

PÓLE MOS – 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

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*, *DOAJ*, *Google Scholar*, *Latindex*, *LivRE* 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*, *DOAJ*, *Google Scholar*, *Latindex*, *LivRE* e *REDIB*.

Dados para citação / catalogação

Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia / Universidade de Brasília. – vol. 10, n. 19 (2021). – Brasília, DF.

Semestral (janeiro – junho)

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

Comitê Editorial

Editorial Committee

Capa

Cover Photo

Oberon

Editoras Associadas

Associated Editors

Aline Matos da Rocha

Antonio Carlos de Oliveira Aguiar Neto

Gregory Wagner Nunes Carneiro

Jade Oliveira Chaia

Vinicius Servidio de Carvalho

Yuri de Lavor Ribeiro

Preparação de originais e Diagramação

Preparation of the originals and

Diagramation

Jade Oliveira Chaia

Revisão de Língua Portuguesa

Revision of Portuguese

Yuri de Lavor Ribeiro



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**

Ana Carolina Magalhães Gonzaga (UnB)	Luiz Gustavo Oliveira dos Santos (UnB)
André Nascimento Pontes (UFMA)	Marden Moura Lopes (UFCE)
Davi Maranhão de Conti (UFG)	Maria Auxiliadora da Silva (UFBA)
Eliakim Oliveira (USP)	Michael Peterson Olano Morgantti (CNPq)
Felipe Dutra Demetri (UFSC)	Michelly Alves Teixeira (UnB)
Gigliola Mendes (UnB)	Otávio Souza e Rocha Dias Maciel (UnB)
Giovanni Zanotti (UnB)	Paula Furtado Goulart (UnB)
Hilan Bensus (UnB)	Pedro Proscurcin (Uni-Bonn)
Iasmin Leiros Sarmento da Silva (UnB)	Rebecca Reseck (UnB)
Jade Oliveira Chaia (UnB/UCDB)	Renata Ramos da Silva (UFF)
João Renato Amorim Feitosa (UnB)	Rogério Regis de Azevedo (UnB)
Jefferson Martins Cassiano (UnB)	Rogério Santos dos Prazeres (UFG)
Leticia Batista Rodrigues Leite (UnB)	Scott Randall Paine (UnB)
Luciano Magalhães Alves (UFMS)	Thiago Adriano Machado (UFRN)
Luis Felipe Lopes (UFMG)	



SUMÁRIO

EDITORIAL..... 08

ARTIGOS

KLÉOS, NÓSTOS, ARETÉ, OÍKOS: CONCEITOS PARA PENSAR A PRESENÇA FEMININA NA ODISSEIA..... 11

Talita Camilo Lemos

O AFASTAMENTO DE PASCAL DA TEORIA CARTESIANA DO PROBLEMA DA POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO GERAL 39

Beatriz Laporta

ESPINOSA E O SISTEMA DOS AFETOS: UMA BREVE INTRODUÇÃO AO LIVRO III DA ÉTICA 60

Guilherme Alexandre Martins Amaral

A DISTINÇÃO ENTRE MÉTODO MATEMÁTICO E FILOSÓFICO EM KANT: O PROBLEMA DA SÍNTESE NA FILOSOFIA77

Ana Letícia Arelaro

COMPORTAMENTO E GRAMÁTICA: UM OLHAR WITTGENSTEINIANO SOBRE A NOÇÃO SKINNERIANA DE SIGNIFICADO..... 105

João Henrique Lima Almeida

PENSAR O PODER COM FOUCAULT: REFLEXÕES SOBRE DOMINAÇÃO, RESISTÊNCIA E EMANCIPAÇÃO A PARTIR DE A *VONTADE DE SABER*..... 124

Heitor Moreira Lurine Guimarães

UM PRÓLOGO À FILOSOFIA DAS TÉCNICAS DE MILTON SANTOS..... 153

Filipe Monteiro Morgado

UMA RESPOSTA REFORMADA AO *ANTICRISTO*: UM ESTUDO EPISTEMOLÓGICO EM ALVIN PLANTINGA E FRIEDRICH NIETZSCHE..... 187

Arthur Henrique Soares dos Santos

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA COMO FILOSOFIA DO ESPÍRITO: O SER HUMANO
NO PENSAMENTO DE LORENZ B. PUNTEL 213

Jean Brás Guerra

JUDITH BUTLER E “A QUESTÃO DO SUJEITO” NO FEMINISMO: um debate com Seyla
Benhabib..... 237

Amanda Soares de Melo

ENSAIOS

RELATIVISMO MORAL NAS CIÊNCIAS SOCIAIS COMPREENDIDO A PARTIR DAS
IDEIAS E PERSPECTIVAS DE KUHN A ARENDT 258

Victor Mignone Emery Trindade

Andrea Costantini

MENTE E SUBJETIVIDADE NA FILOSOFIA DO VEDANTA..... 270

Bruno do Carmo Silva

TRADUÇÕES

ESSES MEMBROS PALPITANTES DA PÁTRIA..... 279

Jade Oliveira Chaia; Michelly Alves Teixeira; Philippe Lacour

ENTREVITAS

COTIDIANO, ALTERIDADE E CONSTRUÇÃO DE SENTIDOS: uma entrevista com Josep
María Esquirol 293

Tayane Abib



SUMMARY

EDITORIAL..... 08

ARTIGOS

KLÉOS, NÓSTOS, ARETÉ, OÏKOS: NOTIONS FOR THINKING ABOUT THE FEMALE PRESENCE IN THE ODYSSEY 11

Talita Camilo Lemos

PASCAL’S DISTANCE FROM CARTESIAN THEORY OF THE PROBLEM OF THE POSSIBILITY OF KNOWLEDGE IN GENERAL..... 39

Beatriz Laporta

SPINOZA AND THE SYSTEM OF AFFECTIONS: A BRIEF INTRODUCTION TO BOOK III OF ETHICS 60

Guilherme Alexandre Martins Amaral

DISTINCTION BETWEEN MATHEMATICAL AND PHILOSOPHICAL METHOD IN KANT: THE PROBLEM OF SYNTHESIS IN PHILOSOPHY..... 77

Ana Letícia Arelaro

BEHAVIOR AND GRAMMAR: A WITTGENSTEINIAN LOOK ON THE SKINNERIAN NOTION OF MEANING 105

João Henrique Lima Almeida

THINKING OF POWER WITH FOUCAULT: REFLECTIONS ON DOMINATION, RESISTANCE, AND EMANCIPATION FROM *THE WILL TO KNOWLEDGE* 124

Heitor Moreira Lurine Guimarães

A PROLOGUE TO MILTON SANTOS’ PHILOSOPHY OF TECHNIQUES 153

Filipe Monteiro Morgado

A REFORMED RESPONSE TO THE *ANTICHRIST*: AN EPISTEMOLOGICAL STUDY IN ALVIN PLANTINGA AND FRIEDRICH NIETZSCHE..... 187

Arthur Henrique Soares dos Santos



PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AS PHILOSOPHY OF THE SPIRIT: THE HUMAN BEING IN THE THOUGHT OF LORENZ B. PUNTEL..... 213

Jean Brás Guerra

JUDITH BUTLER AND “THE SUBJECT ISSUE” IN FEMINISM: A DEBATE WITH SEYLA BENHABIB 237

Amanda Soares de Melo

ENSAIOS

MORAL RELATIVISM IN SOCIAL SCIENCES UNDERSTOOD FROM THE IDEAS AND PERSPECTIVES OF KUHN TO ARENDT..... 258

Victor Mignone Emery Trindade

Andrea Costantini

MIND AND SUBJECTIVITY IN THE *VEDĀNTA*'S PHILOSOPHY 270

Bruno do Carmo Silva

TRADUÇÕES

CES MEMBRES PALPITANTS DE LA PATRIE..... 279

Jade Oliveira Chaia; Michelly Alves Teixeira; Philippe Lacour

ENTREVITAS

DAILY LIFE, OTHERNESS AND CONSTRUCTION OF MEANINGS: AN INTERVIEW WITH JOSEP MARÍA ESQUIROL 293

Tayane Abib



EDITORIAL

*paisagens humanas do não-lugar*411.854 mortes por Covid-19 no Brasil.¹

Há pouco mais de um ano enfrentávamos o início de um ciclo de significativas mudanças. Novas realidades espaciais transformaram a (con)vivência de cada um de nós. O território vivido já não é mais o mesmo, os modos de experienciar estão/são diferentes. Os lugares que antes eram espaços de representação de identidade, de partilha, de interação, pela emergência do plural, passaram a ser inabitados.

O não-lugar passa a tomar conta nessa nova realidade. Tempo e espaço já não possuem o mesmo significado. São meras abstrações. O experienciar da história vivida se reduz a uma zona neutra, a uma mera passagem.

No horizonte perdido, paisagens humanas limitam-se ao espaço que a elas foi imposto. Nessa fronteira antagônica ao lugar, o confinamento não tem vez, e minimiza-se sua eficácia em detrimento das necessidades de um *outro*. No entanto, se para alguns esse *não-lugar* é um espaço onde não subsistem relações e experiência, para outros ele é um *não não-lugar*², reassumido e transformado horizontal e verticalmente em prol de uma subjetividade coletiva.

E é nessa perspectiva que a capa do presente número, desenhada pelo artista **Oberon Blenner**, celebra os cinquenta anos de Ceilândia. Ilustrador autodidata, Oberon cresceu no entorno do Distrito Federal, ingressou no curso de Filosofia da Universidade de Brasília e, por ocasião de algumas disciplinas do curso, foi aprimorando a estética de seus desenhos a partir dos conteúdos trabalhados. Sua arte perpassa a linha futurista e psicodélica dos quadrinhos sob a ótica do contexto urbano caótico, e traz traços afro-identitários e deidades próprias.

Nesta edição, trazemos a público artigos, ensaios e traduções produzidas por pesquisadores e pesquisadoras de variados níveis e regiões do Brasil. Voltadas à temática do Feminismo, **Talita Camilo Lemes**, graduada em Filosofia pela Universidade de Brasília, percorre a epopeia homérica a fim de analisar o papel das figuras femininas como possibilitadoras do triunfo de Odisseu; e **Amanda Soares de Melo**, mestra pelo Programa de

¹ Dados do dia 5 de maio de 2021. Disponível em: https://especiais.g1.globo.com/bemestar/coronavirus/estados-brasil-mortes-casos-media-movel/?_ga=2.54986031.588457195.1619458069-753186617.1619458068.

² Cf. AUGÉ, Marc. *Não lugares*. Campinas: Papirus Editora, 2020.



Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC, retoma o debate travado nos anos 90 entre Judith Butler e Seyla Benhabib acerca da questão do sujeito.

No campo da Filosofia Moderna, **Beatriz Laporta**, mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, faz um diálogo entre Blaise Pascal e René Descartes acerca do problema da possibilidade do conhecimento em geral. **Guilherme Alexandre Martins Amaral**, graduando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, destrincha de maneira objetiva o sistema dos afetos na *Ética* de Espinosa. E **Ana Letícia Arelaro**, graduada em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, procura em Kant compreender a diferença entre método matemático e filosófico, a partir da solução um tanto paradoxal de que caberia à filosofia crítica um método de *síntese a priori por conceitos*.

Na seara da Filosofia Contemporânea, **João Henrique Lima Almeida**, graduando em Psicologia pela Universidade Estadual de Feira de Santana, apresenta duas concepções, a wittgensteiniana e a skinneriana, que em certa medida concordam e ao mesmo tempo discordam sobre a noção de comportamento. **Heitor Moreira Lurine Guimarães**, graduando em Direito pela Universidade Federal do Pará, examina a concepção de poder de Foucault na intenção de explicar as relações que se estruturam sob a forma de dominação e resistência. **Arthur Henrique Soares dos Santos**, graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Pará, apresenta o debate epistemológico de Alvin Plantinga e Friedrich Nietzsche, uma forma de resposta estendida às objeções feitas por este último em *O Anticristo*. **Jean Brás Guerra**, graduado em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza, avalia a noção de ser humano na antropologia filosófica de Lorenz Puntel.

Por fim, encerrando a seção de artigos, **Filipe Monteiro Morgado**, doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, introduz a Filosofia das Técnicas de Milton Santos; a epistemologia miltoniana permanece viva nesses vinte anos após a sua morte.

Na seção *ensaios*, **Victor Mignone Emery Trindade** e **Andrea Costantini**, ambos mestrando em Economia Global pela Universidade de Estocolmo, percorrem seis perspectivas diferentes em busca do que seria o relativismo moral. **Bruno do Carmo Silva**, doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, discorre acerca da filosofia do *Vedānta* a partir de dois pontos: a mente e a subjetividade.

Para encerrar o número, a *tradução* realizada por **Jade Oliveira Chaia** e **Michelly Alves Teixeira**, sob supervisão do docente Philippe Lacour, coordenador



do Grupo de Tradução da Universidade de Brasília (*TraduXio*), compõe o rol de textos traduzidos do francês de autoria de Simone Weil; temos também a *entrevista* realizada por **Tayane Abib**, doutoranda em Comunicação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, com o filósofo, escritor e professor Josep María Esquirol, em 9 de outubro de 2019, sobre as noções de filosofia da proximidade.

Jade Oliveira Chaia

Editora Associada

Priscila Rossinetti Rufinoni

Editora-Chefe Responsável



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i1933802>

Artigo recebido em: 28/08/2020

Artigo aprovado em: 12/02/2021

Artigo publicado em: 05/05/2021

KLÉOS, NÓSTOS, ARETÉ, OÏKOS
conceitos para pensar a presença feminina na *Odisseia*

KLÉOS, NÓSTOS, ARETÉ, OÏKOS
notions for thinking about the female presence in the *Odyssey*

Talita Camilo Lemos¹

(talitalemosc@gmail.com)

RESUMO

11 Pretende-se, enquanto leitura da *Odisseia* de Homero, analisar o papel das figuras femininas a partir dos conceitos de *kléos*, *nóstos*, *oïkos* e *areté*, a fim de se sustentar uma visão na qual ninfas, humanas e criaturas mágicas femininas seriam possibilitadoras do triunfo de Odisseu no cumprimento de sua jornada de herói. Partindo da leitura da epopeia homérica (nas traduções de Carlos Alberto Nunes, Christian Werner e Trajano Vieira) e de artigos científicos e ensaios filosóficos sobre a presença feminina, objetiva-se: 1. definir os quatro referidos conceitos no universo homérico; 2. apontar as figuras femininas com maior incidência/destaque na narrativa; 3. explicitar o exercício de aproximação dessas figuras a tais conceitos, focando em Penélope, Atena, Circe e Calipso; e, 4. finalmente, indicar a necessidade da presença e ação das mulheres na aventura de Odisseu, não somente para que ele possa voltar para casa, mas para que sua glória tenha condição de se concretizar.

Palavras-chave: *Areté*. *Kléos*. Mulheres. *Nóstos*. *Oïkos*.

ABSTRACT

We intend, while reading Homer's *Odyssey*, to analyze the role of female figures through the concepts of *kléos*, *nóstos*, *oïkos*, and *areté*, in order to support a vision in which nymphs, humans and female magical creatures would be the enablers of Odysseus's triumph in fulfilling his hero journey. Starting from reading the Homeric epic (in the translations by Carlos Alberto Nunes, Christian Werner and Trajano Vieira), as well as scientific articles and philosophical essays on the female presence, the objective is to: 1. define the four referred concepts in the Homeric universe; 2. point out the female figures with the highest incidence/prominence in the narrative; 3. explain the exercise of bringing these figures closer to such concepts, focusing on Penelope, Athena, Circe and Calypso; and, 4. finally, to indicate the need for the presence and action of women in Odysseus's adventure, not only so that he can return home, but so that his glory is able to materialize.

Keywords: *Areté*. *Kléos*. Women, *Nóstos*. *Oïkos*.

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1548934813908647>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4268-1636>.



A arte do passado não é um problema do passado, mas do presente.

Giulio Carlo Argan

INTRODUÇÃO

Registradas na forma de epopeias após um longo processo de transmissão oral, *Ilíada* e *Odisseia* são consideradas obras inaugurais na literatura ocidental (SAIS, 2015, p. 7). Assim, enquanto fortes influenciadoras da mentalidade ocidental, ainda muito reverberam no imaginário e nos círculos de estudos de literatura, tradução, antropologia, sociologia, economia, filosofia, história, psicologia, teoria política etc. Nas palavras de Otto Maria Carpeaux:

As epopeias homéricas eram consideradas como cânone fixo, ao qual não era lícito acrescentar outras epopeias, de origem mais moderna. A *Ilíada* e a *Odisseia* eram usadas, nas escolas gregas, como livros didáticos; não da maneira como nós outros fazemos ler aos meninos algumas grandes obras de poesia para educar-lhes o gosto literário; mas sim da maneira como se aprende de cor um catecismo. Para os antigos, Homero não era uma obra literária, leitura obrigatória dos estudantes e objeto de discussão crítica entre os homens de letras. Na Antiguidade também, assim como nos tempos modernos, Homero era indiscutido: mas não como epopeia, e sim como Bíblia. Era um Código. Versos de Homero serviam para apoiar opiniões literárias, teses filosóficas, sentimentos religiosos, sentenças dos tribunais, moções políticas. (CARPEAUX, 2012, p. 6)

Dessa forma, não é por coincidência que muito já foi estudado sobre as figuras masculinas e suas incríveis jornadas de volta a casa, suas forças, seus feitos, suas raivas, suas conquistas. Conforme destaca Carlos A. Nunes (*apud* HOMERO, 2002, p. 14), a *Odisseia* foi elevada ao nível de “poema nacional”, sendo preferido e indispensável nas declamações ou, melhor dizendo, nas entoações, em palácios e festas públicas ou tradicionais de toda sorte; e, não parando por aí, ao tornar-se livro, continuou a ser lido, contado e serviu de fonte de inspiração à criação de outras histórias. No entanto, tendo isso em conta, podemos observar ainda uma carência na divulgação e fomentação de pesquisas que tratem de forma mais detida as figuras que, como pretendemos argumentar neste artigo, desempenham não apenas papéis cruciais para que a glória dessas personagens possa ser cumprida e lembrada, como também podem ser lidas enquanto personagens independentes dos protagonistas, merecendo um trato e uma investigação mais detalhada. Essas são as mulheres.



Pretende-se, enquanto leitura da *Odisseia* de Homero – tendo-se em vista que a quantidade de aparições de personagens femininas é maior que na *Ilíada* –, analisar o papel das figuras femininas a partir dos conceitos de *kléos*, *nóstos*, *oîkos* e *areté*, com o intuito de sustentar uma visão na qual as ninfas, as humanas e as criaturas mágicas femininas seriam as possibilitadoras e os meios pelos quais Odisseu cumpre sua jornada do herói. Partindo-se da leitura da epopeia homérica amparada pelas traduções de Carlos Alberto Nunes, Christian Werner e Trajano Vieira, além de artigos científicos, ensaios filosóficos e excertos traduzidos a respeito da presença feminina, pretende-se: 1. definir os conceitos de *kléos*, *nóstos*, *oîkos* e *areté* dentro do universo homérico; 2. apontar as figuras femininas com maior incidência e destaque ao longo da narrativa; 3. explicitar o exercício proposto de aproximação dessas figuras a tais conceitos, focando em Penélope, Atena, Circe e Calipso; e, 4. finalmente, indicar a necessidade da presença e da ação das mulheres na aventura de Odisseu, para que ele não apenas possa voltar para casa, mas para que sua glória tenha condição de se concretizar.

1 O ENREDO DA *ODISSEIA*

38

A *Odisseia* é o cruzamento de pelo menos três narrativas: a volta de Odisseu para Ítaca, sua casa, sob a maldição conjurada por Poseidon após o fim da Guerra de Troia; a busca de Telêmaco por Odisseu, seu pai, enquanto enfrenta as obrigações estatais com a chegada da maioria; e a inteligência de Penélope, que, com astúcia, consegue equilibrar os ânimos dos novos pretendentes, as pressões do papel esperado de uma viúva e a esperança de que seu marido voltará; além, é claro, das tramas divinas e sobrenaturais que cercam o mundo terrestre, os mares, os céus e as grutas. Constituindo 24 cantos, o enredo poderia ser dividido em quatro sequências: 1. do Canto I ao IV temos a invocação à Musa, a apresentação do conteúdo a ser cantado, a assembleia dos deuses e dos itacenses; 2. do Canto V ao VIII são contadas as aventuras de Odisseu por ele mesmo no palácio de Alcínoo; 3. do Canto IX ao XII Odisseu relata suas aventuras aos feácios; 4. do Canto XIII ao XXIII Odisseu chega a Ítaca, Telêmaco volta a Ítaca, os pretendentes de Penélope são massacrados e ela reconhece o marido. O Canto XXIV é o desfecho, com Hermes guiando as almas dos pretendentes ao Hades e o encontro de Odisseu com Laerte.



Escrita em grego homérico², a *Odisseia* ainda hoje passa por uma série de traduções e atualizações que tentam apresentar o mundo fantástico de Homero para crianças e adultos ao redor do mundo. No Brasil temos as empreitadas mais famosas de Carlos Alberto Nunes, Manuel Odorico Mendes, Christian Werner, Haroldo de Campos, Trajano Vieira e Donald Schüler. Por ser uma obra única e desafiante, transportar os significados de uma língua para outra é uma empreitada hercúlea: alguns termos, por conterem um apelo muito maior no contexto em que foram criados do que para nós, podem, e de fato o fazem, escapar à sua tradução “literal”. Palavras como “*kléos*”, “*nóstos*” ou “*oikos*” poderiam ser substituídas por “glória”, “retorno” e “(gestão do) lar”, respectivamente; todavia, isso obliteraria a complexidade dos termos, além, é claro, de olvidar a própria existência da epopeia em sua organização. Daí a necessidade de um contato mais fidedigno do leitor com a obra, e, por isso, a fim de nos inserirmos em um diálogo com a obra, seja qual for o recorte escolhido, acreditamos ser importante um conhecimento introdutório de certos termos na língua original.

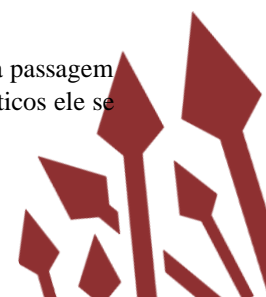
2 TERMINOLOGIA: OS CONCEITOS QUE PERMITEM A CONSTRUÇÃO DA NARRATIVA

2.1 *Areté*

Areté (*ἀρετή*), característica de alguém virtuoso, é a excelência, o valor que amarra os valores sociais, a virtude das virtudes. A raiz da palavra remete a *áristos*, um superlativo para *agathós*, “aquele que é bom”, que forma palavras do vocabulário da língua portuguesa como, por exemplo, aristocracia. Desse modo, a *areté*, identificada como uma das primeiras palavras quando se fala de educação – antes mesmo de “*paideia*”, por exemplo, identificada apenas no século V, e ainda assim com um sentido diferente do que adquiriu posteriormente, pois se trata, nesse momento, de uma educação aristocrática (Cf. JAEGER, 2001, p. 26) –, é atribuída somente para os *áristoi* e não para os homens comuns.

Sabendo que a língua é sempre reflexo da cultura, é importante ressaltar que tal termo – que traduzimos por “excelência” ou “virtude” – remete, desde o início, ao universo masculino. Sendo assim, *ἀρετή* (*areté*), essa virtude das virtudes, diz respeito explicitamente

² Assim como grande parte dos idiomas, o grego antigo possui uma longa história de mudanças com a passagem do tempo e as transformações políticas, artísticas e geográficas. Tradicionalmente, nos estudos linguísticos ele se divide em: eólico, arcado-cipriota, ático-jônico, dórico, lócrio, panfílio e grego homérico.



aos guerreiros, visto que possui raízes na palavra ἄρειος (*áreios*), isto é, “devoto de Ares” (Ἄρης), popularmente conhecido como “deus da guerra”. Isso também se repete com outros termos, como por exemplo ἀνδρεία (*andréia*), traduzida por “coragem”, que tem seu étimo na palavra ἀνὴρ, ἀνδρός (*anér, andrós*), “homem”. O mesmo ocorre com a palavra latina *virtus, virtutis*, que significa tanto força física quanto moral, da qual herdamos a palavra “virtude”, que remete a *vir, viri*, “homem”. Correspondem, assim, tanto a excelência quanto a coragem ao âmbito masculino, ou, noutros termos, a características que apontam para o universo bélico.

