen, nichts: Er hat mit sich so zu tun, wie ich mit mir, ohne daß ich den Wurm höre wenn ich gehn will und ihn zertrete.

Wissen wir von unseren Eingeweiden? so weiß er von den Adern und Metallen der Erde. Hören wir die Haare unsers Kopfs? so er die Pflanzen. Sind wir für jeden Wurm da, der auf uns kriecht? so er für die Menschen.

Es ist also Krieg und Friede unter allen Wesen! Sonne mit Sonne: Planet mit Planet: Körper mit Körper: Mensch mit Mensch. - Den Saft den diese Pflanze nicht anzieht, eine andre: sie streiten, oder er wird das anderes. So Mensch mit Mensch: Anziehungs- und Zurückstoßungskräfte sind die Gesetze, die die Welt gebildet haben, erhalten und zerstören! Was ist Erhaltung des Menschen? daß ich Kraft genug habe, das Schädliche abzuwenden, das Gute an mich zu ziehen: mich zu vervollkommen. Kann ich das nicht ist eine Ursache, die mich zerstört, die stärker auf mich würkt, als ich zurückwürken kann, so sterbe ich so stirbt eine Welt.

Z. E. Ein Wurm wird zertreten: er kann gegen meinen Fuß nicht gegenwürken: er unterliegt krümmt sich, stirbt. Wäre er Schildkröte, so könnte er mehr aushalten -

Ich werde in der Schlacht getötet: eine gewaltsamre Kraft, als meine Haut ist p. dringt auf mich: meine Lebensteile zerrissen: ich sterbe - Es kommt Gift in meine Adern, mein *nerveum fluidum* in Unordnung, mithin mein Herz, meine Seele alles: ich sterbe: Das sind gewaltsame Tode! Ei natürlich.

Meine Sinne nutzen sich ab: meine Seele kann sich nicht mehr vervollkommen: sie kann nicht mehr im *Raum und Zeit* würken: ihre vitale Kraft also kann nicht mehr dem Allen entgegenwürken, was auf sie stürmt - ich sterbe. *Jeder Tod ist also gewaltsam; auch selbst der natürliche Tod, so wie jeder gewaltsame Tod natürlich ist.* Wir nennen alles nur <...> nach dem Maßstabe des Gefühls und der Erscheinung. im Universum ist Alles Anziehung und Zurückstoßung und Also Gewaltamkeit.

So geht die Erde unter: sie wird alt: die Sonne zieht sie an; sie kann sich nicht verteidigen sie fällt: sie stirbt: so Sonne - was weiß ich?



Jede Religion, Gebet, Anrufung hoher Wesen ist also Tochter der Furcht, der Schwachheit, der Unwissenheit. Gott ist so mit dem Ganzen der Welt beschäftigt, wie wir mit dem Ganzen unseres Körpers. Aber ihn *empfinden*, mit dem Schauer seiner Gegenwart: wie das Tier und der Elefant: ihn *denken* mit Vernunft und aus Gründen: ihn *lieben*: das ist Lob, das ist Dienst, das ist Religion, keine Bitte, keine Klage. Sei du deinem Gott, wie du es sein kannst, so lobst du ihn reell: du tust das in der Kette mit ihm, was du zu tun hast: du hältst, ziehst an, stößt zurück: bist was du bist.

Die Unsterblichkeit der Seele schließt sich hier mit ein: so lange Gott, Gott ist, so auch ich p. Mein Tod ist nur ein Vertreiben, aus Zeit, und Raum: *Keine Schwäche meiner Kraft*: denn ich denke immer, und suche Vorstellungen des Universums. Nur ich werde durch äußere Sachen, von dem Ort, Zeit vertrieben, meine Maschine wird vernichtet. Was tut meine Seele? sie bleibt im Universum: sie sucht einen Ort, eine Zeit, eine Situation um sich Vorstellungen an zu sammeln: sie fängt gleich an, sich wieder einen Körper zu bauen. Wo? wie? in welcher Zeit? von welcher Gestalt? Das ist die Frage?