Areté diz respeito tanto ao espírito quanto ao corpo (em Homero o termo já possui esse sentido mais amplo), quer dizer: o que é melhor, mais nobre, mais bravo, mais virtuoso, excelente (LIDDELL-SCOTT, 1883, p. 216). A vida dos heróis gira em torno dessa busca pela excelência, pois eles nunca se contentam com o que já foi conquistado e sempre visam a estar à frente dos demais nesse quesito, já que a ordem social se baseava nisso:

O verso 208 do Canto VI da *Ilíada*, na fala de Glauco, resume o ideal grego de educação individualista, do *agon*, na luta, em que o preceptor desperta no aluno o espírito de competição levada ao extremo, educando-o para ser sempre o primeiro e de todos os mais distinguir-se (NUNES *apud* HOMERO, 2002, p. 14)

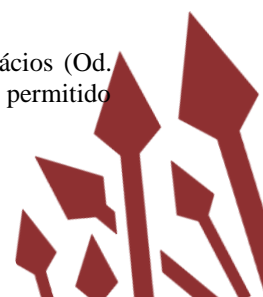
A negação da honra era inconcebível, “a maior tragédia humana” (JAEGER, 2001, p. 31), e essa busca constante pela excelência era comum entre os gregos homéricos, em tempos de guerra e de paz.³ A cólera de Aquiles, cantada na *Ilíada*, dá-se devido ao desrespeito ou não reconhecimento da honra do herói, e é perfeitamente concebível para a cultura da época:

A ânsia de se distinguir e a aspiração à honra e à aprovação parecem ao sentimento cristão como vaidade pessoal pecaminosa; os Gregos, porém, viram nisso a aspiração da pessoa ao ideal e suprapessoal, onde começa o valor. (JAEGER, 2001, p. 32)

2.2 Kléos

Kléos (κλέος) é a palavra grega para fama, glória, renome, equivalente ao latim *fama*. O conceito de *kléos* está ligado diretamente à memória e, portanto, ao desejo de perpetuar de

³ Podemos destacar, em tal caso, o exemplo presente na *Odisseia*, quando Odisseu está com os feácios (Od. VIII). Nessa passagem acontecem os jogos da região, havendo a disputa pelo melhor. Nesse contexto é permitido que o protagonista também participe, e ele pode então mostrar o quão valoroso é a partir desses jogos.



alguma forma o que foi a existência do indivíduo nos anos vindouros. Nas palavras de Vernant (1978, p. 31): “representa o termo último da honra, seu extremo ápice, a *areté* realizada”. Através do *kléos*, a cultura é iluminada pela narrativa memorialística daquele que já não se faz presente; ela é a presentificação das personagens – que talvez já não estejam mais presentes em corpo, mas que serão reconhecidas por aqueles que, ao escutarem sua história, serão herdeiros de suas façanhas.

Desse modo, a bela morte (*καλός θάνατος*; *kalós thánatos*) (VERNANT, 1978, p. 31) dos guerreiros, retratada majoritariamente na *Ilíada*, dá-se em uma forma de imortalização literária, ou seja, de perpetuação da lembrança do herói. É importante lembrar que a forma como o *kléos* é cumprido e narrado possui uma ligação profunda com a tradição oral da Grécia Arcaica. Defendemos neste trabalho que, mesmo que possuam um estatuto diferente e sejam vistas e tratadas de outro modo, existe igualmente o *kléos* das figuras femininas, ou seja, o seu eco, a sua “glória imperecível” [*kléos áphthiton*]; “[...] um traço do homem homérico, talvez o mais característico, comum aos dois poemas: a preocupação com a opinião da posteridade, sobre o que na sua curta existência fizessem ou deixassem de fazer” (NUNES *apud* HOMERO, 2002, p. 14).

16

2.3 *Oikos*

Oikos (*οἶκος*) diz respeito não só às economias, aos pertences, mas à casa, às propriedades, aos patrimônios e ao próprio seio familiar. A própria palavra “economia”, por exemplo, possui originalmente o termo *oikos* em sua composição (*οἰκονομία*, trans. *oikonomia*, que é a junção de *οἶκος* + *νομία*, lei, costume, significando justamente a administração dos bens familiares). Nicole Loraux, em seu *Maneiras trágicas de matar uma mulher: imaginário da Grécia Antiga*, aponta que há uma ligação entre as mulheres e o espaço doméstico, perpetrado pelo silêncio, onde a visibilidade da mulher não se dá tal como a do herói, uma vez que este realiza sua ação sempre no ambiente externo. No presente trabalho, pretendemos partir dessa divisão para instigar uma nova leitura da *Odisseia* a respeito daqueles conceitos, outramente relacionados exclusivamente aos homens, aproximando-os agora das mulheres.

2.4 *Nóstos*



Nóstos (νόστος) é o retorno para o *oîkos*, ou seja, é a jornada do herói rumo à sua conclusão. No caso da *Odisseia*, a narrativa epopeia trata inteiramente desse quase interminável *nóstos* de Odisseu⁴, que, ao angariar o ódio de Poseidon, tem seu retorno em muito dificultado. Para assegurar que esse retorno heroico seja bem-sucedido, isto é, que essa última etapa da jornada seja concluída da melhor forma possível, são necessários alguns cuidados – a serem especificados.

Parte dessas precauções são de responsabilidade das esposas, e são de extrema importância para a figura do herói como um todo, pois, caso não sejam tomadas, ocasionam a inconclusão de sua jornada e, assim, o empobrecimento do *kléos*. É exatamente o que acontece no caso exemplar (de que também falaremos posteriormente) de Agamemnon, que, tendo lutado na Guerra de Troia e vencido, ainda assim não pode receber as devidas glórias, já que foi assassinado ao regressar para casa, tendo assim, sua memória e fama arruinadas.

3 MULHERES CENTRAIS DESDE O INÍCIO: MUSAS, SIRENAS E MOIRAS

38

A cultura grega na época de Homero – embora a existência do poeta seja debatível até os dias de hoje, suas datas de nascimento e morte são tradicionalmente localizadas nos séculos IX-VIII a.C. – era calcada na tradição oral. O papel da memória será (era) nevrálgico para a construção da memória coletiva e constitutivo para a cultura nascente. Por isso, entrar em contato com a *Odisseia* é antes de tudo entrar em contato com uma narrativa organizada de forma muito específica.

A concepção de cultura dos gregos antigos contava com a noção de poesia para explicar a arte e, vinculando-a à noção de música, fomentou a existência dos poetas-cantores. Os *aedos* (do verbo *αείδω*, cantar) eram os profissionais responsáveis por eternizar a cultura por meio do canto das poesias em apresentações, grandiosos eventos que reuniam multidões. Sendo assim, a música possuía grande importância nesse contexto, uma vez que os gregos a utilizavam como método mnemônico. A própria métrica era esse auxiliar da memória, a conexão com a música, já que a utilização de tempos longos e breves (noções presentes no campo da música e na língua grega em si) permitia essa musicalidade do verso e, logo, sua fixação.⁵ Desse modo, cantava-se para não esquecer os valores culturais, em uma espécie de

⁴ Segundo Liddell e Scott (1883, p. 1010): “Nóstος was the title of several old Ep. poems on the homeward journeys of the Greek heroes after the taking of Troy, as the *Odyssey* was the νόστος of Ulysses, Ath”.

⁵ A rima, por exemplo, é uma forma de memorização. Exemplos da nossa cultura seriam o repente e o rap.



imortalização dos feitos do povo; e a própria *Odisseia* e a *Iliada* são exemplos dessa poesia cantada.

A educação helênica, antes da filosofia, era de base homérica – tanto que em suas primeiras bases era uma educação aristocrática, bem ao modelo dos cantos homéricos –, fazendo de seus poemas essa espécie de guia cultural e moral e outorgando a Homero o título de “educador da Grécia”. Desse modo, podemos perceber a dimensão do canto nessa tradição oral, desempenhando uma função semelhante a nossa escrita, sendo pois um registro (no caso da música, imaterial) com a função de recordação, propagação e, conseqüentemente, preservação do conteúdo cultural.

Com isso, o canto permite trazer uma imagem do passado projetando o futuro; o próprio ato de cantar é o que é valoroso (o conteúdo vinha em segundo lugar), pois é capaz de fazer com que o tempo faça sentido, com que a cultura prevaleça para além da fragilidade da vida humana, da vida breve dos indivíduos. É um método para a efetivação da memória, contra o esquecimento da história, das personagens, da cultura em si. Isto posto, insere-se aqui o importante papel cultural da memória.

Sucedem que um conceito tão abstrato a nós culturalmente como o de memória possuía uma representação no imaginário grego através de personificações femininas, as Musas. Inspiradoras do canto, eram as filhas, somando nove, de Zeus e Mnemosine. O próprio nome delas revelava essa relação crucial de memória para a presente cultura, vinculando-se à palavra latina *mens* (mente) (NUNES *apud* HOMERO, 2002, p. 423). Ou seja, eram filhas da Memória, o que é profundamente significativo, já que todo o épico dependia de seu canto, dessa inspiração, e são elas a quem os poetas recorrem para a efetivação da narrativa: “O homem multiversátil, Musa, canta [...]” (NUNES *apud* HOMERO, 2014, p. 13).

As Musas eram o próprio referencial feminino para a memória. Assim, sendo a memória a tecnologia de transmissão mais usual, fazia-se necessária a presença de seres superiores, não falhos, limitados ou passíveis de esquecimento; seres que tudo sabem, quais sejam: divindades, que pudessem garantir a fidelidade e integridade dos fatos ocorridos. Nesse contexto, tais figuras divinas, as Musas, davam a forma (o próprio ato de cantar) e o conteúdo, constituindo toda a narrativa: seu cantar sempre será o acontecimento. Ou seja, as Musas, ao mesmo tempo que velam, estão à frente do processo de memorização. O clamor dos poetas no início das epopeias reforça a necessidade de rogar a essas divindades para reconstituir os acontecimentos e os fatos dignos de serem mantidos vivos pela cultura.



Outro ponto importante é que, além disso, o próprio conteúdo narrativo da *Odisseia* é construído de forma a abordar, por diversas vezes e em passagens variadas, essa cultura que depende exclusivamente da memória para a reconstrução de fatos ocorridos, e isso se dá pelo papel que as personagens exercem, frequentemente, como narradoras.

Em diversas passagens, narrando o passado, elas desempenham a função de manter viva e fiel a memória dos fatos dentro do poema, tanto em relação aos acontecimentos da *Odisseia* quanto aos da *Ilíada* (enquanto epopeias inseridas em uma mesma tradição, sendo os acontecimentos da primeira narrativa posteriores aos da segunda no universo homérico). Desse modo, é sempre preciso lembrar o que ocorreu em Troia, com as personagens presentes lá, que também estão presentes aqui, e isso acontece na voz de muitas pessoas – com destaque para a morte de Agamemnon, contada múltiplas vezes, inclusive pelo próprio defunto.

Quando Odisseu encontra-se na terra dos feácios (VI-XIII) narrando o que lhe ocorreu como uma espécie de aedo, os convidados o ouvem assiduamente, ficando inebriados ao escutá-lo: “Quando finda a fala, todos, quietos, permaneciam estáticos na sala escura, pois que o encanto os dominava.” (*Od.* XIII, 1, 2, trad. Trajano Vieira⁶). Há, nessa passagem, a presença da memória exercida, além da forma e da construção do conteúdo, como uma espécie de fala sobre si, sobre o formato em que a própria epopeia é construída.

As sirenas, assim como as Musas, cantam; porém, as segundas são levadas a cantar por imperatividade do *aedo*: elas o inspiram e este é quem realiza a seleção dos elementos mais importantes. O canto das Musas é, assim, intermediado pelo canto do poeta. Os cantos das epopeias homéricas só duram a sucessão do tempo em que são cantados; possuem um meio e um fim. As sirenas, por sua vez, desempenham um papel ambíguo, afinal, sua cantoria alegre, mas pode levar à morte.

Além disso, enquanto as Musas estão invisíveis, são evocadas e realizam seu itinerário de forma métrica e memorialística, as sirenas aparecem dentro da narrativa dramatizando sua aparição, cantando infinitamente seu itinerário formal, atraindo atenção sobre si. As sereias das lendas tardias, nas novas roupagens do mito ou do folclore, são figuras representadas cantando o puro aspecto sonoro, remontando ao que é primitivo e sexual. Mas as sirenas homéricas são figuras sapienciais; elas tudo sabem porque tudo viram, e, sendo assim, o canto atrai e exerce tamanho poder de fascínio, justamente por ser a perfeita junção entre o encantamento através do canto e o poder da esfera semântica da palavra (Cf. CAVARERO, 2011). Desse modo, quem escuta tem ânsia por saber mais, justamente por causa da

⁶ Os tradutores serão explicitados apenas quando houver citação direta ao texto.



relação do homem com a Verdade e com os fatos infinitos, ou seja, o papel do canto na formação, no poder de guiar da música e na memória. Admirados com o canto das sirenas, os homens não poderiam mais parar de ouvi-lo, fazendo com que seus barcos se chocassem contra os rochedos.

As figuras femininas permeiam o imaginário grego, como renomadas personagens presentes nos cantos, deidades ou mesmo pela mitologia, que entremeia conceitos mais abstratos como os de memória (visto há pouco), destino, morte, violência⁷, dentre outros. As Moiras, por exemplo, podem ser lidas como as verdadeiras responsáveis por a trama acontecer: elas são as fiadoras do destino. E é contra esse destino que Odisseu irá se rebelar. Ora, Odisseu, odiado por Poseidon, é amaldiçoado pelo deus de forma que seu *nóstos* é extremamente dificultado, com inúmeros desafios, conquistas e provas incessantes, que o colocam constantemente em situação de risco e morte.⁸ Isso se evidencia pela conhecida passagem em que o Laércio fere o único olho do filho de Poseidon e este clama ao pai por vingança, dizendo:

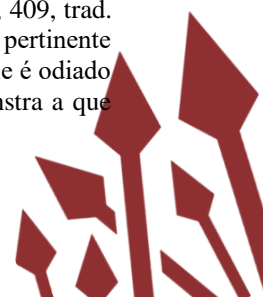
20

[...] impede que Odisseu Laércio, arrasa-pólis,
retorne à moradia em Ítaca. Se acaso
a moira dele for rever os seus e por
os pés no paço bem-construído em solo pátrio,
que tarde sua chegada desastrosa, só,
em nave de outrem, que ele encontre horror no lar!
(*Od. IX*, 530-5, trad. Trajano Vieira, *destaque nosso*)

É aqui que se insere a segunda figura feminina que contribuirá para esse pano de fundo a ser construído. O deus atende às preces do filho (manda uma pedra rumo ao barco de Odisseu), ou seja, busca fazer com que o herói seja privado do retorno (ou o tenha muito dificultado). A noção que tentaremos defender aqui é a de que, ao lutar contra o “Destino de morte” (*moira*) – traçado quando dos fatos que desencadearam a ira de Poseidon –, Odisseu o faz, e assim, realiza seu percurso heroico, através e com o auxílio de figuras femininas. Para realizá-lo, o protagonista exerce também sua *areté* – ligada à potência intelectual, estabelecendo ademais sua relação com a invenção e com a mentira para sair das situações de

⁷ Segundo o índice de nomes de Donaldo Localzo: “Violência: figura mítica. – XI, 597 retorna a rocha de Sísifo” (apud HOMERO, 2014, p. 768).

⁸ Nesse contexto, podemos ressaltar a etimologia do nome do protagonista, proveniente do verbo *odussomai*, que significa “odiar” (na voz ativa), escolhido por seu avô, Autólico (porque ele próprio muito despertara ódio), conforme percebemos através do seguinte verso: “Ora Odisseu lhe chamai, ‘que tem ódio’” (*Od. XIX*, 409, trad. Carlos Alberto Nunes). Mas, ainda, considerando a voz passiva na tradução (‘aquele que é odiado’), é pertinente aludirmos também para uma possível conexão entre a etimologia do nome “Odisseu” e o fato de que ele é odiado por Poseidon, uma importante característica na trajetória da personagem – “Vai-te! Tua volta demonstra a que ponto és por eles [os deuses] odiado” (*Od. X*, 75, trad. Carlos A. Nunes).



risco – especificamente relacionada à astúcia, *métis*, que é uma virtude personificada por uma deusa, a mãe de Atena (o que já diz muito sobre si e sua protetora).

Neste momento, façamos um parêntese para melhor explicitar as possíveis traduções e outras especificações sobre as figuras que personificam tal conceito, as Moiras:

Também chamadas de Destino ou Parcas, personificam o destino individual. Na época de Homero é considerada como uma única Moira que nem os deuses podem desobedecer, mas vão gradualmente se transformando em três mulheres que tecem o fio do destino. São chamadas de Átropo (Inflexível), Cloto (Fiandeira) e Laquesis (Sorteadora) e regulavam o tamanho da vida do homem. (NUNES *apud* HOMERO, 2002. p. 423)

Assim, a palavra *μοῖρα* (*moira*) é geralmente traduzida como “Destino” ou “Destino de morte”, preservando essa ideia de que elas guiam o fio da vida até a morte. *Moira* quer dizer “parte em oposição ao todo”, no sentido de sorte ou destino, porque destino é uma parte da vida, porção ou medida, principalmente de má sorte, mas pode também se referir à boa sorte (às vezes pode ser traduzida pela noção de “fortuna”, justamente por esse caráter ambíguo). Ainda em Homero é vista como deusa da morte (LIDDELL-SCOTT, 1883, p. 974): *thanatos kai moira*. Segundo James Duffy (2007, p. 3), a palavra *moira* poderia ter uma gama ampla de significados, podendo ser sujeito ou objeto, conotação de parte ou partilha.

Para nós, herdeiros longínquos da tradição homérica, os dados mitológicos e culturais da *Odisseia* talvez precisem de constantes apontamentos e explanações; porém, é interessante apontar que na obra há todo um imaginário em que certos aspectos do sobrenatural ou do consenso não precisam ser explicitados e submetidos a explicações, pois já permeiam a mente dos ouvintes durante a declamação. Esse é o caso da *Moira*.

Essas figuras oferecem um pano de fundo para a construção da narrativa, voltado para figuras femininas: uma como referencial de memória e possibilitadora de que a história aconteça, e outra como condutora da história, pois é uma tecelã habilidosa que urde e trama o fio do destino. Assim, a personagem principal precisa lidar com a figura do destino o tempo todo, exercendo sua excelência e sendo auxiliada por outras figuras, a maioria delas femininas.

Louden (1999) analisa a *Odisseia* segundo macroestruturas que se repetem ao longo do poema, e a partir disso descobre um padrão narrativo que se relaciona muito com o nosso tema. Através desse “padrão narrativo estendido”, como o chama a autora, há uma análise mais ampla da poesia, que, de acordo com Sais (2016, p. 19), ultrapassa a análise dos versos em si e sua reincidência. E a partir disso a autora destaca que há



sempre o mesmo modelo a ser enfrentado pelo herói, em que ele tem de enfrentar um desafio representado ou personificado por uma figura feminina. Segundo Sais (2016), essa estrutura se mantém, repetindo-se por três ocasiões e apenas tendo pequenas alterações no decorrer da epopeia, com “Nausíca/Arete, Circe e Penélope”. A autora complementa:

1. Odisseu, conforme havia sido profetizado em algum momento anterior, chega a uma ilha, desorientado e sem saber exatamente onde está. 2. Aparece uma divindade que o auxilia, aconselhando-o sobre como abordar da melhor forma a figura feminina cujo poder controla o acesso de Odisseu à próxima fase de seu retorno à Ítaca, e pontuando dificuldades potenciais em relação a um grupo de homens jovens. 3. Mantendo sua identidade em segredo, uma vez que a abordagem da figura feminina em questão simboliza um perigo, Odisseu chega até ela e encontra alguém que é inicialmente suspeita, distante ou até mesmo hostil em relação a ele. 4. A figura feminina impõe um teste a Odisseu, no qual o herói se sai bem e, por isso, conquista a sua simpatia e auxílio, obtendo, assim, ajuda para a próxima etapa de seu retorno. O entendimento entre Odisseu e a figura feminina é selado através de um símbolo de hospitalidade: a oferta, por parte dela, de um banho para o herói. Além disso, há a menção a uma possível união sexual/matrimonial entre Odisseu e a figura feminina. 5. Contudo, surge um conflito entre Odisseu e um grupo de jovens varões. O grupo ofende/ameaça/abusa Odisseu de alguma forma (e o líder de cada grupo tem o nome iniciado pelo radical *Eury-*). 6. A morte/punição do grupo, já profetizada anteriormente, é requisitada por uma divindade colérica. A extensão da morte/destruição dos ofensores é limitada por uma consulta divina. (SAIS, 2016, pp. 19-20)

22

E assim como certos elementos podem passar despercebidos, seja no passado seja no presente, as figuras femininas são abundantes na *Odisseia*. Segundo o índice de personagens levantado por Donato Loscalzo (*apud* HOMERO, 2014, p. 737), há 58 menções a figuras femininas. Porém, algumas se sobressaem, seja por estarem diretamente relacionadas a Odisseu, seja porque se destacam por méritos próprios, como Penélope, Calipso, Circe e Atena.

4 PENÉLOPE: FIADORA DO *OÏKOS* E SENHORA ASTUTA

Em sua tese, intitulada *Mulheres de Homero: o caso das esposas da Odisseia*, Lilian Amadei Sais (2016) nos abre os olhos para o que diz ser um tópico escasso nos trabalhos sobre o tema do feminino no contexto histórico da Grécia Antiga (SAIS, 2016, p. 16). Pois, ao lermos o poema, o que encontramos não é, total e precisamente, o que se passava na esfera cotidiana das mulheres naquele tempo, mas – e é necessário tê-lo em



mente – essas mulheres eram vistas aos olhos masculinos e ditas por suas bocas: poetas e aedos homens, dado que não temos notícias de mulheres-aeo.⁹ Assim, um fato que chama a atenção dos estudiosos sobre gênero no período e nas obras clássicas é (LESSA, 2011, p. 154): por um lado, o modo como se dá a representação das mulheres helênicas no cotidiano, por vezes apagada; e, por outro, sua representação nos poemas, nos mitos, nas leis e nos costumes, sendo as mulheres sempre requisitadas e ativas.¹⁰

Ocorre que, para diferentes cidades, havia diferentes leis a respeito das mulheres, não sendo seu estatuto um quadro geral (pois, para além do gênero, essas mulheres possuíam uma existência social), e ainda assim isso diferia da realidade e do modo como as coisas aconteciam efetivamente. Dessa maneira, o que se mantém em meio a tantas divergências ao se pintar esse retrato é a relação da mulher com a comunidade, e conseqüentemente com o *oïkos*. “Não apenas isso: elas também preservam o passado ao serem responsáveis pelos cuidados com os mortos (lamentação, tratamento do cadáver, preservação de sua memória), e o futuro, em sua condição de mães” (SAIS, 2016, p. 17).

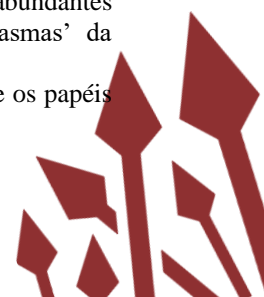
38 Dos quatro conceitos aqui trabalhados, o que se pode conectar com o âmbito do feminino de forma mais imediata é o *oïkos*. Enquanto as tarefas masculinas se ligavam ao domínio público¹¹ – nos combates, no exercício da política e na regência da cidade, por exemplo, nos quais era possível tomar conhecimento acerca dos feitos do indivíduo mais facilmente (possibilitando maior fama) – o papel da mulher era bastante reservado, talvez como uma forma de controle (RAGUSA, 2005, p. 58), justamente por esse caráter depreciativo do olhar masculino para o que lhe é desconhecido, já que as funções femininas da época eram mais ligadas à esfera privada. E percebemos essa reclusão mesmo em figuras que não são esposas, por exemplo Calypso (cujo nome significa “esconder”), Circe, Caribde e as Sirenas.

Lilian Sais (2016) identifica uma semelhança entre o que se passava na vida cotidiana e nos textos homéricos. E faz tal identificação através de Stanford (1965), que fala da forma bastante realista com que o poema é construído no que se refere ao trato com as mulheres,

⁹ Segundo Sais (2016), mesmo quando há um recorte mais preciso de tempo e de espaço, como o da Atenas Clássica, há variações quanto aos dados historiográficos, além de um afastamento entre a esfera das leis e a esfera do cotidiano dessas mulheres.

¹⁰ Com relação a essa questão, Marta Mega de Andrade (2001, p. 14) pontua que essas próprias e abundantes evidências textuais de mulheres (ficcionalis) que atuam ativamente são indícios contra os ‘fantasmas’ da passividade, improdutividade e afastamento das helênicas do corpo social.

¹¹ Katz (1981, pp. 19-20) afirma, porém, que essas esferas nem sempre funcionam dessa forma, e que os papéis desempenhados por homens e mulheres não se dão sempre de forma tão rígida.



nem as romantizando, nem as demonizando, e por vezes as colocando como superiores em certas áreas, do mesmo modo que, em outros momentos, inferiores.