Die Vorstellungen die sich die Seele vom Universum gesammelt hat sind sie verloren, oder nicht verloren? Da müssen wir auf Vorstellungen zurückgehen. Eine Kraft, die ihrer Natur nach immer wirksam sein muß, muß auch immer fortwürken, aber wächst sie indem sie würkt? oder bleibt sie nur immer, was sie ist? Ich glaube das Letzte! Dazu aber

1) in der Natur Materie Wesen suchen, ob es fortgehende Kräfte gebe? Nein! alles bleibt durch Anziehung und Zurückstoßung sich gleich.

2) die Seele von eben der Natur; ist also immer Menschliche Seele:

\*

Ihr wird der Körper genommen und zerstört: sie fängt gleich an; der *letzte* Gedanke wird der erste: dieser sei *gut*: das heißt sich im ganzen Leben üben, zu *sterben*, d. i. *ruhig* zu sterben. Sonst ist der erste Zustand unangenehm. Ich glaube nicht daß alle [-s?] übrige aus diesem folge [-n?]; aber doch immer Einwirkung. sie muß sich alsdenn Mühe geben in einen bessern Zustand zu kommen, statt daß dieser natürlich ist.

Ein Mensch, der vor Alter stirbt, ist der glücklichste: der Selbstmörder ist kaum ruhig. Auch selbst wenn er Held wäre, muß er nicht wüten, sondern stille Größe, ruhige Gelassenheit haben und nicht erschrecken.

Ist Furcht, der letzte Augenblick: so Furcht der erste. Daher die Zitterer. Ist falsche Mühe was zu sein, und sich ruhig zu machen, der letzte; so diese Mühe, auch



der herrschende Zustand. So Unzufriedenheit so Zorn, so Alle. Selbst Opium kann nicht helfen: Es setzt schlafende Träume statt wachende Träume: Bilder statt körperliche Empfindungen: es schafft also Dispositionen zum Schein, statt der Wahrheit.

Versuch hieraus die Menschlichen Seelen zu erklären z. E. die Einbildung stärker haben, als Empfindung: Gesicht mehr lieben, als Gefühl: fürs Gefühl sich Abstraktionen erkünsteln - Alles mit Bangigkeit anfangen - groß und klein sind - Erziehung tut viel aber nicht Alles.

Frage: ob diese letzte Verschiedenheit so viel Einfluß hat; daß der Mensch auch nicht Mensch wird, sondern was anders werden kann? Z. E. Sollten Metamorphosen in Tiere möglich sein? ich glaube nicht - denn was die verschiedene Tierische und Menschliche Annäherung durch Charakter betrifft, das macht zur Bildung eines Stoffs nicht. ich glaube Grundkraft bleibt Grundkraft. Menschliche Seele ist wesentlich von andern verschieden. Mensch bleibt Mensch.

\*

431 Moral hierüber ist nur zu schrecken erdacht: sonst müßten die Beter [?], so gut Tiere werden, als der Geizige. Es wird nicht von Moral, sondern *ganzem Natur* Charakter geredet, und da gelte die Frage. und da glaube ich nicht, daß Lust Phlegma zu Vögeln, Esel mache, daß die Eitelkeit der Chloe sie zur Taube mache. Das sind schöne oder nützliche Dichtungen, nichts mehr.

Daß fragt sich habe ich Kräfte gesammelt in einem großen Raum und in einer kurzen Zeit mehr zu denken: mehr Vorstellungen zu sammeln.



## REFERÊNCIAS

FRANCESCHINI, Pedro Augusto da Costa. O pensamento estético e a Plástica de Herder. *Discurso*, v. 47, n. 1, p. 95-126. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/134067>>. Acesso em: 02 abril 2020.

HEINZ, Marion. *Sensualistischer Idealismus: Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763–1778)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.

HERDER, Johann Gottfried. Zum Sinn des Gefühls. In: PROSS, W. (org.). *Johann Gottfried Herder Werke: Herder und die Anthropologie der Aufklärung Band 2*. München: Carl Hanser Verlag, 1987. p. 241-250.

\_\_\_\_\_. Von Kunstricherei, Geschmack und Genie. In: GEROLD, K. G. (org.). *Johann Gottfried Herder: Werke in zwei Bänden, zweiter Band*. München: Carl Hanser Verlag, 1953. p. 584.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Os princípios da filosofia ou A monadologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.