De toda maneira, a figura feminina parece estar subjugada à masculina (SAIS, 2016, p. 39), porque há momentos em que, mesmo no *oïkos*, a figura masculina exerce mais poder do que a feminina: por exemplo, na passagem em que Penélope pede ao aedo que pare de cantar, e Telêmaco lhe ordena que se retire e volte às suas tarefas (*Od.* I, 325-364). Isso acontece várias vezes durante o poema, pois é evidência do crescimento de Telêmaco – que se tornará, no lugar do pai ausente, o *κύριος* da casa. A mãe que cuidou de tudo até a maioridade do filho, como pediu Odisseu antes de partir, passa a obedecer às ordens do filho:

Não sei se um deus me ampara ou morro nas lonjuras
de Troia. Cuida aqui de tudo. De meus pais
deve lembrar-te em casa como agora, ou ainda
mais, pois que eu estarei ausente. Assim que aflore
a barba no garoto, esposas quem bem queiras,
abandonando o teu solar.
(*Od.* XVIII, 266-270, trad. Trajano Vieira)

24

Penélope tem o aval do marido para se casar com quem quiser depois que o filho atinja a idade viril, mas não o faz. Ela cuida do *oïkos* até esse momento, mas permanece em seu estatuto (*νυμφή*), sem tornar-se esposa (*γυνή*) novamente.

A administração do *oïkos* é de extrema importância para a garantia do *kléos*, tanto o masculino quanto o feminino. Quando o homem parte para a guerra, cabe à mulher gerenciar os bens e o seio familiar, o que não acontece, por exemplo, com Clitemnestra e Agamemnon, acarretando má fama para ambos. O marido não verá o eco de seu nome depois de tudo o que enfrentou em Troia, pois não concluiu bem o *nóstos*, sendo assassinado ao chegar à terra pátria, sem ao menos ver o filho. A mulher terá má fama porque não cumpriu seu papel no *oïkos*, casando-se com outro homem e tramando a morte do marido, como narra Agamemnon – e, vinculando-a a todas as outras, diz que tal fama traiçoeira recairá sobre as mulheres posteriores.

Sais fala sobre como as mulheres são vistas como um conjunto, em lugar de como indivíduos, o que não acontece no campo masculino. Os homens, por sua vez, são vistos como indivíduos, conquistam suas famas através de seus próprios atos. Egisto teve tanta culpa quando Clitemnestra, mas seus atos não acarretam vergonha nem culpa aos demais homens. As mulheres são sempre vistas com desconfiança, e, mesmo que



Agamemnon distinga Penélope, ele ainda aconselha Odisseu a nada revelar e a não confiar na esposa.

A participação feminina no *oîkos* (mesmo que as mulheres não tenham a autoridade de estar à frente da casa) é bastante ampla e consiste principalmente na realização de tarefas domésticas, como fiar, tecer e cozinhar (SAIS, 2016, p. 17). Temos exemplos disso em diversas passagens: Helena, que fia na roca de ouro (*Od.* IV, 131); Arete, que reconhece a peça usada por Odisseu, a qual ela mesma produziu; e Penélope, na célebre passagem em que tece a mortalha de Laertes de dia, destecendo-a durante a noite, além de reconhecer a roupa descrita por Odisseu mendigo, quando ele descreve a si mesmo.

Nesse sentido, parte importante do papel que desempenham está ligada ao acolhimento e tratamento dos estrangeiros, porque parte disso está relacionado a sua virtude como pessoas. Elas são responsáveis por providenciar comida e banho e, a exemplo de Arete e Helena, por providenciar presentes para a volta do hóspede para casa (enquanto aos homens cabe presentear com armas), além de competir a elas o trato dessas pessoas em geral. É por isso que Penélope se mostra tão preocupada com a maneira como os pretendentes tratam Odisseu, pois isso está diretamente ligado ao seu *kléos*:

38

Como afirmarás que sou bem mais
razoável e sensata que as demais mulheres,
se, imundo, comes no palácio, nesses trapos?
(*Od.* XIX, 325-327, trad. Trajano Vieira)

O tratamento ao estrangeiro é importantíssimo em Homero e está ligado a Zeus, o deus dos mendigos e estrangeiros, sendo forma de prestar respeito ou de desrespeitá-lo. Na *Ilíada* há a traição do acolhimento, como aponta Sais, e por isso houve o desencadeamento da famosa guerra. Desse modo, na *Odisseia*, vemos que o acolhimento e as boas hospedagens são imprescindíveis para que Odisseu possa retornar, tendo ele passado por diversas moradias. Nesse contexto, não fosse o tratamento dos Feácios ao cuidar dele e enviá-lo de volta, o retorno não seria possível, em contraposição aos ciclopes, que não hospedaram como mandavam os costumes, e por isso são vistos com maus olhos. Eles, por sua vez, não se achavam inferiores aos deuses, e esse mau tratamento resultou por fim na morte de vários sócios, dificultando-se ainda mais o retorno. Assim, Penélope relaciona o cuidado com os estrangeiros à nobreza e à fama:

Mas, quem se mostra benigno e só sabe espalhar benefícios,



os estrangeiros a fama excelente por longe lhe exaltam entre os mortais,
sendo muitos os homens que nobre lhe chamam.
(*Od.* XIX, 332-334, trad. Carlos A. Nunes)

Odisseu revela então, ainda sob a forma do mendigo, tamanha virtude de Penélope, que desempenhou sua função brilhantemente, e a compara a um rei:

Nobre mulher, nenhum homem te pode lançar qualquer pecha,
em toda a terra, *por ter atingido tua glória [kléos] o céu vasto*,
como se fora de rei sem defeitos e aos deuses temente,
que sobre muitos e fortes vassalos domínio tivesse
e distribuísse a justiça. O chão negro produz-lhe abundante
trigo e cevada, vergadas de frutos as árvores grandes;
constantemente, lhe dá peixe o mar, as ovelhas dão cria,
pelo *governo excelente*, feliz encontrando-se o povo.
(*Od.* XIX, 107-114, trad. Carlos A. Nunes, *destaques e inserção nossos*)¹²

26

É um elogio ao governo de Penélope, tanto do *oîkos* quanto do povo, pois, na ausência do marido, a cidade se encontra sem um rei, e ela acaba ficando responsável também pela cidade. Assim sendo, podemos perceber que a fama das mulheres está intrinsecamente ligada à administração do *oîkos*. É preciso ter em mente que, mesmo nesse espaço, sua autoridade é limitada, e é necessária a volta de Odisseu para exercer certos papéis que mesmo no *oîkos* cabem à esfera masculina, como ordenar com extrema autoridade, expulsar os pretendentes que põem em risco os bens familiares, dispor as naus para o retorno dos estrangeiros e zelar pela manutenção do *kléos* de Penélope, que de certa forma está conectado ao seu:

Hóspede, tantas vantagens, a forma do corpo e a beleza,
mas desfizeram os deuses no instante em que os homens Aquivos
como meu esposo Odisseu para Troia, em navio, partiram.
Mas, se ele viesse de novo e pudesse amparar-me, cuidadoso
muito melhor seria e mais fama [*kléos*], também, me coubera.
(*Od.* XIX, 124-129, trad. Carlos A. Nunes, *destaque e inserção do termo nossos*)

É preciso ter em mente que essa boa administração, ao longo de vinte anos – obrigação da qual o próprio marido a livrou anteriormente, assim que Telêmaco atingisse idade viril –, só foi possível graças a outro atributo de Penélope (e das esposas na narrativa): a astúcia. “Exigem núpcias. Os enganos com dolo.” (*Od.* XIX, 137, trad. Trajano Vieira)

É propício falar de *areté* em relação às figuras femininas na *Odisseia*, justamente

¹² Os termos não foram inseridos de maneira arbitrária, mas retirados devidamente do original grego (Cf. HOMERO, 2014, edição bilíngue).



porque, apesar de seu sentido primitivo, muito ligado à força física dos heróis, o termo teve seu sentido ampliado. Como diz Katz:

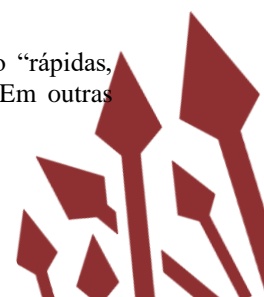
Nos poemas homéricos, por contraste, a dicotomização de papéis, atributos, e esferas de atividade é muito menos rígida [...]. Em lugar disso, nós encontramos na *Iliáda* e na *Odisseia* uma certa plasticidade na concepção de papéis sexuais masculinos e femininos. (KATZ, 1981, pp. 19-20)

Na própria *Odisseia* temos a força física do protagonista em segundo plano, dando lugar à astúcia, à perspicácia e à prudência (JAEGER, 2001, p. 27). Veremos também que algumas mulheres possuem tais virtudes tanto quanto o protagonista e mesmo outras figuras masculinas. Do mesmo modo que uma excelência, e evidentemente um *oîkos*, também se pode e se pretende falar em um *kléos* voltado a elas. Desse modo, a figura feminina vista e representada por Homero, com ênfase nas esposas, como muito bem mostra Sais (2016), é por vezes representada como mais astuta que os homens, seus maridos.¹³

38 Ante a isso, podemos perceber que Helena mostra-se mais astuta que o esposo Menelau nas seguintes passagens: descobre, ao entrar na sala, que Telêmaco é o filho de Odisseu (*Od.* IV, 143); em outra passagem da *Iliáda*, imita as vozes das esposas para que os homens saiam do cavalo de madeira, o que não acontece graças apenas a Odisseu, visto que ele também é dono de incrível astúcia (*Od.* IV, 278); e ainda, sendo mais rápida em raciocínio do que Menelau, consegue interpretar perfeitamente bem o presságio das aves, dizendo tratar-se, acertadamente, do retorno de Odisseu a Ítaca: “E Menelau filobelaz buscava no pensar resposta fiel à moira, mas antes sua mulher de longo peplo nota [...]” (*Od.* XV, 169-173, trad. Trajano Vieira).

De mesmo modo é retratada Clitemnestra em comparação com Agamemnon. Ela arquitetava sua morte, e depois, por meio do relato do próprio morto, somos surpreendidos e descobrimos que ela também o executa, “[...] do porte do ato inominável que ela armou assassinando seu legítimo consorte” (*Od.* XI, 429, 430, trad. Trajano Vieira), pondo a perder parte do brilhantismo do *kléos* dele, já que não foi propriamente concluída a volta. Arete e Alcínoo também possuem uma passagem semelhante. Nessa passagem, Arete descobre que as

¹³ Sais ainda se questiona pelo teor desse tipo de caracterização, ou seja, sua caracterização como “rápidas, perspicazes e inteligentes é elogioso ou aponta para um lado mais nocivo” (SAIS, 2016, p. 18)? Em outras palavras, são elas representadas com ameaça?



roupas que o estrangeiro usa foram na verdade confeccionadas por ela, implicando falhas na história que ele conta a respeito de sua chegada (SAIS, 2016, p. 18).¹⁴

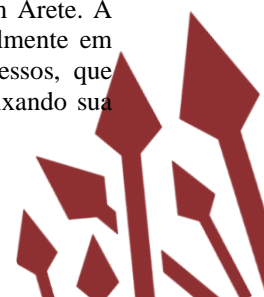
Mesmo tendo em vista o marido excepcionalmente astuto e perspicaz, tendo sua *areté* voltada precisamente para isso e não para a força física, como os demais companheiros, Penélope também se mostra incrivelmente astuta. Podemos citar a tessitura da mortalha de Laertes (*Od.* II, 93), feita durante o dia, desfeita durante a noite, atrasando o inevitável casamento e mantendo seu status, com vistas a ganhar tempo para que o marido conclua sua viagem – observando-se aqui que tal tempo foi imprescindível para que se efetivasse o retorno.

Além disso, vemos também a realização do desafio do arco (*Od.* XXI, 73-434), extremamente difícil, requisitando força extrema mesmo para dobrá-lo a fim de passar a corda. Vale ressaltar que tal força não comum; é um indício da *areté* conquistada pelos *aristos*, mas não por qualquer um deles, dado que, segundo Jaeger: “O nome de *aristoi* convém a um grupo numeroso; mas, no seio deste grupo, que se ergue acima da massa, há luta pelo prêmio da *arete*” (JAEGER, 2001, p. 29). E, além disso, é necessária também uma mira inacreditável, sendo apenas capaz de realizá-lo o marido e provavelmente o filho. Ou seja, se nenhum dos pretendentes conseguisse, o que de fato acontece, ela ainda ganharia mais tempo, mantendo a ilusão de que realizou uma prova justa, ao nível dos *aristoi*, visando ao casamento.

Aqui também podemos mencionar a pequena prova, feita de imediato, contra o próprio marido, para verificar se era mesmo quem dizia ser, qual seja, a do leite do casal. É central que destaquemos aqui que ela consegue ser maior em astúcia que o marido e mesmo o filho, visto que ambos pensavam que ela estava apática ante ao regresso, até ter certeza de que ele era quem dizia. Odisseu diz:

Demônio de mulher,
os venturosos te dotaram de uma têmpera
mais dura do que as demais senhoras frágeis.
Quem mais teria o coração tão forte a ponto
de suportar ficar assim longe do esposo,
duas décadas sofrendo nos confins, de volta
ao lar e a ela? Ama, faze a minha cama,

¹⁴ Isso ocorre porque na verdade Odisseu foi recepcionado muito antes pela filha do casal, Nausicaa. Ela, além de aconselhar o estrangeiro sobre a melhor estratégia que ele deveria seguir para que conseguisse ter o retorno facilitado pelos monarcas, também lhe concede as roupas que ele usará mais tarde no encontro com Arete. A rainha, por sua vez, reconhece as roupas porque essas foram fabricadas por ela mesma – possivelmente em conjunto com outras mulheres do palácio, já que a tecelagem possui variados e numerosos processos, que demandam coletividade em sua execução e na produção das vestes (BARBER, 1992, p. 108) – deixando sua marca na veste que comunicará, posteriormente, a sua procedência e autoria.



pois bate no seu peito um coração de ferro.
(*Od.* XXIII, 165-172, trad. Trajano Vieira)

Diante da fala de Odisseu, Penélope, com uma rapidez de raciocínio impressionante, arquiteta imediatamente um teste, íntimo e preciso o suficiente para que só o marido pudesse efetuar-lo propriamente:

Demônio de homem, não sou desprezadora, megaltiva,
estou atônita; sei muito bem como eras
quando embarcaste em nau de longo remo a Ílion.
Pois bem: arruma, aia, o leito dele fora
do quarto bem composto, que suas mãos construiram.
Põe fora o leito sólido!
(*Od.* XXIII, 173- 9, trad. Trajano Vieira)

A grande chave da questão está no fato de que o leito do casal, que o próprio Odisseu construiu, foi feito a partir do tronco de uma oliveira. Assim, não se tratava de um leito comum; este possuía um detalhe preciso e desconhecido a qualquer outro, tendo em vista a intimidade que constitui o leito do casal: era fixo no chão. Só então, ao dizê-lo, o marido consegue convencê-la de tudo e ela pode abraçá-lo e desfazer o papel que desempenhava no ardil.

38

Nesse sentido, Penélope é por vezes chamada de nobre e virtuosa. Destacamos a seguir precisamente uma fala bastante ambígua a respeito das mulheres de Agamemnon a Anfimedonte:

Multi-astucioso Odisseu Laércio, venturoso,
conquistaste uma esposa hipervirtuosa;
que pensamentos magnos tem tua consorte,
filha de Icário, nobre. Do esposo Odisseu
não se esqueceu. O kleos, que é o eco do renome,
perdurará. À percuciência de Penélope,
hão de compor os numes aprazível canto aos homens ctônios.
(*Od.* XXIV, 191-199, trad. Trajano Vieira, *destaques nossos*)

Penélope não é apenas virtuosa, mas hipervirtuosa (*μεγάλη ἀρετή*, *megále areté*) ou grandemente virtuosa. E tamanhos foram seus feitos, que seu renome ecoará através dos tempos vindouros. Dessa maneira, a virtude e o renome de Penélope estão ligados, como antes mencionado, diretamente à preservação do *oikos*. Nesse ponto, todos os conceitos se conectam na figura de Penélope.



Ela será lembrada hipervirtuosa, pois através da astúcia conseguiu comandar o *oîkos*, manter seu estatuto de nem esposa nem viúva, mas, no meio disso, de uma *νύμφη* (*nymphê*), mantendo os pretendentes interessados, ao mesmo tempo que tentava restituir parte dos bens que lhes foram tomados:

[...] era diverso o modo como agia em tempos
idos quem desejasse cortejar a dama
e disputar a filha de homem rico: bois
e ovelhas pingues ofertavam aos parentes
da moça pela invitação; brilhavam dons.
Haveres de terceiros não comiam impunes.
Falou assim e se alegrou o herói paciente,
pois que ela sugeria querer os seus presentes
e os encantava com palavras-mel. Sua mente
pensava diferentemente.
(*Od.* XVIII, 275-284, trad. Trajano Vieira)

Garantindo ao mesmo tempo seu *kléos* e auxiliando o do marido, a jornada de Penélope se fez no campo do *oîkos*, um campo privado, mas ela conseguiu fazer seu nome ecoar, devido a sua sagacidade e estratégias, mesmo no Hades (através dos pretendentes), e através dos tempos que viriam.

30

5 CALIPSO E CIRCE: PERIGOSAS OU PROTETORAS?

As figuras de Calipso e Circe são paradoxais dentro da *Odisseia*: se por um lado elas são aquelas que oferecem hospedagem, segurança, comida e presentes a Odisseu e seus companheiros, por outro lado são representações de um retardamento no cumprimento do *nóstos*; além disso, também colocam em jogo a existência de outras mulheres que não são esposas e/ou humanas.

Na sociedade grega arcaica, os estatutos das mulheres, sempre relacionados ao casamento, poderiam ser quatro: *parthenoi*, *nymphê*, *gyné* e *aeratai*, todos relacionados à sexualidade e ao casamento de alguma forma. A primeira é aquela que ainda não possui maturidade para o casamento, mantendo-se virgem em sua juventude característica. As *nymphai*, por sua vez, são aquelas aptas a casar e que já possuem, portanto, uma exacerbação da sexualidade. Na *Odisseia*, essas que correspondem à “figura da noiva” podem ser tanto mortais quanto imortais (FERNANDES, 2017, p. 85), e exemplos (dentre outros) delas na narrativa são as próprias Calipso, Circe, Ino, Toosa, as Nereidas e



Penélope – na medida em que se encontra cercada de pretendentes ao casamento e sem o marido. A instabilidade por que elas passam é moldada por seu estatuto incerto entre serem *parthenoi* ou *gyné*; no caso das deusas, elas jamais perdem sua divindade, entretanto podem passar por essa fase também. As *gyné* são as esposas, já casadas e com o poder de comandar seu território e gerir o *oîkos* – as humanas mortais podem se tornar novamente *nymphai* com a morte dos maridos. Já as *aeratai* são mulheres livres e poetisas, participam dos banquetes e trabalham para receber seu sustento. O melhor exemplo dessa “classe” é a sacerdotisa Diotima do diálogo *O Banquete*, de Platão.

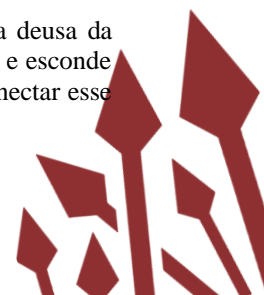
Calypso aparece já no primeiro canto e é descrita como detentora de beleza e de juventude excepcionais. A deusa-ninfa habita a ilha de Ogígia, na qual, passados sete anos, ainda encontra-se o herói Odisseu (*Od.* I, 10-15). É ela também que oferece ao rei de Ítaca um presente divino: a imortalidade e a juventude eterna; tendo-o este, porém, prontamente recusado. Sendo assim, segundo Mayã Fernandes (2017, p. 83), Calipso sobressai entre as demais *nymphai* na épica homérica por causa de seu envolvimento amoroso com o protagonista.

Já num primeiro momento, a etimologia do nome da deusa salta aos ouvidos. Proveniente do verbo *καλύπτω* (*kalypto*), que tem o sentido de “esconder”, “ocultar”, o étimo do termo possui um vínculo com os fatos narrados (como ocorre com o nome do protagonista), tendo em vista que Odisseu está “oculto” na ilha da ninfa e, assim, caso escolha viver com ela, optando pela imortalidade e juventude, o protagonista estará velado para todas as demais pessoas.¹⁵

A escolha do protagonista coloca em jogo sobretudo (1) a escolha entre a vida do corpo e (2) a vida de sua memória ou *fama*. Caso optasse pela imortalidade para viver com a *nymphê* (uma escolha que não soaria estranha aos nossos ouvidos contemporâneos), desfrutaria da vida eterna de um deus, mas calaria o eco de seu nome e de seu estatuto heroico, já que não completaria o seu retorno, acarretando assim um *kléos* não plenamente desenvolvido.

Assim, a recusa da imortalidade por parte de Odisseu, quando Calipso a oferece, dá-se justamente pelo fato do não reconhecimento de sua vida, de sua memória e de seus feitos heroicos pelos anos que virão. Isso porque é mais frutífero para ele (e mais fiel culturalmente) – mesmo ciente dos riscos de morte durante o retorno (*nóstos*) – ter uma vida limitada

¹⁵ Segundo o filósofo Pierre Hadot (2006, p. 29), nesse, por ser uma deusa que oculta, Calipso é a deusa da morte. O termo, que significa ocultar, faz alusão à noção de sepultamento, e assim à terra que encobre e esconde o corpo do cadáver ou ao véu tradicionalmente colocado sobre sua testa. E, a partir disso, podemos conectar esse fato com a “morte” da *fama* de Odisseu, caso ele escolha ficar.



temporalmente, mas obter com isso o reconhecimento do valor de seus feitos até então (da luta com astúcia na guerra e das aventuras do longo retorno), ascendendo socialmente e, principalmente, obtendo uma imortalidade na mente e na história de seu povo. Nesse sentido, a busca e a obtenção do *kléos* pleno implica que ele viva ilimitadamente na memória, ou seja, que ele seja imortal, mas na mente de todos, crucialmente: não oculto.

Algo de teor semelhante ocorre na importantíssima passagem, causa da revolta de Poseidon para com Odisseu, na terra dos Ciclopes, quando o herói astucioso se usa mais uma vez da perspicácia para salvar-se a si e aos sócios, e fura o olho de Polifemo. Mesmo que já o tenha enganado ao dizer ao ciclope que seu nome é “ninguém”, impedindo que a ajuda viesse ante aos clamores dele (*Od. IX, 366*) e, portanto, salvando-se, Odisseu não pode deixar que o adversário e, conseqüentemente, todos os demais não tomem *conhecimento* de quem praticou tamanho feito, de astúcia desmedida. Por isso, mesmo estando a salvo, Odisseu grita: “Ciclope, se um dos homens te indagar quem foi o responsável pelo cegamento horrído, diz que foi Odisseu Laércio” (*Od. IX, 502-504*, trad. Trajano Vieira).¹⁶

Semelhante a Calipso, Circe também é uma ninfa imortal. Ela é retratada como dona de tranças bem-feitas, conhecedora de todas as plantas (*Od. X, 176*) e habitante da ilha de Eéia (*Od. X, 135*), onde canta, tece e enfeitiça. Odisseu vive em sua companhia pelo período de um ano (*Od. X, 477*), junto aos sócios, dos quais metade havia sido metamorfoseada em porcos pela deusa (sendo tornados humanos novamente mais tarde).

É também essa deusa-ninfa que concede os ensinamentos e os meios pelos quais Odisseu pode ir ao Hades e (*Od. X, 504-540 e 571-772*), mais importante, retornar (*katábasis*) com vida e segurança, como – em nau ninguém conseguiu (*Od. X, 502*), e na mitologia – poucos fizeram.¹⁷ Circe o aconselha a falar com o velho adivinho Tirésias, que revela ao herói duas informações cruciais para o retorno bem-sucedido: 1) a situação dos pretendentes em sua casa, para que não seja surpreendido e morto, e então privado da conclusão da jornada; e 2) e o modo pelo qual ele conseguirá se reconciliar com Poseidon, podendo, de fato e seguramente, retornar.¹⁸

¹⁶ Observamos que nesse ponto é usada a palavra “*outis*”, literalmente “não um”, ou seja, “ninguém”, que aparecerá escrito também como *Métis* (*Od. IX, 405, 406, 410*), possuindo o mesmo significado (“ninguém”). Assim, no original grego há um duplo sentido: de *mé tis*, ‘ninguém’, e *métis*, ‘astúcia’. Dessa forma, Odisseu engana o ciclope com “seu nome (*onoma*) e sua astúcia (*métis*)” (VIERA, 2014, p. 781).

¹⁷ Para consultar o velho adivinho Tirésias, ao qual, segundo Circe, Perséfone concedeu, e somente a ele, que a alma conservasse o intelecto depois de morto (*Od. X, 494*).

¹⁸ Desempenhando assim um papel central para a concretização e conclusão do *nóstos* e do *kléos* do protagonista, já que o envia nessa viagem difícil, mas necessária – note-se que Odisseu chora quando ela lhe dá a notícia (*Od. X, 496-499*).



Assim como acontece com Calipso (*Od.* V, 110-115), também é Hermes o deus que media o desafio representado pela figura feminina – entregando o ultimato a Calipso e a droga para enfrentar Circe, a quem avisa antes sobre a chegada de Odisseu –, figura que apavora e abala. E é precisamente um desafio, pois os objetivos da ninfa, isto é, realizar o ritual de casamento conhecido como *nymphagôgia*, ante as considerações de Fernandes (2018, p. 1), não podem ser conciliados com o universo do herói (que deseja o “*kléos imperecível*” e revelado dos/aos mortais).