<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30526>

Tradução recebida em: 04/04/2020

Tradução aprovada em: 13/04/2020

Tradução publicada em: 31/08/2020

## QUI EST CUPABLE DE MENÉES ANTIFRANÇAISES ?

Simone Weil

Tradutores

Jade Oliveira Chaia<sup>1</sup>

([jade.joc@gmail.com](mailto:jade.joc@gmail.com))

Michelly Alves Teixeira<sup>2</sup>

([michellyteixeira@hotmail.com](mailto:michellyteixeira@hotmail.com))

Philippe Lacour<sup>3</sup>

([unb@philippelacour.net](mailto:unb@philippelacour.net))

### RESUMO

O livro *Contre le colonialisme* reúne uma coletânea de artigos escritos entre os anos de 1936 e 1943, em que Simone Weil discute o tema do colonialismo, sobretudo a relação entre a França e as práticas coloniais. Neste texto, em especial, analisa a relação entre o paradigma colonial e a relação de resistência à Alemanha nazista, isto é, como as contradições entre as práticas de dominação e violência eram indiferentes à população francesa, sobretudo, aos seus camaradas de esquerda, quando eles eram os que repreendiam. A tradução da presente obra foi realizada pelas integrantes do Grupo de Tradução do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, coordenado pelo professor doutor Philippe Lacour. O grupo se propõe traduzir regularmente obras de filosofia francesa ainda inéditas em língua portuguesa. O trabalho de tradução é produzido de maneira colaborativa através da plataforma digital *TraduXio* (<https://traduxio.org/>).

**Palavras-chave:** TraduXio. Filosofia Francesa. Simone Weil. Colonialismo.

### BIOGRAFIA

Simone Weil (1909-1943) foi filósofa, escritora, ativista política e humanista. Nasceu em Paris, no seio de família judaica. Formou-se em filosofia pela *Université de Sorbonne* e se tornou a primeira mulher

<sup>1</sup> Graduanda em Filosofia pela Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6256651921407653>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

<sup>2</sup> Mestranda em Filosofia pela Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6860370367827142>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0842-8824>.

<sup>3</sup> Professor Dr. do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

CV lattes: <http://lattes.cnpq.br/6424210911031934>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3226-584X>.



catedrática da França. Militou fervorosamente pela causa dos trabalhadores fabris e, posteriormente, lutou na Guerra Civil Espanhola. Faleceu aos trinta e quatro anos por motivos de saúde.<sup>4</sup>

### QUEM É O CULPADO PELAS INICIATIVAS ANTIFRANCESAS?<sup>5</sup>

Ao condenar Messali<sup>6</sup> a dois anos de prisão, o tribunal o exculpou da acusação de iniciativa antifrancesa. O que podemos inferir disso, a não ser que não conseguimos encontrar ameaças antifrancesas do *Parti du Peuple Africain*? E, sem dúvida, se não conseguimos encontrar, isso quer dizer que não havia nenhuma.

Não é menos certo que o amor pela França não é vívido, neste momento, no coração das populações norte-africanas. Há aparentemente, nesse território, iniciativas antifrancesas. Mas quem as organiza? Quem é culpado de fazer o jogo das ambições fascistas e desacreditar a França e o regime democrático?

Eu sou francesa. Nunca estive no Norte da África. Ignoro todas as intrigas complicadas que podem envolver a Alemanha e a Itália na população mulçumana. Mas creio saber o suficiente para fazer uma acusação. Uma acusação que nenhum tribunal confirmará, claro.

434 Acuso o Estado francês e os sucessivos governos que o representaram até hoje, incluindo os dois governos da Frente Popular; acuso as administrações da Argélia, da Tunísia, do Marrocos; acuso o general Noguès<sup>7</sup>, acuso uma grande parte dos colonos e dos funcionários franceses das iniciativas antifrancesas no Norte da África. Todos os que já trataram um árabe com desprezo; todos aqueles que levam a polícia a derramar sangue árabe; todos aqueles que operavam e operam a expropriação progressiva dos agricultores indígenas; todos aqueles, colonos ou industriais, que tratam seus operários como bestas de carga; todos aqueles, funcionários públicos, que aceitam, que exigem que lhes seja pago pelo mesmo trabalho um terço a mais do que aos seus colegas árabes; são essas as pessoas que semeiam o ódio à França em território africano.

Durante as ocupações das fábricas, em junho de 1936, a França se dividiu em dois lados. Uns acusaram os operários militantes, esses “arruaceiros”, esses “agitadores”, de terem motivado os problemas. Os outros – e esses outros eram nomeadamente os membros e

<sup>4</sup> Para mais informações, vide texto disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/filosofia-e-mistica-em-simone-weil/>>. Acesso em: 25 de janeiro de 2020.

<sup>5</sup> Projeto de artigo, março de 1938.

<sup>6</sup> Ahmed Ben Messali Hadj, político nacionalista argelino (1898-1953).

<sup>7</sup> Auguste Paul Charles Albert Noguès, general e comandante-chefe das forças francesas no Norte da África (1876-1971).



apoiadores da Frente Popular – responderam: Não, aqueles que colocaram tanta revolta, tanta amargura no coração dos operários, que os levaram a recorrer finalmente à força, foram os próprios patrões, por causa da coerção, do terror e da miséria que têm feito pesar durante anos sobre os operários das usinas.

Nesse momento, em junho de 1936, os homens “de esquerda” compreenderam como se colocava o problema na França. Hoje, é do Norte da África que estamos a falar, e esses mesmos homens já não compreendem mais. É, portanto, o mesmo problema que se coloca, mas eles não se deram conta disso. É sempre, em todos os lugares, o mesmo problema que se coloca. Sempre, onde quer que haja oprimidos.

É sempre uma questão de saber onde há opressão, quem coloca a amargura, o rancor, a revolta, o desespero no coração dos oprimidos. São os oprimidos, os primeiros, que ousam dizer que sofrem e que estão sofrendo injustamente? Ou são os próprios opressores, pelo simples fato de oprimi-los?

Homens que, uma vez reprimidos, ofendidos, humilhados e reduzidos à miséria, precisassem de “arruaceiros” para terem um coração cheio de amargura teriam nascido escravos. Para quem quer que tenha um pouco de orgulho, basta ter sido humilhado para ter revolta no coração. Nenhum arruaceiro é necessário. Aqueles que chamamos “arruaceiros”, ou seja, os militantes, não criam sentimentos de revolta, expressam-nos simplesmente. Aqueles que criam os sentimentos de revolta são homens que se atrevem a humilhar seus semelhantes.

Existe em algum lugar uma raça de homens tão naturalmente servis que possa ser tratada com desprezo sem despertar neles, pelo menos, um protesto mudo, um rancor impotente? Esse certamente não é o caso da raça árabe, tão orgulhosa quando não é arruinada por uma força impiedosa. Mas esse não é o caso de nenhuma raça humana. Todos os homens, quaisquer que sejam sua origem, seu meio social, sua raça, a cor de sua pele, são seres naturalmente orgulhosos. Por toda parte, onde quer que os homens sejam reprimidos, a revolta é despertada tão inevitavelmente quanto a compressão de uma mola ao aliviar a pressão.

Essa verdade, os homens que estão hoje no poder compreendem-na um pouco quando os oprimidos são trabalhadores franceses, e os opressores, os patrões. Não a compreendem mais quando os oprimidos são colonos indígenas, e os opressores, entre outros, são eles próprios, homens no poder. Por quê? Acham que o fato de ter uma cor de pele ligeiramente mais escura torna a humilhação mais fácil de suportar? Se acreditam nisso, desejo do fundo do meu coração o dia em que os fatos os forçarão a reconhecer que estavam enganados. O dia em que as populações indígenas de colônias francesas terão afinal o equivalente ao que foram as jornadas de 1936 para os operários franceses.



Jamais esquecerei o momento em que, pela primeira vez, senti e compreendi a tragédia da colonização. Foi durante a Exposição Colonial, pouco depois da revolta de Yên Bâi, na Indochina. Um dia, por acaso, comprei o *Le Petit Parisien* e li, na primeira página, o debate da bela investigação de Louis Roubaud<sup>8</sup> acerca das condições de vida dos anamitas, sua miséria, sua escravidão, a insolência dos brancos ainda impune. Às vezes, com o coração repleto desses artigos, ia à Exposição Colonial; lá encontrava uma multidão beata, inconsciente, admirada. No entanto, muitas dessas pessoas tinham certamente lido, naquela mesma manhã, um artigo pungente de Louis Roubaud.