Como se disse, tanto Calipso quanto Circe são figuras carregadas de ambiguidades, transitando entre o universo divino e o humano (FERNANDES, 2017, p. 90). Perigosas ou protetoras? Perigosas e protetoras? Se por um lado, enquanto *nymphai*, conforme Fernandes (2017, p. 85; 2018, p. 4), elas podem representar perigo quando se enamoram de um ser mortal – e, nessa narrativa, atrasar também o retorno do itacense –, por outro lado essas “noivas” possuem papéis decisivos para a narrativa; salvam, prestam cuidados e presenteiam o hóspede. São malélicas e essenciais para a jornada do herói (FERNANDES, 2018, p. 2).

6 ATENA: A SABEDORIA DIVINA QUE GUIA AS AÇÕES HUMANAS

Segundo Sarah B. Pomeroy (1999, p. 18), Atena é uma deusa complexa, mais do que as outras deusas. Ela é a padroeira de Atenas, a cidade da qual temos mais registros históricos do povo, cultura, sociedade etc. e, de acordo com a referida autora, é do nome da deusa que derivou o nome dessa sociedade *políade*. A deusa guerreira também é frequentemente apontada como uma “mulher masculina” (POMEROY, 1999, p. 18); sendo uma mulher, é hábil nas tarefas femininas como a tecelagem¹⁹ e a fertilidade²⁰, mas é também uma deusa guerreira, e já nasceu portando escudo e elmo, em posição de batalha (HESÍODO, *Teogonia*). E mesmo sua sabedoria, nas teorizações de Pomeroy (1999), é tida no período antigo como uma qualidade masculina.

Sendo filha da própria Métis, ou seja, a Astúcia deificada, e levando em conta seu estatuto de deusa, é injusto comparar Atena aos mortais. Em decorrência disso, ela supera muito Odisseu no quesito sabedoria, fato demonstrado na passagem em que o herói tenta enganá-la e ao som de risos ela se transfigura dizendo quem é e por que o protege.

¹⁹ Foi ela a deusa responsável por dotar Pandora, na *Teogonia* de Hesíodo, com a arte de tecer.

²⁰ De acordo com um mito ateniense, ela teria feito crescer as oliveiras na cidade de Atenas, e assim ganhou a disputa com o seu tio Poseidon, sendo nomeada a deusa padroeira do local (LESSA, 2004, p. 136).



Mas no que diz respeito a Poseidon, seu tio, a deusa consegue atingir seus objetivos sem entrar em conflito direto com ele. Assim sendo, este, que odeia Odisseu (que etimologicamente, como já dito, significa “odiado”), não consegue frustrar sua volta para casa por conta de Atena, que, mesmo sentindo temor do deus do Mar, consegue levar seu protegido de volta através da esperteza de não o desafiar nem despertar seu ódio.

Dado o estatuto de Atena, o de deusa, ela não se enquadra nem é a ela destinado um *kléos*, ou a administração de um *oikos*, ou a busca pela *areté*, muito menos um *nóstos*. Por isso, aqui a trataremos como uma das personagens que contribuem mais fortemente para o desenrolar da narrativa e, conseqüentemente, para a garantia e o funcionamento dos conceitos.

Como dissemos, o *kléos* é o renome buscado pelos seres humanos como uma tentativa de reconhecimento dos feitos da vida breve, para a garantia de sua memória nas gerações futuras. Noutros termos, a fama é uma tentativa de alongamento da vida, de estar presente sem estar presente fisicamente, mas por meio da memória das obras feitas. Uma deusa vai ser sempre falada simplesmente por seu status de deusa e, mais relevante, não necessita buscar o *kléos*, pois já é imortal (o mais alto nível de imortalidade, mais do que perdurar através da memória e do canto). Atena está, então, acima de todos esses aspectos.

Tendo em vista tais considerações, ela auxilia na superação de obstáculos, dando orientação e direcionamento. É também ela que reclama, em assembleia divina, a volta e o não esquecimento de Odisseu, afetando diretamente a garantia do *kléos*:

Logo que Odisseu chega a Ítaca, ele tem um encontro com Atena, no qual, em um diálogo de identificação entre deusa protetora e herói protegido, é explicitado o laço que os une, a saber, o fato de que ela rege o âmbito no qual ele se destaca mais do que qualquer outro mortal: a *μητις* (astúcia). (SAIS, 2016, p. 27)

O próprio teor da excelência de Odisseu, voltado mais para o vigor mental que para o físico – embora tenha força incrível, a exemplo da passagem dos jogos Feácios e do arco, sua astúcia é maior e é o que o distingue –, diz muito sobre a deusa que o rege. É ela quem intercede por ele a todo momento, guiando-lhe, provendo-lhe graça e, mesmo no episódio mágico da transfiguração de Odisseu, permitindo-lhe que a partir de uma figura com menos status social (mendigo) possa ver de verdade o comportamento dos que se encontram em seu palácio, sem máscaras, incluindo quem o ajudará na empreitada de vingança, como também



sua mulher. Não apenas Odisseu é auxiliado pela sabedoria de Atena, mas Telêmaco também. Sem a participação ativa da deusa, o jovem príncipe jamais poderia evitar que Penélope caísse na emboscada feita pelos pretendentes.

Além disso, ela é a personagem mais presente na epopeia: nos 24 cantos que compõem a *Odisseia*, Atena aparece de maneira determinante em 16 deles, seja na forma divina, guiando e protegendo as personagens, seja de maneira indireta, disfarçada e intercedendo em favor dos itacenses. Outro ponto interessante a ser lembrado é que a deusa é a única que transita constantemente nos planos temporais e nos espaços cosmogônicos: ora ela está nas reuniões realizadas no Olimpo, ora está ao lado de Odisseu, protegendo-o; ainda está nos relatos sobre o passado e no momento presente das ações.

Dessa forma, os conceitos de *kléos*, *nóstos*, *areté* e *oîkos*, embora não estejam vinculados à figura de Atena, podem ser pensados de forma contingente, no sentido de que sua presença possibilita que o *kléos* de Odisseu seja cumprido por uma supervisão divina, que o caminho do *nóstos* seja possível, que o *oîkos* não perca seu estatuto até então estabelecido e que a *areté* seja propiciada para fazer/vencer os obstáculos.

38

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não será mais do que a verificação de um fato afirmar que a *Odisseia* conta com maior número de leitores do que a *Ilíada*; direi melhor: de leitoras, tendo Bentley chegado mesmo a asseverar que a *Odisseia* fora escrita para mulheres [...]. (NUNES *apud* HOMERO, 2002, p. 6)

As figuras femininas permeiam o imaginário grego, nos mitos, nas lendas e na cultura em geral, e o mesmo ocorre na *Odisseia*, sendo ela um conjunto desses elementos folclóricos (NUNES *apud* HOMERO, 2002, p. 15). Tanto na figura de humanas quanto de deusas, de seres míticos e de personificações de conceitos (a nós) abstratos, o feminino auxilia o retorno de Odisseu (a narrativa central), sem deixar de possuir – característica dos poemas homéricos – sua individualidade, seus próprios traços e singularidades.

A Memória e o Destino, figuras personificadas, estão presentes como pano de fundo, sendo possibilitadoras da narrativa. O herói é dileto, escolhido por Atena – que por sua vez é responsável pelo crescimento de Telêmaco (*Od.* XIII, 420) e guia de Penélope, elementos importantes para a concretização da jornada do herói: a administração



do *oîkos* e a afirmação do *kléos* –, deusa da sabedoria, filha de Métis, a personificação da astúcia, a qual corresponde a sua excelência (*areté*).

Além disso, tais figuras se enquadram e participam dos conceitos aqui tratados, com as especificidades que possui a esfera feminina; ademais, vimos ao longo do texto que podem exercer a *areté* (relacionada à virtude mental), mesmo que no campo do *oîkos*, de forma semelhante à do protagonista, pois, como diz Katz, acontece especificamente na *Odisseia* essa plasticidade dos papéis femininos e masculinos. Muitos autores (entre eles AUSTIN, 1975) falam de um conceito de unidade de pensamento e sentimento entre Odisseu e Penélope, *ὁμοφροσύνη* (*homofrosýne*), ou seja, dessa igualdade de ambos, antecipando muitas leituras feministas (SAIS, 2016, p. 107).

No presente trabalho, tentamos apontar uma chave de leitura da *Odisseia* em que as mulheres são importantes em dois sentidos: (I) elas são personagens marcantes dentro da narrativa como auxiliadoras de Odisseu e necessárias para ele em todos os sentidos em sua jornada, sem perder ou depender do herói para que (II) possam ser lidas como personagens que possuem certa independência narrativa e de ação. Partindo de quatro conceitos muito caros às epopeias homéricas – *kléos*, *nóstos*, *areté* e *oîkos* –, propomos uma perspectiva em que a *Odisseia* possa mais uma vez ser lida sob prismas diferentes daqueles que boa parte da tradição nos legou, primas nos quais vozes silenciadas ou deixadas de lado, mesmo quando explicitamente presentes, possam, assim como as musas, cantar histórias e feitos e construir e transmitir memória.



REFERÊNCIAS

- ANDRADE, M. M. A. “*Cidade das Mulheres*”: cidadania e alteridade feminina na Atenas clássica. Rio de Janeiro: Lhia, 2001.
- AUSTIN, N. *Archery at the Dark of the Moon*. Berkeley, Los Angeles, London, 1975.
- BARBER, E. W. *Women’s Work, the First 20,000 Years: women, cloth an society in early times*. New York: W.W. Norton & Company, 1994.
- CARPEAUX, O. M. *História da literatura ocidental*. 3. ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008. 4 v. (Edições do Senado Federal; v. 107-A)
- CAVARERO, A. *Vozes Plurais: filosofia da expressão vocal*. Trad. Flavio Terrigno Barbeitas. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011.
- FERNANDES, M. G. Representações da Ninfa Calipso na Odisseia e sua Interpretação em Plotino. *Contextura*, Belo Horizonte, v. 9, n. 10, 2017, pp. 83-92.
- FERNANDES, M. G. Nymphê Calipso e seu duplo propósito na Odisseia de Homero. *Das Questões*, v. 5, n. 5, 8 mar. 2018.
- HADOT, P. *O Véu de Ísis: ensaios sobre a história da ideia de natureza*. Trad. Mariana Sérvulo. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- HOMERO. *Odisseia*. Ed. bilíngue. Trad. Trajano Vieira. 3 ed. São Paulo: Editora 34, 2014.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naif, 2014.
- JAEGER, W. Nobreza e Arete. In: *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur Mourão. São Paulo: Martins Fontes: 2001.
- KATZ, M. A. The divided world of *Iliad* VI. *Women’s Studies*, v. 8, n. 1-2, 1981, pp. 21-46.
- KATZ, M. A. *Penelope’s Renown: Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*. United Kingdom: Princeton University Press, 1991.
- LESSA, F. S. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 2004.
- LESSA, F. S. Expressões do Feminino e a Arte de Tecer Tramas na Atenas Clássica. *Humanitas*, v. 63, 2011, pp. 143-156.
- LIDDELL, H. G; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. New York: Harper and Brothers, 1883.
- LORAUX, N. *Maneiras trágicas de matar uma mulher: imaginário da Grécia Antiga*. Trad. Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LOUDEN, B. *The Odyssey: structure, narration, and meaning*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1999.
- SAIS, L. A. *Mulheres de Homero: o caso das esposas da Odisseia*. 2016. 186 f. Tese – (Doutorado em Letras) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- SAIS, L. A. Vestes que falam: a tecelagem e as personagens femininas dos poemas homéricos. *Criação & Crítica*, São Paulo, n. 15, 2015, pp. 7-19, 2015. Disponível em: <<http://revistas.usp.br/criacaoocritica>>. Acesso em 2 fev. 2021.
- PERSEUS Digital Library. Disponível em: <www.perseus.tufts.edu>. Acesso em 24 out. 2018.
- POMEROY, S. *Diosas, ramerias, esposas y esclavas: mujeres en la Antigüedad Classica*. 3 ed. Madrid: Ediciones Akal, 1999.
- RAGUSA, G. *Fragmentos de uma deusa: a representação de Afrodite na Lírica de Safo*. Campinas: Editora Unicamp, 2005.
- STANFORD, W. B. *The Odyssey of Homer*. New York: New York University Press, 1965.



VERNANT, J.-P. A bela morte e o cadáver ultrajado. *In: Discurso*, São Paulo, Editora Ciências Humanas, n. 9, 1978, pp. 31-62.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.36750>

Artigo recebido em: 03/03/2021

Artigo aprovado em: 24/03/2021

Artigo publicado em: 05/05/2021

O AFASTAMENTO DE PASCAL DA TEORIA CARTESIANA DO PROBLEMA DA POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO EM GERAL¹

PASCAL'S DISTANCE FROM CARTESIAN THEORY OF THE PROBLEM OF THE POSSIBILITY OF KNOWLEDGE IN GENERAL

Beatriz Laporta²

(laporta.beatriz@gmail.com)

RESUMO

O presente artigo deseja investigar como Blaise Pascal, ao se afastar teoricamente de René Descartes – pensador que estava com suas teorias vigentes no século XVII – em relação ao problema da possibilidade do conhecimento em geral, recusa também a estrutura metafísica cartesiana em sua filosofia. Isto é, deseja-se ver que, distanciando-se das noções expostas na obra *Regras para a direção do espírito* sobre os princípios primeiros do conhecimento, Pascal se distancia também de noções metafísicas cartesianas, construindo uma metafísica que enxerga o sujeito de forma distinta da de Descartes. Nessa perspectiva, os textos principais mobilizados serão *Do espírito geométrico e Da arte de persuadir* e *Pensamentos*, de Pascal, e de Descartes, além das *Regras*, a carta-prefácio aos *Princípios da filosofia*.

Palavras-chave: Pascal. Descartes. Conhecimento. Metafísica.

ABSTRACT

The present article aims to investigate how, as Blaise Pascal theoretically moves away from René Descartes – a pioneer whose theories were in force in the 17th century – in regard to the problem of the possibility of knowledge in general, he also rejects the Cartesian metaphysical structure in his philosophy. That is, we want to see that, distancing himself from the notions exposed in the book *Rules for the Direction of the Spirit* on the first principles of knowledge, Pascal also distances himself from Cartesian metaphysical notions, building a metaphysics that sees the subject differently from Descartes's. In this perspective, the main texts mobilized will be Pascal's *On the Geometric Spirit and On the Art of Persuading* and *Thoughts*, and, in addition to Descartes's *Rules*, his preface letter to the *Principles of Philosophy*.

Keywords: Pascal. Descartes. Knowledge. Metaphysics.

¹ Artigo originado de pesquisa financiada pela FAPESP (processo 2019/04830-4).

² Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1884997419752167>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1028-5399>.



INTRODUÇÃO³

Quando se trata de escrever sobre dois filósofos clássicos buscando seus distanciamentos, corre-se o risco de cair em equívocos, pois pode-se enxergar um deles a partir do sistema do outro ou forçar comparações possíveis de conceitos e estruturas para se justificar um afastamento entre eles que, muitas vezes, não é tão intencional e radical quanto se espera afirmar. Mas, sem que se aposte no brilhantismo de alguma das partes, busca-se apenas ver a reinterpretação feita por Pascal da questão desenvolvida por Descartes quanto à concepção filosófica dos primeiros princípios do conhecimento, pois os estudiosos da filosofia francesa seiscentista consideram esse um caminho válido a ser percorrido – deixando claro que apenas se quer em um ponto específico ver como Pascal se sustenta ao propor novos caminhos em relação àqueles percorridos por Descartes.

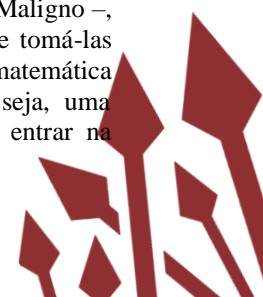
Descartes, nas quatro primeiras regras de sua famosa obra *Regras para a direção do espírito*, propõe o que chama de *mathesis universalis* (disciplina universal) e discorre sobre o fato de que, antes de haver qualquer conhecimento particular, há certos princípios da razão que são fundamentos do conhecimento em geral. Dentro disso, para o sujeito haveria uma faculdade que constitui a unidade e a universalidade do saber, e o primeiro ato epistemológico seria a própria consideração da natureza do conhecimento que pode ser transmitido no sujeito. E mais, só haveria conhecimento certo a partir das operações de ordem e medida, que perpassam toda a obtenção da ciência através do método.

Ao formular uma ciência com pretensões universais e para ser possível o conhecimento verdadeiro, Descartes utiliza o rigor das matemáticas no que é próprio à razão humana, isto é, acredita que a forma de agir das matemáticas não está restrita a elas. Então, é por meio mais especificamente da geometria e da aritmética⁴ que Descartes encontrará o modelo de método para a busca da verdade. Vê-se que as matemáticas são usadas por Descartes como modelo de método para a busca da verdade, pois nessas ciências não há possibilidade de controvérsias.⁵ Não estando preocupado com a fundamentação da

³ Artigo desenvolvido a partir de comunicação realizada no IV Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UnB em 8 de outubro de 2019, cujo título foi “O problema da possibilidade do conhecimento em geral: a desobediência de Pascal em relação a Descartes”.

⁴ As matemáticas particulares seriam mais uma “roupagem” da *mathesis universalis* que ela própria. Isto é, desde que não se confundam com o método, elas podem ser usadas como um tipo de retórica.

⁵ Há a possibilidade de dúvida – Descartes chega a apresentar nas *Meditações* o argumento do Gênio Maligno –, mas não há controvérsias, isto é, as matemáticas são passíveis de dúvida, não são imunes a erros e tomá-las como método universal seria um problema. Ademais, Descartes rompe com uma compreensão da matemática antiga, aquela que não demonstrava o raciocínio necessário para chegar a uma conclusão, ou seja, uma matemática que só operava pela dedução sem ter uma demonstração. Não será necessário aqui entrar na



metafísica⁶, Descartes pôde nesse texto, escrito anos antes das *Meditações metafísicas*, expor elementos não apresentados nas *Meditações* e que apresentam discussões sobre o método e sobre o projeto de ciência universal.

Aparentemente, as *Regras* seriam um texto simples, mas trazem uma série de dificuldades que não conseguiremos satisfatoriamente abordar aqui. Podemos apenas indicar que, por exemplo, elas não foram traduzidas para o francês no século XVII, o que causou algumas ambiguidades de conceitos, além de terem sido publicadas tardiamente (1701). Além disso, Descartes, após escrever essa obra, não a comentou direta nem indiretamente em nenhum outro texto seu. Segundo Marion, “nota-se, com efeito, que, tanto quanto sabemos, ele nunca fez qualquer alusão, nem indireta (ao contrário das múltiplas remissões entre o Discurso, os Ensaaios e as *Meditações*), nem diretamente (nenhuma citação)” (MARION, 1975, p. 22). Contudo, o essencial é vermos esse caráter de “terapia do espírito” que as *Regras* possuem, essa intenção de conduzir o espírito para que, sozinho, retire das análises o que pode gerar confusão, aspecto que não é dado em textos escritos na forma de tratado. Dentro disso, há a apresentação de um método que permita que a luz natural do espírito consiga distinguir pela intuição o verdadeiro do falso e ter segurança de que isso se mantenha na dedução.

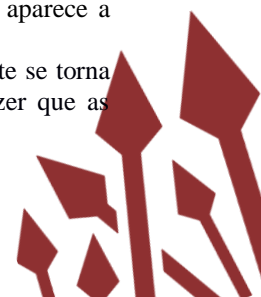
41

Entretanto, para Pascal, leitor assíduo de Descartes, isso se dará de forma completamente distinta, porque para ele não haveria apenas um método – uma vez que a própria natureza humana impede que seja assim. Agora, não há aqui como em Descartes uma centralidade e uma precedência da faculdade do pensamento e, para se entender como se dá a obtenção dos primeiros princípios, deve-se entender a natureza humana para além do entendimento. Porém, antes de se aprofundarem as comparações, para se ter em mente esse processo cartesiano de forma mais clara, é necessário voltar às quatro primeiras regras de Descartes.

1 DESENVOLVIMENTO

diferença entre a matemática e a *mathesis universalis*, mas basta indicar que somente na Regra IV aparece a definição de método universal.

⁶ Por exemplo, nas *Regras* o *cogito* não é formulado, isto é, não há um ato reflexivo pelo qual a mente se torna consciente de si mesma. Alquié, em *La découverte métaphysique de l'homme*, chega mesmo a dizer que as *Regras* não contêm nenhum vestígio de metafísica (ALQUIÉ, 1950, p. 78).



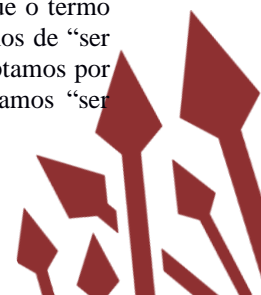
A obra *Regras para a direção do espírito*⁷ não foi escrita na forma de um tratado. O estilo de escrita dela é atípico por fugir do modo clássico de escrever no século XVII, e, realmente, não temos outros filósofos seiscentistas que escreveram regras. Não precisaremos discutir os motivos que levaram Descartes em 1628 a escrever a obra dessa forma, pois seríamos levados a uma discussão outra, mas isso clareia a forte intenção de Descartes de se opor à tradição fazendo referência a ela.

A Regra I possui um aspecto de continuidade e ao mesmo tempo de ruptura com um tema clássico escolástico e retórico humanista, a finalidade dos estudos. A obra como um todo é um texto para direcionar o espírito da melhor forma, o que é um tema recorrente na filosofia, mas se dá de uma forma completamente original, afirmando que o sujeito sozinho possui a capacidade para bem conduzir a razão, se bem empregar um método e a faculdade do pensamento. Começando pela Regra I, vê-se que a sabedoria conhece diversos objetos permanecendo sempre idêntica, ou seja, há a conexão de todas as ciências particulares em um saber universal. Como é sabido por todos, nas *Regras para a direção do espírito* o filósofo usa a ideia de totalidade, sendo a razão a fonte prioritária para a obtenção das verdades.

42 Dito de outra forma, Descartes apresenta o que se chama aqui de um projeto de saber perfeito, que abranja o conhecimento claro e distinto de todas as coisas que contemplem as ciências. Junto a isso, na carta-prefácio aos *Princípios da filosofia*, Descartes escreve que a filosofia é o estudo da “sabedoria”, que é o perfeito conhecimento de tudo o que o homem⁸ pode saber sobre a conduta da vida (moral), a conservação da saúde (medicina) e a invenção das artes (mecânica). Imbuído nisso, Descartes descreve a filosofia a partir da imagem de uma “árvore do saber” constituída de uma raiz-metafísica, um tronco-física, e três ramos principais, sendo ciências conectadas. É importante notar que nesses ramos não haveria artes especializadas; diz-se mesmo objetos ou fins particulares. Portanto, seja nas *Regras para a direção do espírito* – nas quais Descartes destaca menos a completude da árvore do saber e

⁷ Gostaríamos de indicar que essa obra foi discutida com o correspondente Mersenne em troca de cartas em 1630, e estabeleceu uma corrente de intérpretes, sendo um de seus principais nomes Jean-Luc Marion, que trazemos na análise deste trabalho. Contudo, dado o espaço do texto e a intenção de trazermos os estudos de Pascal sobre o assunto, não abordaremos exaustivamente essas literaturas. Preferimos então apenas apontar aqui, para o interesse dos leitores, que Marion apresenta, entre outras coisas, um possível segundo grau de abstração quando trata da ordem e da medida. Ou seja, quanto à *mathesis universalis*, de que trataremos à frente, haveria um segundo grau, o qual ocorre quando a própria quantidade é retirada dos estudos, restando apenas a ordem e a medida num sentido amplo.

⁸ Dentro das discussões filosóficas contemporâneas sobre “sujeito universal”, tomamos ciência de que o termo originalmente empregado no século XVII “homem” não caberia mais para representar o que chamamos de “ser humano”. Conscientes desse problema e atentos a seguir a melhor tradução do francês neste texto, optamos por deixar “homem” quando em citação direta ou indireta de Descartes ou dos comentadores, e utilizamos “ser humano” quando a letra é nossa.



mais a unidade – ou nos *Princípios da filosofia*, o filósofo sempre usa a ideia de totalidade, sendo a razão a fonte prioritária para a obtenção das verdades.