Já faz sete anos. Não tive problema, pouco tempo depois, em me convencer de que a Indochina não tinha o privilégio de sofrer entre as colônias francesas. Desde esse dia, tenho vergonha do meu país.

Desde esse dia, não posso encontrar um indochinês, um argelino, um marroquino, sem querer pedir-lhe perdão. Perdão por todas as dores, todas as humilhações que lhe temos feito sofrer, que fizemos sofrer o seu povo. Pois o seu opressor é o Estado francês, e o faz em nome de todos os franceses, por conseguinte, em pequena medida, também em meu nome. É por isso que, na presença daqueles que o Estado francês oprime, não posso deixar de ruborizar, não posso deixar de sentir que tenho erros a redimir.

Mas, se tenho vergonha de meu país há sete anos, sinto, há um ano e meio, um sentimento ainda mais doloroso. Tenho vergonha daqueles de quem sempre me senti mais próxima. Tenho vergonha dos democratas franceses, dos socialistas franceses, da classe operária francesa.

Que os trabalhadores franceses, mal-informados, fatigados pelo trabalho na fábrica, não se preocupem com o que está acontecendo nos territórios longínquos é bastante desculpável. Mas durante anos viram os seus companheiros de trabalho norte-africanos sofrerem mais ao seu lado do que eles próprios, sofrerem mais privações, mais fadiga, uma escravidão mais brutal. Sabem que esses infelizes ainda são privilegiados em relação aos outros infelizes que, movidos pela fome, inutilmente tentaram em vão vir à França. O contato se estabeleceu entre trabalhadores franceses e árabes durante as longas jornadas de ocupação das fábricas. Os trabalhadores franceses constataram, naquele momento, como a *Étoile Nord-Africaine* os apoiava; viram-na marchar com eles no 14 de julho de 1936. Mas deixaram-na dissolver-se sem protestar. Permaneceram indiferentes à condenação de Messali. Viram, ao que me parece, com indiferença seus infelizes camaradas serem privados das alocações familiares.

---

<sup>8</sup> Louis Jean Marie Roubaud, escritor e jornalista investigativo (1884-1941).



E, quanto às organizações antifascistas, elas se encarregam, por meio de sua atitude para com as colônias, de uma vergonha indelével. Haveria muitos homens, entre os militantes ou simples membros da SFIO<sup>9</sup> e da CGT<sup>10</sup>, que não se interessam mais pelo tratamento dado a um professor francês, pelo salário de um metalúrgico francês do que pela miséria atroz que faz sucumbir a uma morte lenta as populações do Norte da África?

\*\*\*

Os ultrajes desonram muito mais aqueles que os infligem do que aqueles que os sofrem. Todas as vezes que um árabe ou um indochinês é insultado sem poder responder, espancado sem poder revidar, faminto sem poder protestar ou morto impunemente, é a França que é desonrada. E ela é, infelizmente, desonrada dessa forma todos os dias.

Mas o ultraje mais sangrento é quando envia à força aqueles que ela mesma priva de sua dignidade, de sua liberdade, de seu país, para morrer pela dignidade, pela liberdade, pela pátria de seus senhores. Na Antiguidade, havia escravos, mas só os cidadãos combatiam. Hoje temos algo melhor: primeiro reduzimos populações inteiras à escravidão e depois as usamos como forragem de canhão.

No entanto, os oprimidos das colônias podem encontrar um amargo consolo na ideia de que os vencedores às vezes sofrem uma miséria igual àquela que lhes infligem. Quando estudamos a história da pré-guerra, vemos que foi o conflito envolvendo o Marrocos que envenenou as relações franco-alemãs a ponto de transformar, em 1914, o atentado de Sarajevo em catástrofe mundial. A França venceu e subjugou os marroquinos, mas foi por causa desses marroquinos vencidos e subjugados que tantos franceses apodreceram durante quatro anos nas trincheiras. Essa foi sua punição, e foi merecida. Hoje, se um novo conflito eclodir, a questão colonial continuará a ser a causa. Mais uma vez os franceses sofrerão, morrerão e, uma vez mais, terão merecido.

Quanto ao Norte da África, prefiro acreditar que perdem cada vez mais o desejo de ser um reservatório de forragem para canhão. Não é necessário para que percam esse desejo, a cada dia um pouco mais, que Berlim, Roma ou Moscou exerçam sua influência. A França está no encargo disso.

---

<sup>9</sup> *Section Française de l'Internationale Ouvrière* (Secção Francesa da Internacional Operária).

<sup>10</sup> *Confédération Générale du Travail* (Confederação Geral do Trabalho).



Da mesma maneira, não é preciso que Roma nem Berlim ajam para que o Norte da África se distancie um pouco mais a cada dia da causa antifascista. A Frente Popular, após chegar ao poder, encarrega-se disso, ao permitir que o povo do Norte da África sofra mais dores e ultrajes do que os povos submetidos aos regimes fascistas.

O principal autor das iniciativas antifrancesas no Norte da África é a França. Os principais autores de iniciativas fascistas no Norte da África são, sem exceções, as organizações antifascistas.



QUI EST COUPABLE DE MENÉES ANTIFRANÇAISES ?<sup>11</sup>

En condamnant Messali à deux années de prison, le tribunal a écarté l'inculpation de menées antifrançaises. Que peut-on en conclure, sinon qu'on n'a pas pu trouver de menées antifrançaises du Parti du peuple africain ? Et sans doute, si on n'a pas pu en trouver, c'est qu'il n'y en avait pas.

Il n'en est pas moins certain que l'amour de la France n'est pas très vif en ce moment au coeur des populations nord-africaines. Il y a apparemment, sur ce territoire, des menées antifrançaises. Mais qui se livre à ces menées ? Qui est coupable de faire le jeu des ambitions fascistes en discréditant la France et le régime démocratique ?

Pour moi, je suis française. Je n'ai jamais été en Afrique du Nord. J'ignore tout des intrigues compliquées auxquelles peuvent se livrer l'Allemagne et l'Italie dans la population musulmane. Je crois pourtant en savoir assez pour porter une accusation. Une accusation qu'aucun tribunal ne confirmera, bien sûr.

J'accuse l'État français et les gouvernements successifs qui l'ont représenté jusqu'à ce jour, y compris les deux gouvernements de Front populaire; j'accuse les administrations d'Algérie, de Tunisie, du Maroc ; j'accuse le général Noguès, j'accuse une grande partie des colons et des fonctionnaires français de menées antifrançaises en Afrique du Nord. Tous ceux à qui il est arrivé de traiter un Arabe avec mépris ; ceux qui font verser le sang arabe par la police ; ceux qui ont opéré et opèrent l'expropriation progressive des cultivateurs indigènes ; ceux qui, colons, industriels, traitent leurs ouvriers comme des bêtes de somme ; ceux qui, fonctionnaires, acceptent, réclament qu'on leur verse pour le même travail un tiers de plus qu'à leurs collègues arabes ; voilà quels sont ceux qui sèment en territoire africain la haine de la France.

Lors des occupations d'usines, en juin 1936, la France s'est divisée en deux camps. Les uns ont accusé les militants ouvriers, ces « meneurs », ces « agitateurs », d'avoir excité les troubles. Les autres - et ces autres, c'étaient notamment les membres et les partisans du Front populaire — ont répondu : Non, ceux qui ont mis au coeur des ouvriers tant de révolte, tant d'amertume, qui les ont amenés à recourir enfin à la force, ce sont les patrons eux-mêmes, à cause de la contrainte, de la terreur, de la misère qu'ils avaient fait peser pendant des années sur les travailleurs des usines.

---

<sup>11</sup> Projet d'article, mars 1938



À ce moment, en juin 1936, les hommes « de gauche » avaient compris comment, en France, se posait le problème. Aujourd'hui, c'est de l'Afrique du Nord qu'il s'agit ; et ces mêmes hommes ne comprennent plus. C'est pourtant le même problème qui se pose ; mais ils ne s'en sont pas aperçus. C'est toujours, partout, le même problème qui se pose. Toujours, partout où il y a des opprimés.