Na carta-prefácio aos *Princípios da filosofia*, Descartes apresenta os graus de “sabedoria” divididos, em primeiro lugar, nas noções que são tão claras por si mesmas, que podemos adquiri-las sem meditação⁹; depois no que a experiência dos sentidos dá a conhecer; e, finalmente, no que a conversa com os outros homens nos ensina. Isto é, a “sabedoria” envolve tanto as aplicações práticas das artes, da medicina e da moral quanto os conhecimentos teóricos. Dito de outra forma, Descartes em várias de suas obras apresenta o que se chama aqui de um projeto de saber perfeito, que abranja o conhecimento claro e distinto de todas as coisas que contemplem as ciências. E isso é tão agudo que, para Descartes, “sabedoria”

é o conjunto das ciências e de suas aplicações práticas. Descartes faz dela o objeto central, a concepção fundamental de sua Filosofia. Devemos esperar, pois, uma estreita relação entre a sua concepção da *sagesse* e suas ideias fundamentais sobre a natureza do espírito humano que, como já vimos, constituem elementos essenciais de sua metafísica. (TEIXEIRA, 1990, p. 103)

43

Voltando às *Regras*, na Regra II Descartes apresenta quais objetos serão objetos de ciência e trata do fato de que a concatenação das ciências vem da própria razão. Assim, serão objetos de ciência aqueles certos (certeza) e indubitáveis (evidência). Resumidamente, primeiro a determinação dos objetos é feita através da capacidade do sujeito que conhece, e não pelos objetos – e Descartes retira de seu objetivo filosófico os estudos específicos –; e, segundo, o conhecimento científico não se opõe apenas ao falso, mas também ao provável, àquilo de que se pode duvidar. Com isso, Descartes pode agora exigir da ciência a certeza das matemáticas, pois estas não precisam de pressupostos experimentais.¹⁰

Mas deve-se perguntar: para Descartes, quais objetos serão objetos de ciência? Nesta ocasião, isto é, nas quatro primeiras regras, importa mais ver a capacidade do ser humano de conhecer do que a natureza dos objetos, pois o objeto de conhecimento deve ser certo e indubitável, independentemente de sua natureza específica. Será justamente no intelecto humano que Descartes irá encontrar o centro a partir do qual se dá a unidade para as ciências. Desse ponto de vista, com a unificação das ciências no intelecto e não nos objetos obtida na

⁹ Dentro do esquema da verdadeira filosofia, no qual a primeira parte é a metafísica, seria neste campo que estariam os princípios do conhecimento.

¹⁰ Ver-se-á mais à frente que para Pascal haverá um afastamento a Descartes justamente no ponto da consideração da experiência para a obtenção de conhecimento.



Regra I, Descartes consegue na Regra II fundamentar a ciência pela certeza. Portanto, só se pode confiar nas coisas das quais não se tem dúvida nenhuma, e isso se dará através dos processos de intuição e dedução:

É preciso acreditar que todas as ciências estão de tal modo conexas entre si que é muitíssimo mais fácil aprendê-las todas ao mesmo tempo do que separar uma só que seja das outras. (DESCARTES, 1989, p. 4)

Ora, mas como se dá a relação entre intuição e dedução e clareza e evidência? À intuição cabe apreender os primeiros princípios com clareza e evidência, e a dedução é capaz de fazer a progressão do conhecimento através da cadeia de intuições. Neste momento, após haver estabelecido os elementos básicos, Descartes pode falar desse método que permite atingir o conhecimento verdadeiro das ciências, ou melhor, poderá falar da *mathesis universalis*. Com a ordem e a medida, a *mathesis universalis* pode ultrapassar o primeiro grau de abstração das matemáticas.

44

Descartes inicia a Regra II dando uma definição de ciência e abole a ideia de semelhança entre as artes corporais e os conhecimentos intelectuais. A finalidade dos estudos para ele será buscar as diferenças. Assim, uma vez dados os exemplos, os objetos específicos não podem determinar o que é ciência. Com isso, Descartes abre o método universal dizendo que, independentemente do objeto, com esse método bom e correto pode-se chegar a um conhecimento verdadeiro dele, não importa de qual ordem ele seja. Se o alvo da Regra I é a ideia de semelhança, na Regra II o alvo será a ideia de probabilidade. Em outras palavras, sai de cena a questão da ideia dos objetos (o que eu conheço) e entra em cena o *como* eu conheço, pois isso me dará o verdadeiro, e não somente o que parece ser verdadeiro. Ora, trata-se de bem orientar o espírito, e essa orientação não poderá lidar com a ideia de provável, pois disso surge a dúvida. Para Descartes, a unidade das ciências tem sua condição suficiente na unidade do espírito cognoscente. “Todas as ciências”, escreve na Regra I,

nada mais são que a sabedoria humana, a qual permanece sempre una e sempre a mesma, por muito diferentes que sejam os objetos a que ela se aplica, e não recebe deles mais distinções do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina, não há necessidade de impor aos espíritos quaisquer limites. (DESCARTES, 1989, p. 4)

Descartes é avesso às teorias que aceitam o convencimento, o provável, tudo que não seja simples. Se algo é demonstrado, não precisa de convencimento,



pois a demonstração lida com o verdadeiro, que é simples. Assim, se as artes não servem nesse esquema, a aritmética e a geometria podem ser modelos de objetos simples, porque não dependem de uma linguagem ou apresentação enfeitada. De fato, o modelo das matemáticas se mantém constante nos estudos seiscentistas, mas com nuances. Aqui, basta vermos a força desse argumento em Descartes e como Pascal irá se opor a ele¹¹. Resumindo, é a partir da capacidade do próprio espírito que o sujeito deve abordar os objetos, pois os fins particulares destes não importam.

Na Regra III, a clareza e a evidência aparecem como absoluta exigência na obtenção da ciência, pois elas retiram as opiniões e a probabilidade. Essa regra cuida de explicar que a certeza que a Regra II demonstrou não pode ser adquirida por autoridade, mas deve ser intuída ou deduzida (através da “luz natural”, isto é, de atos do entendimento). Em resumo, nessa regra o filósofo falará do processo de intuição que constitui o fundamento do saber e que se opõe ao conhecimento sensível do ser como uma visão intelectual. Então, ao buscar o conhecimento a mente precisa estar pura (na sua essência de razão, entendimento) e atenta (voltada para um objeto simples).

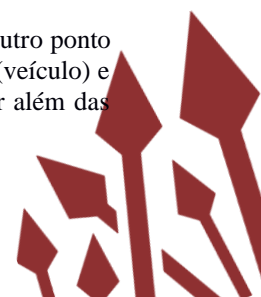
45

Assim sendo, ao se conhecer intuitivamente (tudo que se intui é absolutamente certo, porque a ideia intuída é clara) há presença no espírito e, portanto, não dependendo de conhecimentos anteriores e tendo a perfeita separação de tudo, não se confunde com nada. Dessa forma, os primeiros princípios são intuídos e os seguintes são deduzidos pela razão. Segundo Descartes, passaremos em revista todos os atos do entendimento “que nos permitem chegar ao conhecimento das coisas, sem nenhum receio de engano” e, com isso, admitiremos apenas a intuição e a dedução (DESCARTES, 1989, p. 7).¹²

Ademais, partindo para a última regra desse bloco selecionado, a Regra IV apresenta que o importante é ter um caminho de conhecimento sem lacunas e com regras de ligações através do emprego de um método de regras certas e fáceis, pois não se pode, em nenhuma medida, tomar o falso por verdadeiro:

¹¹ Queremos dizer com “se opor” que a teoria pascaliana nas obras aqui analisadas possuem um direcionamento e conclusões distintas sobre as discussões feitas por Descartes nas *Regras para a direção do espírito*. Ou seja, não se pode afirmar com certeza qual foi o contato que Pascal teve com essa obra, uma vez que ela foi publicada tardiamente, mas se pode dizer que o jansenista conhecia as teorias cartesianas e teve contato tanto com Descartes quanto principalmente com o meio filosófico e intelectual da época, que discutia essas interpretações. Não queremos estabelecer aqui uma hipótese de que Pascal quis intencionalmente escrever para se opor às *Regras*, mas que, como filósofo seiscentista, tinha conhecimento da teoria cartesiana e apresentou estudos contrários a ela.

¹² Já Pascal será ligado mais à ruptura e a múltiplas ciências cindidas, mas isso será tratado à frente. Outro ponto apresentado nessa regra, o qual vale lembrar, é o fato de que é preciso usar as matemáticas de modelo (veículo) e seguir adiante para aumentar o campo do conhecimento para além delas. Ou seja, Descartes deseja ir além das matemáticas e buscar uma fundamentação metafísica, que será o “eu penso, eu existo”.



Ora, vale mais nunca pensar em procurar a verdade de alguma coisa que fazê-lo sem método. [...] Entendo por método regras certas e fáceis, que permitem a quem exatamente as observar nunca tomar por verdadeiro algo de falso e, sem desperdiçar inutilmente nenhum esforço da mente, mas aumentando sempre gradualmente o saber, atingir o conhecimento verdadeiro de tudo o que será capaz de saber. Aqui, há duas observações a fazer: não tomar absolutamente nada de falso por verdadeiro, e chegar ao conhecimento de tudo. (DESCARTES, 1989, p. 8)¹³

Jean-Luc Marion, clássico comentador cartesiano, aponta que

o método, com efeito, “não se deve compreender ‘metodologicamente’ como forma de investigação e de procura, mas sim metafisicamente, como caminho para uma determinação essencial da verdade, que possa fundamentar-se exclusivamente pelo poder do homem”. Mais necessário à verdade das coisas do que as próprias coisas (como faria pensar o título da Regra IV, 371, 2-3), o método assegura ao espírito a universal evidência; ou antes, o espírito humano assegura-a pelo método. (MARION, 1975, p. 255)

46

Isto posto, tem-se que a *mathesis universalis* é superior e fonte de todos os outros saberes, porque pressupõe menos que as ciências particulares, que, por sua vez, pressupõem a própria *mathesis universalis*. Marion diz mesmo que, “na Regra IV, pelo contrário, para além da abstração que só mantém das coisas o número e a figura e, portanto, além da quantidade sem matéria, intervém uma segunda abstração: nada considerar, mesmo no número e da figura, senão a ordem e a medida” (MARION, 1975, p. 91). Nada considerar senão a ordem e a medida, mesmo que não seja evidente nos objetos que se apresentam, pois a ordem reduz-se a ir sempre do mais fácil e mais simples ao mais complexo, isto é, parte do intuitivo e se move dedutivamente ao que é complexo. Se houver algum salto na corrente, isto é, caso não se siga a ordem (se a dedução não for corretamente intuída), a certeza se perde.¹⁴ Por isso Descartes, nas *Meditações metafísicas*, passa do *cogito* para o conhecimento de seu interior, dele mesmo, e somente com a veracidade divina pode passar à existência das coisas materiais. Por fim, o filósofo trata ainda nessa regra da enumeração, que é a retomada do processo dedutivo com a intenção de aproximar a dedução da intuição. Assim, transforma a sequência em apreensão

¹³ Para um maior aprofundamento da discussão de método e da *mathesis universalis*, ver ANDRADE, E. A. Construção da Regra IV das “Regras para Direção do Espírito” sob uma Perspectiva da “Mathesis Universalis”. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, v. 17, n. 2, Campinas, 2007.

¹⁴ Dizendo de outra forma, não se pode dirigir o conhecimento pelo tipo do objeto, mas só pela ordem que determina em que momento os objetos são conhecidos.



instantânea por meio da sucessão, e aumenta a capacidade do sujeito de aprender ao ver se não omitiu nada.

Em outras palavras, a *mathesis universalis* terá um papel baseado nas noções de ordem e medida, e isso não será uma matemática tal como ela era conhecida. A matemática em si não será considerada por Descartes como uma ciência certa, pois ela não é uma disciplina universal. Antes, o filósofo focará o método que ela apresenta, buscando adaptar o que ela traz de certo para o espírito do ser humano; isto é, por ser uma ciência simples, ela pode ser vista como uma forma geral de raciocínio que, por sua vez, pode ser empregado como um *modus operandi* ou um *savoir-faire* das ciências.

Portanto, na Regra III a ideia de distinção e evidência, que já vinha sendo analisada através da queda da probabilidade como critério de verdade apresentada nas regras anteriores, ganha destaque. Aparece então a noção de intuição, termo caro à tradição escolástica, cuja noção é a de relação imediata ou uma não mediação de uma visão plena e simples. Ora, a intuição elimina qualquer dúvida sobre o modo como ela foi dada, como aparece ao espírito. Esse “dar-se ao espírito” ocorre porque a coisa à qual ela se refere é dada imediatamente, é a coisa mesma. A intuição é intelectual, e todo aparecimento da coisa se dá por via intelectual. Já a dedução, sendo também uma faculdade que auxilia o conhecimento intelectual, possui uma cadeia de raciocínio para operar e lida com as consequências daquilo que é intuído; assim, aqui entra a noção de mediação, pois dos primeiros princípios podem-se deduzir outros.

47

Feito isso, é possível ver como em Pascal o processo de constituição do conhecimento será diferente. Como dito sobre a teoria cartesiana, para o sujeito o conhecimento se dá através do processo do método universal e a partir do estabelecimento do sujeito pensante e da veracidade divina. Já para Pascal, a ciência é dada a partir da experiência, porque a razão não pode descobrir os princípios primeiros. Contudo, como fará Pascal para sustentar esse afastamento ao projeto cartesiano de “sabedoria”? Antes de passar por esse pontos, vale dizer que para a filosofia pascaliana uma verdade primitiva nunca será provada. Vê-se em *Do espírito geométrico*¹⁵ que Pascal afirma não haver necessidade de tentar explicar o que se entende por “homem”, “espaço”, “tempo”, “movimento” etc., pois se conhecem

¹⁵ PASCAL, B. *Do espírito geométrico e Da arte de persuadir e outros escritos de ciência, política e fé*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.



tais elementos quando se adquire a clareza das noções primitivas, e não através da razão que demonstraria ou provaria essas noções, isto é, somente quando há convicção da certeza das primeiras verdades pelo sentimento. Dessa forma, somente cabe à razão elaborar a partir dessas noções, pois a geometria não pode demonstrar ou provar as verdades mais básicas; mas há a funcionalidade do conhecimento, ou seja, tiram-se conclusões, fazem-se experimentos, mesmo que não se possa provar tudo. Assim, a perfeição da ciência não dependeria de uma certeza racional.

Dessa maneira, chega-se a palavras primitivas que não se podem definir, e chega-se igualmente a princípios tão claros que “não se encontram outros que o sejam mais para lhes servir de prova” (PASCAL, 2017, p. 43). Disso se tem que o ser humano, quando deseja tratar de ciência, encontra-se em uma “impotência natural e imutável” (PASCAL, 2017, p. 43). Então, não é sem motivo que logo na seção I em *Do espírito geométrico* há que somente a geometria tem as demonstrações infalíveis, que as demais ciências humanas são misturadas em certa dose de confusão intrínseca e que, para o filósofo, as definições só poderão ser nominais e possuir as atribuições de esclarecer e abreviar o discurso ao exprimirem de uma vez uma definição que poderia ser mais complexa e longa:

48

Ela [a geometria] não define tudo e não prova tudo, e é nisso que é inferior, mas pressupõe apenas coisas claras e constantes pela luz natural e por isso é perfeitamente verdadeira, pois a natureza a sustenta na falta do discurso. (PASCAL, 2017, p. 43)

É patente como em *Do espírito geométrico* Pascal começa afirmando que deixará de lado o “descobrir a verdade” e irá para o “demonstrar a verdade” (distinguir quando a temos) e para o “discernir o verdadeiro do falso” (separar a verdade do falso). Ele afirma logo no início da obra que não tratará da ação de descobrir a verdade – porque a geometria já se dedicou a ela –, e se restringirá ao segundo objetivo. Em seguida, ele explica o método da geometria, a saber, “provar cada proposição em particular” (PASCAL, 2017, p. 43) e “dispor todas as proposições na melhor ordem” (PASCAL, 2017, p. 43). Vê-se como, em Descartes, o método implica demonstração e ordem, mas em Pascal este não será aplicável a todo conhecimento.

Ao tratar da geometria, Pascal fala de um método que estaria além das matemáticas e além de nós, isto é, que seria o mais excelente de todos e que trataria apenas de duas regras: a primeira, definir todos os termos; a outra, provar todas as proposições. Porém, esse método seria impossível, uma vez que a necessidade de



definir todos os termos levaria a uma regressão ao infinito. Ora, “certamente esse método seria belo, mas é absolutamente impossível” (PASCAL, 2017, p. 43). Pascal explica ainda que “é evidente que os primeiros termos que se gostaria de definir pressuporiam outros precedentes para lhes servir de explicação e que, de maneira semelhante, as primeiras proposições que se gostaria de provar pressuporiam outras que as precedessem; e assim fica claro que jamais se chegaria às primeiras” (PASCAL, 2017, p. 43).

Portanto, chega-se a palavras primitivas que não se podem definir e chega-se igualmente a princípios tão claros que “não se encontram outros que o sejam mais para lhes servir de prova” (PASCAL, 2017, p. 43). Disso temos que o ser humano, quando deseja tratar de ciência, encontra-se em uma “impotência natural e imutável” (PASCAL, 2017, p. 43), e que esse método perfeito é impossível – pois ao querer definir um termo somos levados à regressão ao infinito. Portanto, curiosamente, tem-se em Pascal que, assim como não cabe aos matemáticos definir termos primitivos como “espaço”, “número”, “movimento” etc., não cabe aos físicos definir termos como “tempo”, e aos filósofos definir o ser humano e o ser. Isso se dá porque esses termos são tão claros e compreensíveis que a todos que tentassem defini-los resultaria confusão.

49

Dito isso, como se evita a regressão ao infinito? É manifesto que existem termos indefiníveis e proposições indemonstráveis por natureza, e esses são os pontos de partida da ciência. Porém, o afastamento pascaliano quanto à teoria cartesiana não difere nesse ponto. De fato, a questão não está na clareza dos princípios. De forma completamente distinta, impossível seria para Descartes que os conhecimentos advindos da intuição intelectual necessitassem de demonstração, pois se sabe que sua certeza é garantida pela própria razão, isto é, a luz natural da própria razão garante o “eu penso, eu existo”. Contudo, como se tem visto aqui, Pascal discorda da maneira pela qual se conhecem os princípios claros e evidentes. Em oposição à Descartes, nos estudos pascalianos a razão está impossibilitada de demonstrar os princípios porque é incapaz de o fazer, e assim caberia antes ao coração realizar tal feito.

Brevemente falando, a “luz natural” ou o “coração” é a clarividência dos princípios que, indemonstráveis, são dados naturalmente. Por consequência, Pascal escreve sobre como o ser humano pode conhecer através das discussões de desproporção do ser humano – que serão vistas mais à frente – e da indemonstrabilidade dos princípios da geometria, o que foi visto agora. Basta retomar que o objeto das definições não será dizer a natureza das coisas, mas apenas atribuir um nome a um objeto mais complexo. Porém, essa consequência não é negativa quando se tem em mente o objetivo de obter



conhecimento, pois nesse sistema podem-se captar propriedades verdadeiras sem se chegar à essência.

Como visto, a geometria não define “tempo”, “movimento”, “número” etc., mas toma esses termos como base, pois eles são claros ao espírito naturalmente e são dados pelo coração ou luz natural.¹⁶ Dessa maneira, a ideia de que se tem naturalmente desses termos é tão mais clara do que qualquer explicação que a razão poderia dar. Dizemos que são indefiníveis pois são princípios do raciocínio, fundamentam toda definição e toda demonstração. Assim, para não cair em erros, bastaria não tentar definir tudo e tentar definir o que não é autoevidente.¹⁷ Ora, nada mais claro que um termo primitivo; mas seria possível para Pascal defini-lo? Os termos primitivos são claros e certos, como diz Pascal, “pela luz da natureza”, e não pelo discurso. Pois “o aprofundamento dos princípios da geometria [...] levou Pascal a reconhecer a insuficiência da razão em seu campo, e a necessidade de suspender seus princípios para um conhecimento diferente de gênero” (CHEVALIER, 1923, p. 187, tradução minha)¹⁸, conhecimento esse que diz ser do coração, que dá ao ser humano os princípios, “uma inteligência mais clara do que a de nossas demonstrações, e que sente a verdade com evidência completa graças a esta luz natural que é apenas a luz da natureza recuperada e trazida de volta ao seu princípio” (CHEVALIER, 1923, p. 187, tradução minha)¹⁹.

50

A “natureza”, o “coração” ou a “luz natural” dão as definições de nome, mas não de essência, pois dão ao ser humano apenas a compreensão imediata entre o nome e a coisa designada. Assim, quando se trata de definições, só podemos tratar de definições de nome, e não de definições reais. Em linhas gerais, nesse processo apenas se encurtaria o discurso. Portanto, uma vez que a liberdade de definir é enorme, não se pode dar o mesmo nome para duas coisas diferentes, pois não se podem confundir as consequências de uma coisa com outra. Por meio de um recurso discursivo, que é a definição, pode-se errar sobre a natureza da coisa e cair em distorções e abusos.

Ora, isso é tão forte que na própria geometria não se pode chegar à completude absoluta do conhecimento, uma vez que o ser humano é incapaz de definir os princípios primeiros. Sendo assim, não se trata, como em Descartes, de chegar aos princípios últimos,

¹⁶ Assim, a busca por suas definições ou essências só traria obscuridade.

¹⁷ A diferença entre persuasão e certeza para Pascal será crucial, mas aqui basta ver que essa autoevidência pressupõe não uma persuasão, e sim a certeza tal qual uma demonstração tem.

¹⁸ « l’approfondissement des principes de la géométrie [...] amena Pascal à reconnaître l’insuffisance de la raison dans son domaine, et la nécessité pour elle de suspendre ses principes à une connaissance différente de genre. » (CHEVALIER, 1923, p. 187)

¹⁹ « une intelligence plus claire que celle de nos démonstrations, et qui en sent la vérité avec une évidence entière, grâce à cette lumière naturelle qui n’est que la lumière de la nature reconquise et ramenée à son principe. » (CHEVALIER, 1923, p. 187)



pois não há em Pascal uma uniformidade da razão apoiada na capacidade do ser humano de conhecer. Diferentemente então do primeiro, em Pascal a “luz natural” não se define pela razão, e sim pelo que se separa dela. E isso não é grave para o sistema de sua filosofia; isso não impede que ela tenha coerência, porque não conhecer a essência não nos faz duvidar da coisa.

Nos *Pensamentos*, o filósofo jansenista fala que a “luz natural” é o “coração”. De fato, é o “coração” a faculdade que conhece os princípios, sejam eles da geometria ou da natureza, e tanto nos *Pensamentos* quanto em *Do espírito geométrico* Pascal afirma essa questão, a saber, de que o coração ultrapassa a razão. Ora, essa afirmação é essencialmente anticartesiana. Em *Do espírito geométrico*, há que evitar os equívocos e não confundir as consequências quando se trata das definições, pois não se pode dizer que a palavra “tempo” seja em natureza o mesmo que o movimento de uma coisa criada (PASCAL, 2017, p. 46). Se houve total liberdade para associar essas duas coisas em nome, isso não significa diretamente que elas convirjam em natureza. Contudo, não é porque algo é incompreensível que não exista, uma vez que existem coisas além da concepção humana. Assim, dentro dessa teoria as proposições da geometria são indemonstráveis, mas certas.

51

O filósofo discorre sobre o fato de que uma ideia comum aos homens não implica necessariamente que todos tenham a mesma ideia; por exemplo, mesmo que todos tenham a ideia de “tempo”, ela será diferente para cada um, mesmo que ao se falar em “tempo” automaticamente esse pensamento seja dirigido a uma ideia específica. Assim, o que se conhece universalmente é a relação coisa-nome, mas não a natureza da coisa; e pedir uma prova racional (isto é, uma demonstração) dos sentidos é tão sem adequação quanto pedir um sentimento para as operações matemáticas. Assim, “o conhecimento do coração não é menos certo para isso, será negado apenas por aqueles que confundem certeza com demonstração” (CHEVALIER, 1923, p. 188, tradução minha)²⁰.

Pois, quando chega às primeiras verdades conhecidas, ela aí se detém e requisita o acordo, nada tendo de mais claro para prová-las, de modo que tudo que a geometria propõe é perfeitamente demonstrado ou pela luz natural ou pelas provas. Disso decorre que, se essa ciência não define e não demonstra todas as coisas, é pela única razão de que isso nos é impossível. (PASCAL, 2017. p. 48)

²⁰ « La connaissance du cœur n'en est pas moins certaine pour cela; elle ne sera niée que par ceux qui confondent certitude avec démonstration. » (CHEVALIER, 1923, p. 188)



Sabendo como Descartes se posicionava frente a essas questões, curiosamente, Pascal escreve algo totalmente distinto sobre a importância da ordem do sentimento. Para ele, a verdade encontra-se oculta por causa da corrupção humana e, assim, só aparece pelo coração, pelo sentimento. Como consequência, não se podem conhecer nem sequer os princípios da própria natureza humana. Longe do que se poderia pensar, Pascal não quer uma superação desse estado de queda através da razão, que, conhecendo os princípios primeiros do universo, repensaria a situação corrompida ou finita, como talvez quisessem os cartesianos. Entretanto, Pascal não para por aqui. Para explicar tudo isso, o autor escreve sobre a natureza humana, e temos que, segundo ele, o ser humano dentro da natureza é um “nada em relação ao infinito, tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada” (PASCAL, *Frag. 72*, 1971, p. 56). Assim, ele é “infinitamente incapaz de compreender os extremos” (PASCAL, *Frag. 72*, 1971, p. 56).

De fato, de maneira completamente diferente de Descartes, em que o *cogito* é o ponto de partida, em Pascal não há esse ponto fixo. Uma possível inclinação natural, um desejo de ir ao repouso, de ter um ponto fixo, não se realiza nas teorias pascalianas por causa da condição humana. Diz-se mesmo que, enquanto para Descartes o “eu penso, eu existo” pode ser considerado o primeiro ponto fixo, por ser a primeira certeza da cadeia de razões da metafísica, para Pascal será impossível definir um ponto, porque em sua filosofia o ser humano se situa em relação a dois extremos que desconhece, e isso pouco diz sobre sua existência, mesmo que indique uma situação (mesmo sem saber os extremos). Nessa perspectiva, em Pascal não se conhecem nem as primeiras nem as últimas verdades (infinitas), e isso não carrega um problema ontológico. Porém, deve-se perguntar como há conhecimento para Pascal apesar da condição humana corrompida, pois haverá sim um grau de certeza sobre as proposições (ciências exatas, conhecimento da natureza ou do ser humano), mas será necessário algo que sustente as verdades simples do conhecimento.

Antes de prosseguir, é preciso nos determos na distinção de razão e “coração” para Pascal. É fato que a razão será o discurso²¹, o raciocínio, uma faculdade que deseja demonstrar por ordem e tudo provar – assim como na geometria, quer chegar aos princípios. Já o “coração”, distintamente, é a apreensão imediata desses princípios, pois podemos dizer que ele é conhecimento e sentimento. Curiosamente, diz Pascal que se conhece a verdade pelo “coração” e não pela razão, e importa ver que o coração ultrapassa a razão, porque fornece os princípios nos quais o discurso irá se fiar. Portanto, há que se concordar com

²¹ Cf. CHEVALIER, 1923, p. 186.



Chevalier, que assegura ser toda a doutrina pascaliana do conhecimento dominada pela distinção, “ou melhor pela oposição, da razão e do coração” (CHEVALIER, 1923, p. 186. tradução minha)²². Convém lembrar que em Descartes os atributos de Deus e da alma são dados ao espírito através da razão como claros e distintos, e é a partir deles que se deduzem as outras verdades. O *cogito* seria então o primeiro princípio:

Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, eu existo, era tão firme e tão certa que todas a mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava. (DESCARTES, 1973, p. 54)

53

Vemos algo totalmente diferente do que diz Pascal, que escreve ser a razão incapaz de nos dar esse conhecimento; “é o coração que sente Deus, e não a razão” (PASCAL, 1971, *Frag.* 278, p. 111). Este é associado ao sentimento e à clareza dos princípios, e dispensa demonstração, pois sua certeza vem da “luz natural”. E ainda, “o coração” ou “luz natural” garante a certeza tanto dos termos primitivos (“tempo”, “número”, “duração”) quanto dos princípios (“todo x é tal que...”), o que difere radicalmente da razão, pois cabe ao coração sentir “que há três dimensões no espaço e que os números são infinitos”, e cabe à razão demonstrar “em seguida que não há dois quadrados dos quais um seja o dobro do outro”. Assim, “os princípios se sentem, as proposições se concluem e tudo com certeza embora por vias diferentes” (PASCAL, 1971, *Frag.* 282, p. 112). Vale dizer ainda que o “coração” não é fruto da razão e não é contra a razão, ou seja, é somente uma instância maior, a natureza humana; e que a luz natural perde em convencimento para a razão, essa ciência ideal, mas não em certeza. À vista disso, o “conhecimento através do coração não é apenas *um* conhecimento verdadeiro: é *o* conhecimento verdadeiro” (CHEVALIER, 1923, p. 188, tradução minha)²³.

Mais uma vez em sentido de comparação, enquanto que para Descartes existe uma homogeneidade no conhecimento dos objetos da ciência, para Pascal cada nível de realidade implicará uma ruptura. Nisso não haveria pretensão de levar a certeza matemática até as outras áreas, pois, sendo a razão discursiva, ela só deduz as consequências a partir dos princípios. Ela não pode, conforme *Do espírito geométrico*, definir ou compreender os princípios das ciências, e os recebe do coração para trabalhar com eles. Não se quer dizer,

²² « ou mieux par l’opposition, de la raison et du cœur. » (CHEVALIER, 1923, p. 186)

²³ « La connaissance par le cœur n’est pas seulement une véritable connaissance : elle est la connaissance vraie. » (CHEVALIER, 1923, p. 188)



com isso, que o “coração” possa ser comparado com a intuição e a dedução cartesianas, pois em Descartes elas são procedimentos da razão, enquanto que para Pascal o “coração” torna imediato o objeto sem trazer sua evidência. Por consequência, a razão para Pascal tem de aceitar os princípios impostos pelo “coração”.

Mais do que mostrar as posições antagônicas entre Pascal e Descartes sobre o conhecimento dos princípios primeiros, pode-se ver como o ponto de maior discordância entre eles diz respeito à condição humana. Os dois mobilizam a ciência de sua época, a geometria, e os instrumentos da racionalidade, mas há de um lado um “eu” autônomo e capaz de conhecer de forma clara e evidente e, de outro, a razão vista de forma precária, dada a condição de queda da criatura. Do que foi exposto, vemos que Pascal se afasta de Descartes não só quanto à possibilidade de conhecimento dos primeiros princípios, ou mesmo quanto à concepção de “luz natural” enquanto sentimento e experiência, mas primordialmente quanto a pressupostos metafísicos. Isso porque Descartes precisou fundamentar o conhecimento numa metafísica para que seu sistema de “sabedoria” fosse cumprido, e a crítica pascaliana será uma crítica a essa metafísica.

54

Ao formular um outro modelo de ciência, Pascal busca mostrar a inviabilidade da metafísica cartesiana. Dessa maneira, ele mobiliza o pecado original bíblico para compreender a natureza humana corrompida e suas consequências para o conhecimento, afastando-se, assim, de uma tradição cartesiana do sujeito enquanto ser racional cuja essência é o pensamento capaz de, se bem guiado pelo método, alcançar o projeto de “sabedoria” proposto na carta-prefácio aos *Princípio da filosofia*.

Dessa forma, Pascal não para na discordância sobre os primeiros princípios. Partindo desse afastamento, ele se opõe a fundamentos da metafísica cartesiana, pois, para explicar sua teoria sobre o conhecimento humano, ele escreve sobre a natureza humana. Assim, segundo Pascal o ser humano, dentro da natureza, é um “nada em relação ao infinito, tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada”, é “infinitamente incapaz de compreender os extremos”, e, como resultado, a esse ser humano “tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o [engole]” (PASCAL, 1971, *Frag.* 72, p. 56). Diz ele que o ser humano está infinitamente afastado do todo e infinitamente afastado do nada, ou seja, é meio – enquanto termo médio, porque o tudo e o nada lhe escapam – entre tudo e nada; é um



significado negativo para o ser humano. De fato, completamente diferente de Descartes, para quem o “eu pensante” é o ponto de partida, em Pascal não há esse ponto fixo:

Eis o nosso estado verdadeiro, que nos torna incapazes de saber com segurança e de ignorar totalmente. Nadamos num meio-termo vasto, sempre incertos e flutuantes, empurrados de um lado para outro. Qualquer objeto a que pensemos apegar-nos e consolidar-nos abandona-nos e, se o perseguimos, foge à perseguição. [...] É o estado que nos é natural e, no entanto, nenhum será mais contrário à nossa inclinação. (PASCAL, 1971, *Frag 72*, p. 58)

Uma possível inclinação natural, um desejo de ir ao repouso, de ter um ponto fixo, não se realiza em Pascal por causa da condição humana. Nesse ínterim, o ser humano se situa em relação a dois extremos que desconhece, e isso pouco diz sobre a existência desse ser humano, mas indica uma situação mesmo sem saber os extremos. Ele não é um meio-termo preciso e geométrico, portanto não alimenta a razão, mesmo sendo um tipo de conhecimento. Diz Pascal precisamente que “ardemos no desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela edificar uma torre que se erga até o infinito; porém, os alicerces ruem e a terra se abre até o abismo” (PASCAL, 1971, *Frag. 72*, p. 58).

55

Essa incapacidade natural é a incapacidade racional do ser humano de apreender os infinitos. Ora, não há *mathesis universalis*, ou seja, o limite das definições e das demonstrações se funda no limite humano de sua razão e atividade do entendimento. A distinção entre a razão demonstrativa e o coração está justamente nessa dupla infinitude da qual o ser humano é meio; logo, o pensamento pascaliano é “multipolar e não linear, não procede por princípio e demonstração, mas pela ‘digressão sobre cada ponto que relatamos no final, para sempre mostrá-lo’”. Trata-se de algo completamente diferente do que propõe Descartes e seu projeto de “sabedoria”, pois Pascal, “em vez de se esforçar para construir a verdade, o que é simples, [...] olha para o lado da verdade; ele vai em direção a ela, em direção a um objetivo distante e próximo” (CHEVALIER, 1923, p. 185, tradução minha)²⁴.

Enquanto que para Descartes existe uma homogeneidade no conhecimento dos objetos da ciência, para Pascal cada nível de realidade implicará uma ruptura. Portanto, não haverá em Pascal a famosa “árvore do saber”, pois não haverá mais um princípio comum como o *cogito* cartesiano. E mais, não há pretensão de levar a certeza matemática até as outras áreas, pois a razão é discursiva; ela só deduz as consequências a partir dos princípios, de

²⁴ « Au lieu de tâcher à construire la vérité, qui est simple, [...] regarde du côté du vrai ; il se dirige vers lui, comme vers un but lointain et proche. » (CHEVALIER, 1923, p. 185)



modo que não pode, conforme *Do espírito geométrico*, definir ou compreender os princípios das ciências, e os recebe do coração para trabalhar com eles. Não se quer dizer, com isso, que o “coração” possa ser comparado à intuição e à dedução cartesianas, pois em Descartes elas são procedimentos da razão – enquanto que para Pascal o “coração” torna imediato o objeto sem trazer sua evidência. Resta então que, para os estudos pascalianos, a razão tem de aceitar os princípios impostos pelo “coração”.

Outro ponto que se pode observar da diferente posição do jansenista para com a concepção de conhecimento de Descartes é o fato de a filosofia cartesiana afirmar que podemos ter ideia de Deus (na Meditação terceira), mesmo que não o compreendamos. Esse aspecto é tão forte que o sujeito cartesiano pode, a partir dele, considerar as verdades sobre o mundo exterior como representativas e a as ciências como possíveis. No entanto, para Pascal haveria verdades ocultas ao ser humano, e este não poderia conhecer a essência dos objetos, porque para Pascal os princípios da razão não dão conta dos fundamentos do corpo, de Deus ou do espírito.

É importante notar que para Pascal a desproporção do ser humano para com a natureza é tamanha, que entre Deus e a razão há um caos infinito que os separa. Assim, pela razão o ser humano não pode afirmar ou negar a existência de Deus e os princípios primeiros. O ser humano é “um ponto intermediário entre o tudo e o nada”, é um ser “do meio” afastado igualmente dos extremos.

56

2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Marion nos apresenta em *A ontologia cinzenta de Descartes* uma larga análise das *Regras* cartesianas. Um dos pontos mais importantes para ele, e que não desenvolvemos neste texto, é a presença de Aristóteles em suas teses. O intérprete mostra como Descartes, sem citar o filósofo grego em nenhum momento, tem como pano de fundo a metafísica aristotélica:

O levantamento sistemático dessas correspondências é mais que uma recolha de citações; organiza um debate à volta de vários temas e textos; as Regras I-IV em redor da teoria da ciência (Segundos Analíticos, principalmente, e paralelos), as Regras V-VII à volta da doutrina das Categorias, a Regra XII à volta, em primeiro lugar do Tratado da Alma, depois de *Metafísica Z*, H (a individuação), etc. (MARION, 1975, p. 28)



Mas, o relevante é que Descartes não opõe nessa obra sua metafísica à de Aristóteles. Antes, ele apresenta uma epistemologia que não possa ser contestada por sua validade intrínseca. Ele substitui, como diz Marion, “um discurso metafísico ‘verdadeiro’, mas inoperante, por uma epistemologia útil e operatória” (MARION, 1975, p. 251). Ora, Pascal, ao tratar de questões epistemológicas, acaba não só se opondo às teses epistemológicas cartesianas, como a sua metafísica.

Desejou-se mostrar com este breve percurso como Pascal, ao se afastar da teoria cartesiana sobre a possibilidade do conhecimento em geral – que estava em plena discussão no século XVII –, pôde formular uma nova noção de sujeito e uma nova metafísica. Assim, as desobediências filosóficas clássicas não são, como se poderia pensar, apenas um exercício de negação de obras e filósofos consagrados, mas possibilitam enxergar de outra forma o ser humano, a relação com o que se considera “verdade” e até mesmo um sistema metafísico inteiro. Assim, mais do que mostrar as posições antagônicas entre Pascal e Descartes sobre o conhecimento dos primeiros princípios, pode-se ver como o ponto de maior discordância entre eles diz respeito à condição humana. Os dois filósofos mobilizaram a ciência de sua época, a geometria e os instrumentos da racionalidade, mas de um lado criou-se um *eu* autônomo e capaz de conhecer de forma clara e evidente e, de outro, a razão foi vista de forma precária, dada a condição de queda da criatura.

Assim, do que foi exposto, percebe-se que Pascal se afasta de Descartes não só quanto à possibilidade de conhecimento dos primeiros princípios, ou mesmo quanto à concepção de “luz natural” enquanto sentimento e experiência, mas primordialmente quanto a pressupostos metafísicos. Isso porque Descartes precisou fundamentar o conhecimento numa metafísica para que seu sistema de “sabedoria” fosse cumprido, e a crítica pascaliana será uma crítica a essa metafísica. Ao formular um outro modelo de ciência, a teoria de Pascal mostra a inviabilidade da metafísica cartesiana e, dessa maneira, mobiliza diferentemente alguns conceitos clássicos da metafísica seiscentista para compreender a natureza humana e suas consequências para o conhecimento; ele se afasta, assim, de uma tradição cartesiana do sujeito enquanto ser racional, cuja essência é o pensamento, capaz de, se bem guiado pelo método, alcançar o projeto de “sabedoria”.

Por fim, Pascal alerta o leitor para que conheça suas forças, pois “o que temos [de] ser priva-nos do conhecimento dos primeiros princípios que nascem do nada; e o pouco que temos de ser impede-nos a visão do infinito” (PASCAL, 1971, p. 56). Então, ao ser humano não basta investigar se os primeiros princípios serão demonstráveis ou



sentidos; primordialmente, é a própria natureza humana que impede que eles sejam dados por uma intuição racional.



REFERÊNCIAS

- ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1950.
- ANDRADE, É. M. A Construção da Regra IV das “Regras para Direção do Espírito” sob uma Perspectiva da “Mathesis Universalis”. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, v. 17, n. 2, Campinas, 2007.
- ANDRADE, É. M. M. *A ciência em Descartes: fábula e certeza*. São Paulo: Loyola, 2017.
- CHEVALIER, J. La méthode de connaître d'après Pascal. In: *Études sur Pascal*. Paris: Colin, 1923.
- DESCARTES, R. Discurso do método; Meditações metafísicas. In: *Os pensadores*. Trad. Bento Prado Jr. e Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DESCARTES, R. *Regras para a direção do espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.
- DESCARTES, R. *Carta-prefácio dos Princípios da filosofia*. Apresentação e notas: Denis Moreau. Trad. Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GARBER, D. Descartes, matemática e o mundo físico. University of Chicago. *Revista Analytica*, v. 2, n. 2, 1997.
- MARION, J. L. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes: ciência cartesiana e saber aristotélico nas Regulae*. Trad. Armando Pereira de Silva e Teresa Cardoso. Lisboa: Instituto Piaget, 1975.
- MARION, J. L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1986.
- PASCAL, B. Pensamentos. In: *Os pensadores*. Trad. Sérgio Milliet, numeração Brunschvicg. São Paulo: Abril Cultural, 1971.
- MARION, J. L. *Do espírito geométrico e Da arte de persuadir e outros escritos de ciência, política e fé*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.33870>

Artigo recebido em: 01/09/2020

Artigo aprovado em: 17/02/2021

Artigo publicado em: 05/05/2021

ESPINOSA E O SISTEMA DOS AFETOS

uma breve introdução ao Livro III da *Ética*

SPINOZA AND THE SYSTEM OF AFFECTIONS

a brief introduction to Book III of Ethics

Guilherme Alexandre Martins Amaral¹

(gambomba@hotmail.com)

RESUMO

60 Neste artigo, apresentarei o sistema dos afetos de Baruch de Espinosa, filósofo racionalista holandês do século XVII. Nosso caminho será feito a partir de uma abordagem concisa sobre alguns conceitos pressupostos do sistema dos afetos, tais como: modo, afecção, corpo etc. Concluída esta etapa, analisarei cuidadosamente a *Ética*, a fim de esclarecermos o conceito de ser humano, para, então, adentrarmos no sistema dos afetos. Nossa abordagem será fundamentada numa tradição consagrada de comentadores da filosofia espinosana, procurando manter-se fiel ao autor, bem como, aos seus intérpretes e comentadores. Além disso, buscarei destrinchar, de forma introdutória e objetiva, alguns conceitos importantes para a compreensão da *Ética*, obra magna do referido autor, tais como: substância, atributos, afecção, modos, afetos etc. Propondo, assim, uma breve apresentação e introdução ao livro III da *Ética*, e ao sistema dos afetos de Espinosa.

Palavras-chave: *Ética*. Espinosa. *Conatus*. Afetos. Paixão.

ABSTRACT

In this article, I am going to present the system of affections of Baruch Spinoza, a 17th-century Dutch rationalist philosopher. Our path is going to be based on a concise approach on some presupposed concepts of the system of affections, such as: mode, affection, body etc. After concluding this stage, I am going to carefully analyze the *Ethics* in order to clarify the concept of human being, so we can enter the system of affections. Our approach will be grounded on a consecrated tradition of Spinozian philosophy commentators, seeking to remain faithful to the author as well as to his interpreters and commentators. I will also try to untangle, in an introductory and objective way, some important concepts for the understanding of *Ethics*, the greatest work of the referred author, such as: substance, attributes, affection, modes, affections etc. Thus, I propose a brief presentation and introduction to Book III of *Ethics*, and Spinoza's system of affections.

Keywords: *Ethics*. Spinoza. *Conatus*. Affections. Passion.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2543398601038688>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5949-4477>.



1 CONCEITOS E PRESSUPOSTOS DO SISTEMA DOS AFETOS

Na *Ética*, é possível encontrar quase todos os elementos da filosofia de Espinosa, desde princípios metafísicos até conselhos morais. Embora o nome seja sugestivo, a obra não é necessariamente um tratado sobre ética no sentido estrito da palavra. Ela contém, entretanto, um conjunto de tratados, que perpassam assuntos como: Deus, a mente humana, a natureza do mundo, os afetos, a liberdade e a servidão humana. Essa vasta obra é dividida em cinco partes, sendo elas: *De Deus*; *Da Natureza e Origem da Mente*; *Da Origem e Natureza dos Afetos*; *Da Servidão Humana, ou das Forças dos Afetos*; e *Da Potência do Intelecto, ou da Liberdade Humana*. Essas cinco partes, juntas, compõem um único tratado que percorre inúmeras áreas, como: metafísica, ética, epistemologia, antropologia etc. Para alcançarmos o nosso objetivo, é preciso realizar uma análise mais detida do Livro III, *Da Origem e Natureza dos Afetos*.

61 Para executarmos bem nossa investigação, será necessário percorrermos um caminho que traçaremos desde o Livro I até os últimos conceitos do Livro II, selecionando e priorizando alguns conceitos. Espinosa começa sua filosofia defrontando-se com um problema legado pelo cartesianismo. Segundo Descartes, pensamento e extensão são duas substâncias diferentes, causadas por Deus, porém incomunicáveis. Descartes escreve: “Para cada substância, um é o atributo principal; à mente, o pensamento, ao corpo, a extensão” (DESCARTES, 1951, p. 24, tradução nossa)². Vê-se, portanto, que o filósofo francês afirma que, de cada substância, um é o atributo principal. Já nas *Meditações*, em especial na sexta meditação, no parágrafo 17, Descartes comenta:

E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (DESCARTES, 1979, p. 134)

² Do original: “De cada sustancia uno es el atributo principal; como de la mente el pensamiento, del cuerpo la extensión”.



Embora nos artigos 51 e 52 do livro *Princípios da Filosofia* o filósofo francês argumente que tanto a *res cogitans*³ quanto a *res extensa*⁴ necessitam de Deus para serem criadas, ele as denominou por substâncias. O que Descartes não viu num primeiro momento foi que, ao fazer isso, ele necessariamente teria de postular uma terceira substância, que fosse incausada e que causasse as duas substâncias de ‘segunda ordem’. Pelo contrário, o filósofo francês argumentou em favor da existência de duas ordens de substâncias, a primeira ordem sendo constituída única e exclusivamente por Deus, e sendo a segunda constituída pelas substâncias de Pensamento e Extensão.

Cottingham argumenta: “Descartes admite atribuir a outras coisas, entretanto, a qualidade de substâncias no sentido secundário de que independem de tudo menos de Deus, ou, em suas palavras, de demandarem somente o CONCURSO divino para existir” (COTTINGHAM, 1995, p. 146). Como mostrou Cottingham, Descartes atribuiu a natureza de substância ao pensamento e à extensão. Todavia, surge dessa atribuição substancial um dos problemas irresolutos da filosofia cartesiana, o problema da interação corpo-mente. Ora, uma vez que a substância é por si independente de qualquer outra substância, como a mente poderia interagir com o corpo? Em outras palavras, como pensamento e extensão podem se comunicar, se são essencialmente incomunicáveis?

62

Espinosa defronta-se com esse problema, solucionando-o de maneira inovadora. Pensamento e extensão não são substâncias diferentes, mas, sim, aspectos distintos de uma única Substância: “O pensamento é atributo de Deus, ou seja, Deus é coisa pensante” (ESPINOSA, 2015, II, prop 1). E, posteriormente: “A extensão é atributo de Deus, ou seja, Deus é coisa extensa” (ESPINOSA, 2015, II, prop 2). Essas proposições expressam o entendimento que Espinosa tinha sobre o universo. Para o filósofo racionalista holandês, todo o universo é a expressão da existência de Deus: “Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido” (ESPINOSA, 2015, I, prop 15).

Para Espinosa, Deus ou Natureza⁵ é tudo o que existe. A identidade de Deus é a mesma da natureza. Deus não é causa transitória, isto é, que causa a existência do universo e, logo depois, retira-se dele. Deus é causa imanente, causa eficiente constante. Segundo Espinosa, a Natureza é constituída por uma substância única e seus infinitos atributos; a classe

³ A tradução do latim é ‘coisa pensante’.

⁴ A tradução do latim é ‘coisa extensa’.

⁵ Deus ou Natureza provém da expressão latina *Deus sive Natura*, que expressa, por sua vez, a total identidade de Deus com a Natureza. Filosoficamente, essa posição é identificada com o panteísmo, corrente que defende uma visão imanentista da natureza divina. Deus não é mais transcendente, fora do mundo. Pelo contrário, Deus é o mundo, o mundo é uma expressão singular da existência de Deus.



de Substância e atributos denomina-se Natureza Naturante, enquanto a classe dos modos, Natureza Naturada. No escólio da proposição 29, da primeira parte, Espinosa diz:

[...] por Natureza naturante nos cumpre entender aquilo que é em si e concebido por si, ou seja, os atributos da substância, que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus enquanto considerado como causa livre. Por Natureza naturada, entretanto, entendo tudo aquilo que segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que são em Deus, e que sem Deus não podem ser nem ser concebidas. (ESPINOSA, 2015, I, esc. prop 29)

Sendo assim, nós somos, inteligimos e interagimos diretamente com os modos [Natureza Naturada], na mesma medida em que somos, inteligimos e interagimos indiretamente com os atributos e a Substância [Natureza Naturante]. Existem infinitos atributos de Deus, porém conhecemos apenas dois: pensamento e extensão. “Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.” (ESPINOSA, 2015, I, def 4)

63

Os atributos são, igualmente, infinitos em seus respectivos gêneros, e derivam destes os modos. Os modos são formas determinadas do ser, ou seja, são entes que possuem uma forma específica, bem como um conjunto finito de predicados. Os modos finitos são também ontológica e epistemologicamente dependentes, isto é, sua existência não está contida em sua essência: “O modo ‘é em outra coisa’ na medida em que deve sua existência a outra coisa: ele não se produz, não é ‘causa de si’ (I 7 e *dem.*), mas causado ou produzido ‘por outra coisa’” (RAMOND, 2010, p. 56). Existem três tipos de modos; são eles: os modos infinitos imediatos, os modos infinitos mediatos e os modos finitos. Ramond argumenta:

Na carta 64 a Schuller, Espinosa dá exemplos dos modos infinitos dos únicos dois atributos que conhecemos: o “modo infinito imediato” do pensamento seria “o entendimento absolutamente infinito”, o da extensão, “o movimento e o repouso”; o “modo finito mediato” da extensão “a figura do universo inteiro” <*facies totius universi*> (nosso universo na sua totalidade seria, pois, apenas o modo infinito mediato de um dos atributos em número infinito da substância...); Espinosa não dá exemplo do “modo infinito mediato” do pensamento. (RAMOND, 2010, p. 57)

Assim, os modos derivam de uma longa cadeia de existência, até que se alcance o estágio mais ‘imperfeito’ da realidade, que são os modos finitos. Enquanto finitos, os modos possuem limite, finitude e, logo, negação; portanto, são imperfeitos. Imperfeição, no presente texto, não designa um ser de segunda categoria, mas, sim,



um ser com menor nível de realidade: “Por realidade e perfeição entendo o mesmo” (ESPINOSA, 2015, II, def 6). Deus, sendo o ser absolutamente perfeito, é o mais real e existente. Esse argumento é uma variante dos argumentos ontológicos da prova de Deus, utilizados por muitos filósofos medievais.