Il s'agit toujours de savoir, là où il y a oppression, qui met au coeur des opprimés l'amertume, la rancune, la révolte, le désespoir. Est-ce que ce sont ceux des opprimés qui, les premiers, osent dire qu'ils souffrent, et qu'ils souffrent injustement? Ou est-ce que ce sont les oppresseurs eux-mêmes, du seul fait qu'ils oppriment ?

Des hommes qui, étant brimés, offensés, humiliés, réduits à la misère, auraient besoin de « meneurs » pour avoir le coeur plein d'amertume, de tels hommes seraient nés esclaves. Pour quiconque a un peu de fierté, il suffit d'avoir été humilié pour avoir la révolte au coeur. Aucun « meneur » n'est nécessaire. Ceux qu'on appelle les « meneurs », c'est-à-dire les militants, ne créent pas les sentiments de révolte, ils les expriment simplement. Ceux qui créent les sentiments de révolte, ce sont les hommes qui osent humilier leurs semblables.

Y a-t-il quelque part une race d'hommes si naturellement serviles qu'on puisse les traiter avec mépris sans exciter en eux, tout au moins, une protestation muette, une rancune impuissante? Ce n'est certainement pas le cas de la race arabe, si fière lorsqu'elle n'est pas brisée par une force impitoyable. Mais ce n'est le cas d'aucune race d'hommes. Tous les hommes, quels que soient leur origine, leur milieu social, leur race, la couleur de leur peau, sont des êtres naturellement fiers. Partout où on opprime des hommes, on excite la révolte aussi inévitablement que la compression d'un ressort en amène la détente.

Cette vérité, les hommes qui sont aujourd'hui au pouvoir la comprennent un peu lorsque les opprimés sont des ouvriers français, et les oppresseurs, les patrons. Ils ne la comprennent plus du tout lorsque les opprimés sont les indigènes des colonies, et les oppresseurs, entre autres, eux-mêmes, hommes au pouvoir. Pourquoi ? Croient-ils que le fait d'avoir la peau de couleur un peu foncée rend l'humiliation plus facile à supporter ? S'ils le croient, j'appelle de tous mes voeux le jour où les faits les forceront de reconnaître qu'ils se sont trompés. Le jour où les populations indigènes des colonies françaises auront enfin l'équivalent de ce qu'ont été, pour les ouvriers français, les journées de juin 1936.

Je n'oublierai jamais le moment où, pour la première fois, j'ai senti et compris la tragédie de la colonisation. C'était pendant l'Exposition coloniale, peu après la révolte de Yèn Bâi en Indochine. Un jour, par hasard, j'avais acheté *Le Petit Parisien* ; j'y vis, en première page, le début de la belle enquête de Louis Roubaud

***QUI EST COUPABLE DE MENÉES ANTIFRANÇAISES ?***



sur les conditions de vie des Annamites, leur misère, leur esclavage, l'insolence toujours impunie des Blancs. Parfois, le coeur plein de ces articles, j'allais à l'Exposition coloniale ; j'y trouvais une foule béate, inconsciente, admirative. Pourtant beaucoup de ces gens avaient certainement lu, le matin même, un article poignant de Louis Roubaud.

Il y a sept ans de cela. Je n'eus pas de peine, peu de temps après, à me convaincre que l'Indochine n'avait pas le privilège de la souffrance parmi les colonies françaises. Depuis ce jour, j'ai honte de mon pays.

Depuis ce jour, je ne peux pas rencontrer un Indochinois, un Algérien, un Marocain, sans avoir envie de lui demander pardon. Pardon pour toutes les douleurs, toutes les humiliations qu'on lui a fait souffrir, qu'on a fait souffrir à leur peuple. Car leur oppresseur, c'est l'Etat français, il le fait au nom de tous les Français, donc aussi, pour une petite part, en mon nom. C'est pourquoi, en présence de ceux que l'État français opprime, je ne peux pas ne pas rougir, je ne peux pas ne pas sentir que j'ai des fautes à racheter.

Mais si j'ai honte de mon pays depuis sept ans, j'éprouve, depuis un an et demi, un sentiment encore plus douloureux. J'ai honte de ceux dont je me suis toujours sentie le plus proche. J'ai honte des démocrates français, des socialistes français, de la classe ouvrière française.

Que les ouvriers français, mal informés, harassés par le travail d'usine, ne se préoccupent pas beaucoup de ce qui se passe dans des territoires lointains, c'est assez excusable. Mais depuis des années ils voient leurs compagnons de travail nord-africains souffrir à leurs côtés plus de souffrances qu'eux-mêmes, subir plus de privations, plus de fatigues, un esclavage plus brutal. Ils savent que ces malheureux sont encore des privilégiés par rapport aux autres malheureux qui, poussés par la faim, ont vainement essayé de venir en France. Le contact a pu s'établir entre travailleurs français et arabes au cours des longues journées d'occupation des usines. Les ouvriers français ont constaté à ce moment-là comment l'Étoile nord-africaine les a soutenus ; ils l'ont vue défiler avec eux le 14 juillet 1936. Pourtant ils l'ont laissé dissoudre sans protester. Ils sont restés indifférents à la condamnation de Messali. Ils voient, semble-t-il, avec indifférence leurs malheureux camarades privés d'allocations familiales.

Quant aux organisations antifascistes, elles se chargent, par leur attitude à l'égard des colonies, d'une honte ineffaçable. Y a-t-il beaucoup d'hommes, parmi les militants ou les simples membres de la SFIO et de la CGT, qui ne s'intéressent pas beaucoup plus au traitement d'un instituteur français, au salaire d'un ajusteur français, qu'à la misère atroce qui fait périr de mort lente les populations d'Afrique du Nord ?



\*\*\*

Les outrages déshonorent ceux qui les infligent bien plus que ceux qui les subissent. Toutes les fois qu'un Arabe ou un Indochinois est insulté sans pouvoir répondre, frappé sans pouvoir rendre les coups, affamé sans pouvoir protester, tué impunément, c'est la France qui est déshonorée. Et elle est, hélas, déshonorée de cette manière tous les jours. Mais l'outrage le plus sanglant, c'est quand elle envoie de force ceux qu'elle prive de leur dignité, de leur liberté, de leur pays, mourir pour la dignité, la liberté, la patrie de leurs maîtres. Dans l'Antiquité, il y avait des esclaves, mais les citoyens seuls combattaient. Aujourd'hui on a trouvé mieux ; on réduit d'abord des populations entières à l'esclavage, et ensuite on s'en sert comme de chair à canon. Pourtant les opprimés des colonies peuvent trouver une amère consolation dans la pensée que leurs vainqueurs subissent parfois à cause d'eux une misère égale à celle qu'ils leur infligent. Quand on étudie l'histoire de l'avant-guerre, on voit que c'est le conflit concernant le Maroc qui a envenimé les rapports franco-allemands au point de faire tourner, en 1914, l'attentat de Sarajevo en catastrophe mondiale. La France a vaincu et soumis les Marocains, mais c'est à cause de ces Marocains vaincus et soumis que tant de Français ont croupi pendant quatre ans dans les tranchées. Ce fut leur punition, et elle était méritée. Aujourd'hui, si un nouveau conflit éclate, la question coloniale en sera encore l'origine. Une fois de plus les Français souffriront, mourront, et une fois de plus ils l'auront mérité.

Quant à l'Afrique du Nord, j'aime à croire qu'elle perd de plus en plus l'envie d'être un réservoir de chair à canon. Il n'est pas besoin, pour lui faire perdre cette envie un peu plus tous les jours, que Berlin, Rome ou Moscou exercent leur influence. La France s'en charge.

De même il n'est pas besoin de Rome ni de Berlin pour que l'Afrique du Nord se détache un peu plus tous les jours de la cause antifasciste. Le Front populaire, parvenu au pouvoir, s'en charge, en continuant à laisser subir aux populations d'Afrique du Nord plus de douleurs et plus d'outrages que n'en subissent les peuples soumis aux régimes fascistes.

Le principal auteur des menées antifrançaises en Afrique du Nord, c'est la France. Les principaux auteurs de menées fascistes en Afrique du Nord, ce sont, sauf exceptions, les organisations antifascistes.

*QUI EST COUPABLE DE MENÉES ANTIFRANÇAISES ?*