Os modos finitos são existências finitas, de menor grau de perfeição e de realidade do que a Substância ou os atributos, e, portanto, condicionados à duração, existindo e atuando, na realidade, de maneira transitória, dependente e indefinida. A sua essência não envolve, necessariamente, a existência, mas apenas a duração indeterminada. Na Carta 12 da obra *Correspondência*, Espinosa argumentou ao seu amigo, Lodewijk Meijer:

Como se vê claramente, concebemos a existência dos modos como totalmente diversa da existência da substância. Origina-se aí a diferença entre eternidade e a duração – por esta só podemos explicar a existência dos modos; mas a existência da substância só pode ser explicada pela eternidade, isto é, como fruição infinita do existir (*existendi*), ou, para usar um barbarismo, como fruição infinita do ser (*infinitam essendi fruitionem*). (ESPINOSA, 1979, p. 376)

64

Sendo assim, os modos são diferidos da substância por várias características, tais como: finitude; dependência ontológica e epistemológica; duração; imperfeição etc. Contudo, os diferentes modos surgem a partir das longas cadeias de existência, derivando-se, geometricamente, de um ponto absoluto, Deus. Nas proposições de 21 a 23, no Livro I da *Ética*, Espinosa discorrerá sobre os modos infinitos, enquanto na proposição 28 ele falará sobre os modos finitos. É importante ressaltar que, quanto mais finito ou determinado um modo for, mais imperfeito e, portanto, menos real ele será. As modificações, ou modos, ocorrem em função das afecções da Substância, argumenta Espinosa: “Tudo que segue de algum atributo de Deus, enquanto é modificado por uma modificação tal que, pelo mesmo [atributo], existe necessariamente e infinita, deve também existir necessariamente e infinito” (ESPINOSA, 2015, I, prop 22).

Outro conceito importante para o entendimento da filosofia espinosana é o de afecção. As afecções são relações de interação. Os modos surgem das afecções da substância e dos atributos, sobretudo dos últimos. Faz-se necessário, pois, um estudo mais detido do conceito de afecção. A palavra ‘afecção’ provém do termo latino *affectio*, e designa passividade. Não



obstante, o termo latino, por sua vez, originou-se do termo grego *pathós*⁶, paixão. Essa dualidade etimológica, entre a língua grega e a língua latina, em determinadas ocasiões, gerou e ainda gera alguns equívocos interpretativos.

Segundo Torrinha, no *Dicionário Latino Português*, o termo *affectio* carrega alguns sentidos: “*Affectio* ou *adfectio*, *onis* [*afficio*], f. 1. Relação; disposição. 2. Estado; modo de ser; posição. 3. Boa disposição para com alguém; afeição; ternura. 4. Vontade; inclinação. 5. Pl. Objecto de afeição; motivo de preferência” (TORRINHA, 1942, p. 33). Na definição precedente, é possível perceber uma pluralidade de sentidos que o termo *afecção* carrega. Essa pluralidade de sentidos causa, por vezes, algumas interpretações equivocadas, sobretudo de conceitos filosóficos. É normal, para aqueles que não possuem um cuidado mais detido, confundir termos com conceitos, isto é, confundir palavras com ideias.

Assim como as palavras têm os seus sentidos alterados no tempo pelos falantes da língua, o mesmo, no caso da filosofia, ocorre com os conceitos. Entretanto, os filósofos alteram os propositalmente, a fim de aguçarem suas ferramentas, os conceitos. Um exemplo disso, que foi comentado acima, pode ser encontrado no *Dicionário de Filosofia*, de Nicola Abbagnano. Ele define *afecção* como:

65

Em sentido análogo [em relação a Descartes], essa palavra é empregada por Espinosa para definir o que ele chama de *affectus*, e que nós chamaríamos de emoções ou sentimentos. As emoções, como *passiones*, isto é, *afecções/afeições*, constituem a impotência da alma, que as vence transformando-as em ideias claras e distintas. “A emoção”, diz Espinosa (Et., V, 3), “que é uma afeição, deixa de ser uma afeição assim que dela formamos ideia clara e distinta”. Nesse caso essa ideia só se distingue racionalmente da emoção e refere-se apenas à mente; assim, deixa de ser uma afeição (ibid., V, 3). Por isso Deus, que é desprovido de ideias confusas, está isento de afeição (ibid., V, 17). (ABBAGNANO, 2012, p. 19)

Entretanto, Abbagnano, em nossa interpretação, parece confundir *affectus* [afeto] com *affectio* [afecção] ao igualar ambos, ‘*afecções/afeições*’. *Afecção*, em Espinosa, não possui o sentido de ‘emoção ou sentimento’, mas, sim, de modificação e de alteração.

Segundo Charles Ramond, a *afecção* pode ser compreendida de duas formas: “Cumpro distinguir dois casos: as ‘*afecções da substância*’ e as ‘*afecções das coisas singulares*’ (ou seja, as *afecções das afecções da substância*)” (RAMOND, 2010, p. 16). Ramond, no *Vocabulário de Espinosa*, no vocábulo ‘*afecção*’, distingue, inicialmente, três formas de compreender esse conceito. A segunda forma de compreensão do termo ‘*afecção*’

⁶ Em grego, *πάθος*.



ser-nos-á mais útil: “Contudo, o termo *affectio* designa, mais frequentemente, aquilo em que uma coisa particular ou modo é ‘afetado’, ou seja, ‘modificado’, ‘alterado’ no sentido de ‘transformado’” (RAMOND, 2010, p. 16).

A afecção pode ser entendida de duas formas: 1º. enquanto modo afetado, isto é, o próprio modo enquanto singular e existente; 2º. Enquanto a própria modificação, isto é, o ato de afetar, modificar ou alterar. Essas duas formas, a primeira sendo ‘afecção’ como sujeito, enquanto a segunda sendo ‘afecção’ como ação, são os significados mais próximos do termo ‘afecção’. Sendo assim, afecção não é simplesmente uma paixão, sentimento ou emoção, mas, sim, uma forma determinada de ser e de determinar, isto é, de provocar uma mudança, alteração ou modificação. Além de Ramond, Deleuze também defende essa tese na obra *Espinoso: Filosofia Prática*.⁷ Deleuze distingue três formas de compreensão do conceito; são elas:

1ª) As afecções (*affectio*) são os próprios modos. 2ª) Em um segundo grau, as afecções designam o que acontece ao modo, as modificações do modo, os efeitos dos outros modos sobre este. 3ª) Afecções-imagens ou ideias formadas a partir de certos estados do corpo e do espírito afetado. (DELEUZE, 2002, p. 55)

66

Constata-se, portanto, que afecção e afeto são conceitos distintos na filosofia espinosana, embora tenham origem etimológica semelhante. O conceito de afecção é muito importante para compreender a relação entre os afetos e o corpo. Realizada essa breve apresentação e discussão dos conceitos espinosanos, doravante faremos uma breve consideração acerca do ser humano em Espinosa, para que, só então, adentremos no sistema dos afetos.

2 O SER HUMANO EM ESPINOSA

A *Ética*, como já foi dito anteriormente, é composta por cinco livros, dentre os quais os Livros II, III, IV e V abordam a natureza humana e seus principais aspectos. Embora nosso foco seja o Livro III, *Da Origem e Natureza dos Afetos*, é contraproducente ou até mesmo impossível chegar a ele sem abordar suas relações com os outros.

⁷ Cf. Vocábulo afecções/afetos. In: DELEUZE, G. *Espinoso: filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta LTDA, 2002. p. 55.



Um dos pontos cruciais para compreender os afetos relaciona-se diretamente com os conceitos de *conatus* e corpo. Segundo Espinosa, no início do Livro III: “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser” (ESPINOSA, 2015, III, prop 6). Essa proposição enuncia a essência última dos seres, o conceito de *conatus*.⁸ Diz Espinosa: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (ESPINOSA, 2015, III, prop 7)⁹. Esse esforço, *conatus* – expressão de força constante de ser e agir no mundo –, no ser humano manifesta-se em sua própria essência como desejo. Diz o filósofo: “O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer” (ESPINOSA, 2015, III, def 1 dos afetos).

Existem diversas formas de manifestação dessa essência em relação ao ser humano. Quando o *conatus* é dito somente em relação à alma, Espinosa utiliza o termo ‘vontade’. Quando, porém, é dito em relação ao corpo e à alma, denomina-se por ‘apetite’. Já quando o ser humano tem consciência dessa essência, *conatus*, usa-se o termo ‘desejo’.¹⁰ O homem afeta e é afetado pelo mundo de duas formas, aumentando a sua potência (perfeição, realidade) de ser ou agir, ou a diminuindo. Para essas duas maneiras de se relacionar com o mundo – aumento e diminuição de potência –, Espinosa nomeia ‘alegria’¹¹ o aumento de potência, e tristeza¹² a sua diminuição.

Espinosa não se refere, necessariamente, aos estados de espírito de alegria e de tristeza como nós costumamos, rotineiramente, utilizar esses termos. Pelo contrário, embora sejam termos genéricos, sobretudo na língua portuguesa, designam, na verdade, conceitos específicos. Esses conceitos indicam a relação de afecção entre os modos, o homem e o mundo, entre atividade e passividade, entre perfeição e imperfeição, entre aumento e diminuição de potência.

Todavia, eles [alegria, tristeza e *conatus*] cumprem um papel fundamental na composição de todos os afetos. Defende Scruton: “As emoções resultam do aumento ou da diminuição da potência, e potência é perfeição. A alegria é a paixão com a qual nós

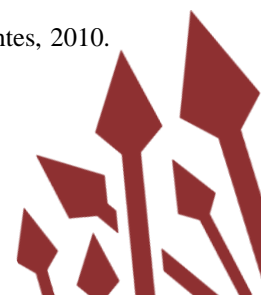
⁸ Torrinha define o termo pelos seguintes verbetes: “1. *Conatus*, a, um participio de *conor*: que se esforçou; tendo-se esforçado” e “2. *Conatus*, us [*conor*], (substantivo masculino) m. Esforço (físico ou moral); empenho; tentativa; empresa; impulso; inclinação; tendência” (TORRINHA, 1942, p. 93).

⁹ A tradução, em latim: “*Conatus*, quo unaquaeque res in suo esse per severare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam” (ESPINOSA, 2015, III, prop 7).

¹⁰ Cf. vocábulo ‘desejo’, em: RAMOND, C. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 32. (Coleção Vocabulário dos Filósofos)

¹¹ Em latim, *laetitia*.

¹² Em latim, *tristitia*.



avancamos para uma perfeição superior, a tristeza é a paixão com a qual nós descemos para uma inferior” (SCRUTON, 2000, p. 36).

Espinosa demonstra que todos os afetos derivam desses três afetos originários: desejo, alegria e tristeza. Os afetos originários, relacionando-se com as outras formas de afecções, como o tempo [passado, presente, futuro], a certeza ou incerteza, a exterioridade ou interioridade, compõem todos os outros afetos, tais como: amor, ódio, medo, esperança etc.

Espinosa definirá os afetos da seguinte maneira: “Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções” (ESPINOSA, 2015, III, def 3). Antes de nos aprofundarmos na natureza dos afetos, cabe, antes, perpassarmos rapidamente o conceito de corpo. Por qual razão? Pois é no corpo que as afecções são geradas e, por conseguinte, refletidas no pensamento, na forma de afetos.

No início da parte II da *Ética*, Espinosa, na primeira definição, discorre sobre a natureza do conceito de corpo. O filósofo comenta: “Por corpo entendo o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa” (ESPINOSA, 2015, II, def 1). Portanto, um corpo é um modo que exprime uma natureza certa e determinada. Logo após a definição precedente, Espinosa fala:

Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular. (ESPINOSA, 2015, II, def 7)

Assim, um corpo pode ser formado de outros corpos, desde que esses outros corpos atuem em conjunto, como causa única. Espinosa constata que o corpo humano é formado, igualmente, por vários corpos, como: tecidos, ossos, músculos, nervos, fluidos etc. Enquanto todos esses órgãos concorrerem, de forma certa e determinada, para causar um efeito único, a saber, possibilitarem a vida humana, todos eles serão entendidos como membros de um único corpo.

3 O SISTEMA DOS AFETOS



O terceiro livro da *Ética* é iniciado com um trecho extremamente importante, o qual revela não só a natureza do que se segue no livro, mas também os aspectos mais fundamentais da filosofia de Espinosa:

Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. (ESPINOSA, 2015, III, pref, p. 233)

Esse trecho é uma crítica direta aos moralistas teológico-metafísicos, como argumentará Chauí (2016). Quando Espinosa escreve que eles não trataram os afetos como coisas naturais, ele está criticando justamente a posição ascética e professoral dos moralistas, que, reclusos em uma vida de proibições, julgam e criticam as pessoas e suas ações. Entretanto, esse trecho revela, igualmente, um aspecto fundamental da filosofia de vida de Espinosa. Quando o autor se refere aos afetos como “coisas naturais, que seguem leis comuns”, ele está explicitando o caráter próprio de seu entendimento sobre o mundo. Esse aspecto fundamental exprime a inteligibilidade total do real, isto é, o racionalismo absoluto de Espinosa.

69

Espinosa é um racionalista absoluto, ou seja, defende que tudo o que existe é passível de compreensão. A *Ética* não foi escrita de forma geométrica somente pelo critério estilístico, mas, sim, pela compreensão geométrica do universo. Para o filósofo holandês, o universo é, por completo, cognoscível, com uma estrutura definida, certa e determinada. E essa estrutura é tão cognoscível e demonstrável quanto a própria geometria. Entretanto, naquele mesmo trecho, é possível ainda extrair mais informações. No final do excerto, há uma expressão muito cara para Espinosa, “um império num império”¹³. Segundo Marilena Chauí, essa expressão designa a indivisibilidade do poder, isto é, o poder de controlar ou ser controlado, de ser ativo ou ser passivo. Ela argumenta:

Essa expressão é empregada por Espinosa numa tríplice significação: em seu sentido teológico, provém da Cabala e designa o lugar do homem antes da queda, quando Deus lhe teria dado o império do mundo; em seu sentido político, encontra-se nos autores que discutem a indivisibilidade da soberania (tem o *imperium* quem tem o poder de mando, o de fazer e promulgar as leis e usar a espada tanto para guerra quanto para punir crimes) e por isso mesmo atacam as igrejas e as corporações como sediciosas, pois pretendem dividir a soberania, instituindo poderes rivais que a disputem; finalmente, em seu sentido

¹³ Em latim, *imperium in imperio*.



metafísico e moral, é empregada para indicar a soberania da vontade no domínio absoluto sobre todas as paixões e ações. (CHAUI, 2016, p. 287)

É na terceira definição, em sentido moral e metafísico, que se encontra o nosso ponto de partida. Segundo Chauí (2016), a expressão *imperium in imperio* pode ser empregada na indicação da soberania da vontade perante as paixões e as ações. Essa é uma das formas de compreender a relação entre os afetos e a liberdade. Espinosa define afeto da seguinte forma: “Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções” (ESPINOSA, 2015, III, def 3).

Os afetos são as ideias das afecções que interagem com o corpo. Essas afecções, de acordo com a relação que elas exercem com o nosso corpo, podem aumentar ou diminuir nossa potência. Não se trata, contudo, de toda e qualquer afecção. Espinosa nomeia uma categoria muito específica de relação, imagens e imaginação. As imagens são as afecções sob as quais nosso corpo padece, enquanto a imaginação é a contemplação dessas ideias de afecção/padecimento. Cumpre, aqui, como já me foi aconselhado sabiamente, destacar um trecho do escólio da proposição 49 da parte II da *Ética*. Espinosa comenta:

Começo, então, pelo primeiro ponto e recomendo aos Leitores que distingam acuradamente entre ideia, ou seja, um conceito da Mente, e imagens de coisas que imaginamos. [...] Pois como muitos confundem inteiramente as três, a saber, imagens, palavra e ideias, ou não as distinguem com suficiente acurácia ou, enfim, com suficiente cautela [...]. (ESPINOSA, 2015, II, esc. prop 49)

Segundo Deleuze:

As únicas ideias que temos nas condições naturais de nossa percepção são as que representam o que acontece ao nosso corpo, o efeito de outro corpo sobre o nosso, isto é, uma mistura dos dois corpos: elas são necessariamente inadequadas [...]. Tais ideias são imagens. Ou melhor, as imagens são as próprias afecções corporais (*affectio*), as marcas de um corpo exterior sobre o nosso. (DELEUZE, 2002, p. 83)

Assim, os nossos afetos, segundo Espinosa, são formados a partir das imagens – ideias das afecções que afetaram nosso corpo. O filósofo racionalista comenta: “O homem, a partir da imagem de uma coisa passada ou futura, é afetado pelo mesmo afeto de Alegria ou Tristeza que a partir da imagem de uma coisa presente” (ESPINOSA, 2015, III, prop 18). Como já discutido anteriormente, o *conatus* é a própria essência dos



modos. E, em toda relação de afecção, entre os modos, sempre ocorrerá o aumento de potência em um à medida que ocorrerá a diminuição de potência em outro. Por exemplo, ao comermos uma comida e a digerirmos, ela deixará de existir e perderá existência e perfeição à mesma medida que ganharmos os seus nutrientes e vitaminas, obtendo um aumento de potência e perfeição.

Espinosa, na segunda parte do Livro III da *Ética*, fez a definição geral dos afetos da seguinte forma: “O desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer” (ESPINOSA, 2015, III, def 1 dos afetos). Dessa maneira, a própria essência do ser humano é o desejo, e este busca inexoravelmente a sua satisfação, conservando ou aumentando a sua potência. Entretanto, para que isso ocorra, um corpo precisa necessariamente entrar em contato com outro.

Nesse contato, ocorre uma afecção, seja como aumento, seja como diminuição da potência. Espinosa classificou duas formas de afetos: os ativos e os passivos. Nessa classificação, os afetos passivos são definidos como diminuidores de potência. Já os afetos ativos são aqueles que o sujeito, por meio do uso adequado da razão, causa em si mesmo e no mundo. Os afetos ativos são, para Espinosa, pouquíssimos, e sua natureza é sempre definida como causadora do aumento da potência. No escólio da proposição LIX (59), do Livro III, Espinosa fez uma breve e raríssima menção a essa categoria de afetos, os ativos. Argumenta o filósofo:

Todas as ações que seguem dos afetos referidos à mente enquanto entendo eu refiro à Fortaleza, que distingo em Firmeza e Generosidade. Pois por *Firmeza* entendo o *Desejo pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser pelo só ditame da razão*. Por *Generosidade* entendo o *Desejo pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo só ditame da razão*. Assim, as ações que visam só ao útil do agente refiro à Firmeza, e as que visam também ao útil do outro, à Generosidade. Portanto a Temperança, a Sobriedade, a presença de espírito nos perigos, etc. são espécies de Firmeza; já a Modéstia, a Clemência etc. são espécies de Generosidade. (ESPINOSA, 2015, III, esc. prop 59)

Além dessas duas classificações, entre os afetos ativos e os passivos, ocorre uma segunda classificação, dentro do grupo dos afetos passivos. Existem dois tipos de afetos passivos, os que aumentam a potência de existir (*Laetitia*), e os que diminuem a potência (*Tristitia*). Esses dois grupos de afetos são referidos a diferentes objetos. Para Espinosa, os afetos ativos são mais potentes que os passivos, assim como os afetos passivos alegres são, por sua vez, igualmente mais benévolos que os afetos passivos tristes.



A potência desses afetos, a que me refiro aqui, não diz respeito aos afetos mesmos, mas, sim, à sua relação com o *conatus*, isto é, com o princípio de conservação ou aumento da potência, e com a busca do seu próprio útil. Na proposição 24, da quarta parte da *Ética*, Espinosa comenta: “Agir absolutamente por virtude nada outro é em nós que agir, viver e conservar o seu ser (os três significam o mesmo) sob a condução da razão, e isso pelo fundamento de buscar o próprio útil” (ESPINOSA, 2015, IV, prop 24). Ou seja, os afetos ativos, aqueles que derivam do uso adequado da razão, são superiores aos passivos, na medida em que convergem com a natureza humana, que é, segundo Espinosa, racional.

O filósofo holandês apresenta, em pares opostos, os afetos. Procurarei, agora, expô-los junto às suas definições e relações. São eles: alegria, tristeza, amor, ódio, esperança, medo, segurança, desespero, soberba, humildade e contentamento.

Inicialmente, traçarei os afetos originários, alegria e tristeza, que compõem todos os afetos posteriores. Espinosa diz: “II. A Alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior” (ESPINOSA, 2015, III, p. 341). Ou seja, a alegria representa o aumento de potência para existir ou agir. Já quanto a tristeza, ele diz: “III. A Tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor” (ESPINOSA, 2015, III, p. 341), isto é, uma diminuição na potência de ser e agir, ficando-se mais fraco e passível de corruptibilidade pelo mundo.

Sobre o amor, o filósofo escreve: “VI. O amor é a Alegria conjuntamente à ideia de causa externa” (ESPINOSA, 2015, III, p. 343). Para Espinosa, o amor é um afeto passivo alegre, justamente porque, embora aumente a potência de ser, tem como causa um objeto externo que não o próprio sujeito. O mesmo sucede com o ódio, em uma relação contrária. Diz ele: “VII. O Ódio é a Tristeza conjuntamente à ideia de causa externa” (ESPINOSA, 2015, III, p. 345). Todavia, o ódio é um afeto passivo de tristeza; na hierarquia dos afetos, encontra-se no nível mais baixo.

Entre os afetos de medo e esperança ocorre uma relação inseparável. Espinosa os define: “XII. A Esperança é a Alegria inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos” (ESPINOSA, 2015, III, p. 347). A esperança, portanto, surge da ignorância, da incerteza. O medo também: “XIII. O Medo é a Tristeza inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos” (ESPINOSA, 2015, III, p. 347).

Espinosa argumenta que quem teme o pior espera pelo melhor, da mesma forma que quem espera pelo melhor teme o pior. Sendo assim, medo e esperança



são duas faces diferentes da mesma moeda, são faces da incerteza e da dúvida, e um não pode existir sem que o outro exista. Além do medo e da esperança, que provêm da incerteza, existem igualmente suas versões, todavia baseadas na certeza, sem qualquer sombra de dúvida. Trata-se da segurança e do desespero.

Espinosa fala: “XIV. A Segurança é a Alegria originada da ideia de uma coisa futura ou passada pela qual foi suprimida a causa de duvidar” (ESPINOSA, 2015, III, p. 347). A segurança é o afeto de alegria, baseado na certeza da ocorrência de um evento, fato ou dado que aumentará ou conservará a potência de ser ou agir. Já seu oposto, o desespero, é definido assim: “XV. O Desespero é a Tristeza originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar” (ESPINOSA, 2015, III, p. 347). O desespero é um afeto passivo de tristeza, originado a partir da certeza de um evento, fato ou dado que diminuirá ou destruirá a potência de ser ou agir.

Além desses dois, o filósofo define soberba por: “XXVIII. A Soberba é, por amor de si, estimar-se além da medida” (ESPINOSA, 2015, III, p. 353). Assim, a soberba ou orgulho nasce de uma superestima desmedida por si mesmo. A humildade, contudo, é um afeto de tristeza. Diz Espinosa: “XXVI. A Humildade é a Tristeza que se origina de o homem contemplar sua impotência, ou seja, sua debilidade” (ESPINOSA, 2015, III, p. 351). Ela nasce da contemplação da impotência do ser humano.

O último afeto que abordarei aqui é o de contentamento. Espinosa define o contentamento como: “XXV. O Contentamento consigo mesmo é a Alegria que se origina de o homem contemplar a si próprio e a sua potência de agir” (ESPINOSA, 2015, III, p. 351). O contentamento é o afeto que surge da contemplação adequada da potência de si mesmo. Há, de fato, inúmeros outros afetos no Livro III; entretanto, esses são os mais importantes para o nosso recorte da nossa introdução. Embora o caminho seja longo, emaranhado de obstáculos e obstruções, é preciso enfrentá-lo com fortaleza de espírito e clareza de pensamento. Como diria Espinosa: “tudo o que é notável é tão difícil quanto raro” (ESPINOSA, 2015, V, esc. prop 42).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após um longo exame detalhado, porém introdutório, da filosofia espinosana, é possível constatar a importância e a relação de Espinosa com as



inúmeras outras áreas do conhecimento. A relação entre a filosofia e os conhecimentos em geral demonstra-se em diversos conceitos: o conceito de substância, ou Deus, e a teologia; o conceito de afeto, ou paixões/emoções, e a psicologia; o conceito de corpo e a física. Percebe-se, assim, a importante relação de Espinosa com a própria tradição filosófica alemã. Nietzsche, filósofo alemão do século XIX, aponta Espinosa como um dos precursores de sua própria filosofia:

Estou totalmente estupefato, maravilhado! Tenho um precursor, e que precursor! Eu não conhecia quase nada de Spinoza: que eu seja agora impelido a ele, foi um “ato instintivo”. Não só sua tendência geral é a mesma que a minha – fazer do conhecimento *o mais potente dos afetos* –, como me reencontro em cinco pontos capitais de sua doutrina; este pensador, o mais fora da norma e solitário, é-me nesses aspectos justamente o mais próximo: ele nega a liberdade da vontade; os fins; a ordem moral do mundo; o não-egoísmo; o mal. Ainda que as divergências sejam também certamente enormes, elas se devem mais à diferença do tempo, da cultura e da ciência. (NIETZSCHE, 2017, p. 121)¹⁴

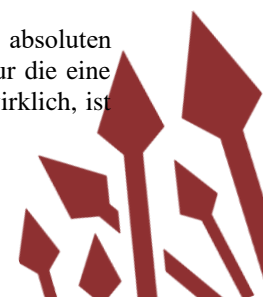
Hegel, por sua vez, vê em Espinosa um dos primeiros filósofos da história do Ocidente que percebeu essa presença imanente de Deus, como substância única:

A filosofia de Espinosa é a objetivação do cartesianismo, na forma de verdade absoluta. O simples pensamento do idealismo espinosista é: o que é verdadeiro é simplesmente uma substância única, cujos atributos são o pensamento e a extensão (natureza); e somente essa unidade absoluta é real, é a realidade – somente ela é Deus. (HEGEL, 1986, p. 161, tradução nossa)¹⁵

O filósofo alemão atribui essa percepção de Espinosa às influências orientais, tanto de Maimônides quanto do judaísmo. Além de Hegel, todo o idealismo alemão sofreu uma forte influência, direta ou indiretamente, de Espinosa. Não só no idealismo alemão Espinosa foi redescoberto e revalorizado, mas ganhou também um papel proeminente em várias filosofias da contemporaneidade, como, por exemplo, em Deleuze. Sendo assim, entender a filosofia espinosana é entender o legado histórico que ela tem sobre os filósofos idealistas alemães,

¹⁴ Do original: “Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen Vorgänger und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß mich jetzt nach ihm verlangte, war eine „Instinkthandlung“. Nicht nur, daß seine Gesamttenz gleich der meinen ist — die Erkenntniß zum *mächtigsten Affekt* zu machen — in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder, dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in diesen Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit —; die Zwecke —; die sittliche Weltordnung —; das Unegoistische —; das Böse —; wenn freilich auch die Verschiedenheiten ungeheuer sind, so liegen diese mehr in dem Unterschiede der Zeit, der Kultur, der Wissenschaft”.

¹⁵ Do original: “Spinozas Philosophie ist die Objektivierung der Cartesianischen, in der Form der absoluten Wahrheit. Der einfache Gedanke des Spinozistischen Idealismus ist: Was wahr ist, ist schlechthin nur die eine Substanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung (Natur) sind; und nur diese absolute Einheit ist wirklich, ist die Wirklichkeit, – nur sie ist Gott”.



bem como sobre todas as filosofias que surgem tanto como crítica quanto como superação das filosofias do idealismo alemão. O espinosismo, sob certo aspecto, está no DNA das filosofias contemporâneas, ora explícito, ora implícito.



REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- CHAUÍ, M. *A nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- COTTINGHAM, J. *Dicionário de Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta LTDA, 2002.
- DESCARTES, R. *Los principios de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A, 1951.
- DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas / René Descartes*. 2. ed. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsberg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ESPINOSA, B. *Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência/ Baruch de Espinosa*. 2 ed. Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; traduções de Marilena de Souza Chauí *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)
- ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- HEGEL, G. W. F. *Werke 20: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- RAMOND, C. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Coleção Vocabulário dos Filósofos)
- SCRUTON, R. *Espinosa*. Trad. Angélica Elisabeth Könke. São Paulo: Editora UNESP, 2000. (Coleção Grandes Filósofos)
- TORRINHA, F. *Dicionário Latino Português*. 2. ed. Porto: Editora Gráficos Reunidos, 1942.
- NIETZSCHE, F. W. *Carta de Nietzsche a Overbeck de 1881 na qual se refere a Spinoza como seu único precursor*. Trad. André Martins. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, 2017, pp. 1- 128.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.34935>

Artigo recebido em: 30/10/2020

Artigo aprovado em: 12/02/2021

Artigo publicado em: 05/05/2021

DISTINÇÃO ENTRE MÉTODO MATEMÁTICO E FILOSÓFICO EM KANT o problema da síntese na filosofia¹

DISTINCTION BETWEEN MATHEMATICAL AND PHILOSOPHICAL METHOD IN KANT the problem of synthesis in philosophy

Ana Letícia Arelaro²

(analeticia.arelaro@hotmail.com)

RESUMO

Este artigo procura compreender a distinção entre método matemático e filosófico feita por Kant no período pré-crítico e no crítico. A hipótese central é que, ao distinguir matemática e filosofia, Kant nunca propôs um método filosófico de mera análise conceitual. Para defendê-la, primeiro examinamos a *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, procurando destacar que Kant propõe, nesse tratado, que o método adequado para a filosofia deve tomar como base uma *experiência interior* do objeto. Em seguida, examinamos a *Disciplina da razão pura*, presente na primeira *Crítica*, onde Kant, depois de esclarecer a diferença entre filosofia e matemática, propõe uma solução tão importante quanto paradoxal: caberia à filosofia crítica um método de *síntese a priori por conceitos*. Assim, nossa leitura se contrapõe à interpretação de Schelling, segundo a qual Kant teria proposto um método para a filosofia que se restringe à análise lógica de conceitos.

Palavras-chave: Método filosófico. Método matemático. Disciplina da razão pura. Síntese *a priori* por conceitos. Construção de conceitos.

ABSTRACT

This article seeks to understand the distinction between mathematical and philosophical method made by Kant in the pre-critical and critical periods. The central hypothesis is that, in distinguishing mathematics and philosophy, Kant never proposed a philosophical method of mere conceptual analysis. To defend it, we first examine *Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology and morality*, trying to highlight that Kant proposes that the appropriate method for philosophy must be based on an *inner experience* of the object. Then, we examine *Discipline of pure reason* present in the first *Critique*, where Kant, after clarifying the difference between philosophy and mathematics, proposes

¹Este artigo toma como base e desenvolve a pesquisa que apresentei na Monografia de Conclusão de Curso em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Agradeço ao CNPq pelo financiamento dessa pesquisa; ao meu orientador Paulo Licht dos Santos; e aos pareceristas Marcos César Seneda e Francisco Prata Gaspar, pelos profícuos comentários feitos à Monografia, que muito contribuíram para o presente texto.

²Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2781754299800705>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3301-4033>.



a solution as important as paradoxical: critical philosophy would be responsible for a method of *synthesis a priori by concepts*. Thus, our reading is opposed to Schelling, who argues that Kant would have proposed a method restricted to the logical analysis of concepts for philosophy.

Keywords: Philosophical method. Mathematical method. Discipline of pure reason. *A priori* synthesis by concepts. Construction of concepts.

INTRODUÇÃO: O PROBLEMA DO MÉTODO NA FILOSOFIA

A questão acerca da possibilidade de incorporação do método matemático na filosofia - sobretudo na metafísica - era tema comum na filosofia do século XVIII (cf. CASANAVE, 2002, p. 661). Insere-se nesse contexto o tratado de Kant de 1764, *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, que procura responder à questão, divulgada em 1761, proposta pela Academia Real de Ciências de Berlim

Perguntamos se as verdades da metafísica em geral e, em particular, os primeiros princípios da teologia natural e da moral são suscetíveis da mesma evidência que as verdades matemáticas e, no caso de não o serem, qual é a natureza de sua certeza, a que grau podem chegar e se esse grau é suficiente para a convicção (KANT, 2005, p. 101)³.

Na *Crítica da razão pura*, Kant volta a investigar a distinção entre método matemático e filosófico. Na *Doutrina transcendental do método*, Kant diferencia o método filosófico do método matemático do seguinte modo: “O conhecimento filosófico é o conhecimento da razão por conceitos, e o matemático por construção de conceitos. Construir um conceito, porém, significa expor a intuição *a priori* a ele correspondente” (*KrV*, A713/B741)⁴. Kant mostra, com isso, que a filosofia não pode imitar o método matemático, uma vez que não pode construir conceitos a partir da intuição *a priori*. Em seguida, Kant diz que a filosofia “se atém apenas aos conceitos universais” e que a matemática “corre logo para a intuição, onde considera o conceito *in concreto*, ainda que não empiricamente” (*KrV*, A715/B743). Por essa passagem, Kant parece defender que a filosofia, não podendo jamais recorrer à construção de conceitos, deveria ater-se somente à análise deles.

³ Essa passagem encontra-se na nota do tradutor na página inicial da *Investigação* de 1764, antes, portanto, da referência à edição da Academia (cf. Kant, 2005, p. 101). É também essa nota que traz a informação sobre o ano (1761) de divulgação da questão proposta pela Academia Real de Ciências de Berlim. As demais citações da *Investigação* seguem o padrão da edição da Academia (AA).

⁴ A *Crítica da razão pura* é citada segundo as edições A (1781) e B (1787); demais citações das obras de Kant segundo a *Akademie Ausgabe* (AA).



Essa tese kantiana receberá a objeção de Schelling, que, no seu artigo *Sobre a construção na filosofia*, afirma que Kant “concebe o método demonstrativo na filosofia apenas no espírito do dogmatismo e como análise lógica” (SCHELLING, 2001, p. 89). Schelling, ao mencionar o problema relativo ao método na filosofia transcendental, defende que a filosofia deve trabalhar com a construção de conceitos, pois, sem o método da construção de conceitos, teríamos somente uma mera análise de conceitos vazia. É assim que, ao comentar a passagem da *Doutrina transcendental do método* que distingue o geômetra do filósofo⁵, Schelling dirige sua crítica a Kant

Ao mesmo tempo se seguiria dessa passagem que o filósofo, segundo Kant, não poderia operar com os conceitos, aos quais está limitado, de outra maneira senão analiticamente. É essa a opinião de Kant ou esse capítulo posterior esqueceu os anteriores? (SCHELLING, 2001, p. 93)

79 A menção a Schelling é importante aqui para delimitar a hipótese que este artigo pretende sustentar. Em oposição à leitura de Schelling de que a filosofia “segundo Kant, não poderia operar com os conceitos, aos quais está limitado, de outra maneira senão analiticamente”, pretendemos mostrar que, tanto no período pré-crítico quanto no crítico, ao distinguir filosofia e matemática, Kant não propõe um método de mera análise conceitual para a filosofia. No tratado de 1764, Kant propõe um procedimento empírico, que toma como modelo o método empregado por Newton nas ciências da natureza, ao passo que na *Crítica*, Kant propõe para a filosofia um método de *síntese* por meros conceitos.

De outro modo, ater-se, na filosofia, à mera análise de conceitos, seria permanecer no erro da metafísica dogmática, denunciado por Kant nos dois períodos. Ao contrário, é importante notar que já no período pré-crítico Kant defendia que a filosofia não deveria se restringir à decomposição analítica de conceitos e à formulação de definições, sustentando explicitamente que os conhecimentos filosóficos devem partir de uma *experiência interior segura* do objeto. É certo que Kant propõe na *Investigação* um método denominado analítico e retoma a necessidade da análise na *Doutrina do método*; contudo, é importante ressaltar que ‘método analítico’ não equivale, em Kant, sempre à mera análise conceitual, como Kant explicita nos *Prolegômenos*:

⁵ “Suponhamos que se dê ao filósofo o conceito de um triângulo e se deixe que ele descubra do seu modo como a soma dos seus ângulos se comporta em relação ao ângulo reto. [...] Ele pode decompor e esclarecer o conceito de uma linha reta, de um ângulo ou do número três, mas não chegará a nenhuma outra propriedade que não faça parte desses conceitos” (K_rV, A 716/B744).



o método analítico, à medida que se opõe ao sintético, é algo muito diferente de um agregado de proposições analíticas. Ele significa apenas que se parte daquilo que se está procurando, como se estivesse dado, e se ascende àquelas condições que são as únicas sob as quais ele é possível. Nesse método frequentemente não se emprega senão proposições sintéticas, como no exemplo da análise matemática, e poderia ser melhor denominá-lo método regressivo para distingui-la do método sintético ou progressivo (*Prol AA 04: 41*).

Aqui, o método analítico diz respeito ao método de exposição, analítico nos *Prolegômenos*, sintético na *Crítica da razão pura*. Desse modo, mesmo quando propõe um método analítico de exposição para a filosofia, Kant não defende que a filosofia deva se restringir à análise lógica de proposições.

Procuramos, então, mostrar que, ao distinguir filosofia e matemática, Kant não teria defendido um método que se restrinja exclusivamente à análise de conceitos, como afirma Schelling. Na *Investigação*, o método proposto deve partir de proposições empíricas, e efetuar uma análise destes dados iniciais. Na *Crítica da razão pura*, em particular na *Disciplina da razão pura*, Kant retoma parte importante do que estabeleceu na *Investigação*, contudo, Kant não enfatiza mais o caráter empírico-analítico do método filosófico; ao contrário, Kant agora propõe que a filosofia deva empregar uma síntese bastante peculiar

80

Existe uma síntese transcendental por meros conceitos, de fato, que serve apenas à filosofia, mas ela nunca diz respeito a mais do que uma coisa em geral, sob cujas condições a sua percepção poderia pertencer à experiência possível (*KrV, A719/B747*).

Ao defendermos que Kant não propôs um método de mera análise conceitual, concordamos, em parte, com a leitura compartilhada por Loparic e Scherer. Segundo essa leitura, Kant teria proposto um método “combinado de resolução (análise) e composição (síntese), cuja origem remonta à interpretação de Pappus sobre a arte de resolução de problemas dos antigos geômetras gregos” (SCHERER, 2019, p. 78). Quanto às funções de cada uma das partes, Loparic afirma: “a análise é o método de pesquisa e de descoberta, e a síntese, o da elaboração científica do conhecimento assim descoberto, tal valendo inclusive para o sistema kantiano de conhecimentos puros” (LOPARIC, 2005, p. 43/44).

No entanto, nossa leitura difere essencialmente desta, na medida em que não pretende apontar a semelhança entre o método kantiano e o método elaborado por Pappus em sua interpretação da geometria grega. O ponto central consiste em mostrar como, ao distinguir matemática e filosofia, Kant propõe um procedimento para a metafísica



muito distinto da mera análise lógica empregada pelos metafísicos dogmáticos. A radicalidade da distinção kantiana se torna especialmente clara quando a *Crítica da razão pura* introduz a noção de “síntese transcendental por meros conceitos” como peculiar ao método da própria filosofia crítica (*KrV*, A719/B747). É necessário, para compreender esse ponto, examinar a proposta kantiana para o método da filosofia nestes dois períodos, em contraste com o método empregado pelos matemáticos. Assim ficará claro o que seja o método filosófico, em particular a síntese transcendental por conceitos.

1 PERSPECTIVA PRÉ-CRÍTICA: A INVESTIGAÇÃO DE 1764 E A PROPOSTA DE UM MÉTODO EMPÍRICO-ANALÍTICO PARA A FILOSOFIA

Para entender um momento importante da perspectiva pré-crítica acerca do método da filosofia e sua distinção com o método matemático, esta primeira seção examina o tratado kantiano de 1764⁶. Para isso, a presente seção se divide em duas partes: a primeira trata da distinção entre matemática e filosofia; a segunda, do método que Kant propõe para a filosofia, para que a metafísica encontre um caminho seguro. O passo dado por esta seção, ainda que importante em si mesmo, é essencial para, depois, tornar mais clara a proposta kantiana para o método filosófico na própria *Crítica da razão pura*.

1.1 Distinção entre matemática e filosofia

A primeira consideração da *Investigação*, denominada “*Comparação geral entre os métodos de alcançar a certeza no conhecimento matemático e no conhecimento filosófico*”, é dividida em quatro parágrafos. O §1 tem como título “a matemática adquire todas as suas definições sinteticamente, a filosofia, porém, analiticamente”. Isso significa que na matemática chegamos a um conceito universal pela vinculação arbitrária (*willkürlich*)⁷ dos conceitos, o que

⁶ A *Investigação* é dividida em quatro considerações. Neste artigo abordaremos principalmente as duas primeiras, pois nelas Kant trata diretamente da distinção entre método matemático e filosófico, e da caracterização deste último. Na terceira consideração Kant investiga o grau de certeza que a metafísica pode atingir; a quarta consideração trata dos fundamentos da teologia natural e da moral.

⁷ Sobre a utilização da palavra arbitrário nas traduções em língua portuguesa, Seneda comenta: “Arbitrário (*willkürlich*), em português, dá ensejo a muitos equívocos, pois essa palavra circula em geral por contextos pejorativos, indicando procedimentos avessos a normas ou regras. A utilização por Kant desse termo é consciente e intencional, tanto que aparece na *Lógica* de Jäsche, quando comenta a origem lógica dos conceitos (Log AA 09: 94), e quando descreve as definições sintéticas por construção de conceitos (Log AA 09: 141). Kant utiliza essa palavra de um modo todo positivo,



quer dizer que o conceito surge paralelamente à sua definição, desse modo, o próprio conceito do objeto é concebido na definição. “Pensam-se arbitrariamente, por exemplo, quatro retas que encerram um plano, tal que os lados opostos não sejam paralelos, e denomina-se essa figura um trapézio” (UD, AA 02: 276).

Já na filosofia, a definição de um conceito é obtida pelo desmembramento deste. Inicialmente, o conceito dado ao filósofo é confuso e indeterminado, de modo que o objetivo do desmembramento é torná-lo minucioso e determinado. Esse procedimento constitui-se na análise de conceitos. Ou seja, enquanto a matemática cria um conceito arbitrário a partir da conexão de conceitos mais elementares, indo do simples para o composto; a filosofia faz o movimento contrário ao desmembrar conceitos confusos e mal determinados em suas partes elementares. Kant aqui enfatiza que na filosofia “já está dado o conceito de uma coisa” (UD, AA 02: 276) que deve então ser analisado, *i. e.*, o conceito não pode ser concebido pela síntese, como na matemática. Apesar de Kant se referir à filosofia como decomposição e análise de conceitos nesse parágrafo, veremos que essa análise não se restringe à mera análise vazia. Contudo, é necessário primeiro nos determos em outros pontos da distinção entre matemática e filosofia.

82

O §2 denominado “a matemática considera, em suas resoluções [*Auflösungen*], demonstrações e inferências, o universal sob os sinais *in concreto*, a filosofia considera o universal pelos sinais *in abstracto*.” Nesse parágrafo Kant compara a linguagem própria da matemática (aritmética e geometria) com a linguagem filosófica. Na aritmética, utilizamos sinais que designam, por exemplo, a adição, subtração, etc; a partir desses sinais procedemos com regras fáceis e seguras, a fim de decifrar o significado das inferências simbólicas. Quanto à geometria, Kant diz

Na geometria, em *segundo lugar*, para conhecer as propriedades, de todos os círculos, desenha-se um em que se traçam duas linhas, em vez de todas as linhas possíveis que se cortam em seu interior. Com essas duas linhas demonstram-se as relações e nela se considera *in concreto* a regra universal das relações das linhas que se cruzam em todos os círculos (UD, AA 02: 278).

Já a filosofia possui um procedimento completamente diverso, pois ela se serve apenas de palavras; desse modo, ela não dispõe de regras fáceis e seguras que possam traduzir um

designando a construção de propriedades que foram excogitadas por escolha deliberada” (SENEDA, 2018, p. 46).



argumento⁸. A conexão entre palavras não pode designar relações dos pensamentos filosóficos. Isso ocorre porque na filosofia não é possível usar sinais individuais, mas somente conceitos universais das próprias coisas. Por isso, no conhecimento filosófico, devemos ter o conceito sempre *diante dos olhos*⁹ em cada pensamento, e o universal é sempre representado *in abstracto* (UD, AA 02: 278-279).

O §3 denominado “Na Matemática há poucos conceitos irresolúveis e poucas proposições indemonstráveis, na Filosofia, porém, inúmeros”, assim como o parágrafo anterior, evidencia como a linguagem própria da filosofia não pode possuir a mesma clareza e facilidade que a linguagem matemática. Aqui, Kant argumenta que o desmembramento de conceitos é exigido na filosofia em vista tanto da distinção do conhecimento, quanto das possibilidades de inferências seguras; entretanto, ele nos fornece conceitos irresolúveis, “pois é impossível que conhecimentos universais de tão grande variedade devam ser compostos por poucos conceitos fundamentais” (UD, AA 02: 280).

Kant fornece alguns exemplos desses conceitos. Os conceitos representação, simultaneidade e sucessão não podem ser resolvidos. Os conceitos de espaço e tempo, sentimentos da alma humana, como o sublime, o belo, o repugnante, só podem ser resolvidos em parte. Os conceitos filosóficos - especialmente os da metafísica - não podem ser resolvidos, pois não podem ser derivados de conceitos mais fundamentais.

Na matemática, pelo contrário, há certo número de proposições indemonstráveis, a partir das quais todas as outras verdades são demonstradas. Na filosofia, uma vez que possuo inicialmente apenas um conceito composto de modo confuso e indeterminado e procuro tornar tal conceito distinto a partir de seu desmembramento em conceitos mais fundamentais, não seria possível derivar o conceito composto dos conceitos mais fundamentais, pois aí “pode ocorrer o vício de considerar originária uma nota característica que ainda é deduzida” (UD, AA 02: 282).

No último parágrafo (§4) - “o objeto da matemática é fácil e simples, o da filosofia, porém, difícil e complexo” - Kant deriva uma consequência dos pontos tratados nos parágrafos anteriores. O título é explicado por Kant com a comparação entre o conceito de um trilhão e o conceito de liberdade.

⁸ Na segunda consideração, Kant retoma o caráter discursivo da linguagem filosófica, a seguinte passagem nos ajuda a compreender este uso da linguagem: “porque palavras idênticas são utilizadas, com mais frequência, para conceitos muito semelhantes, conceitos que contêm implícita, no entanto, uma considerável diversidade, então, em cada aplicação do conceito, mesmo que sua denominação pareça, segundo o uso discursivo, convir com precisão, é preciso ter muita cautela e prestar atenção se, de fato, um conceito idêntico foi vinculado ao mesmo sinal” (UD, AA 02: 284-285).

⁹ O que é preciso ter diante dos olhos não é a “base intuitiva sobre a qual se executam os passos da construção, mas a própria coisa dada juntamente com todas as suas determinações” (SENEDA, 2018, p. 47).



A relação entre um trilhão e a unidade é entendida distintamente, ao passo que os filósofos ainda não puderam, até agora, tornar compreensível o conceito de *liberdade* a partir de suas unidades, isto é, de seus conceitos simples e conhecidos. Ou seja: entre as qualidades, que constituem o objeto da filosofia, há infinitamente várias, cuja diferenciação exige muitíssimo; igualmente, é bem mais difícil resolver, por desmembramento, conhecimentos complexos do que conectar, pela síntese, conhecimentos dados simples e, assim, chegar às consequências (UD, AA 02: 282).

Vimos que na matemática os conceitos são formados por vinculação de conceitos elementares e que, conseqüentemente, são passíveis de resolução. Já a filosofia trabalha com conceitos confusos e indeterminados, os quais devem ser desmembrados pela análise, que, no entanto, nunca nos fornece uma resolução completa deles. Kant, como consequência desses pontos, afirma no §4 que os objetos da filosofia são complexos e difíceis, de modo que o conceito de *liberdade* não possa ser compreensível a partir de suas unidades (seus conceitos simples e conhecidos), pois “é bem mais difícil resolver, por desmembramento, conhecimentos complexos do que conectar, pela síntese, conhecimentos dados simples”. A matemática possui objetos fáceis e simples, pois seus conceitos derivados são formados por conceitos mais fundamentais, e essa relação pode ser distintamente compreendida.

84

Temos, portanto, quatro pontos essenciais da distinção entre método matemático e filosófico. 1. A definição na matemática é obtida pela vinculação arbitrária [*willkürlich*] de conceitos simples (síntese), na filosofia, pelo desmembramento de conceitos compostos (análise); 2. A linguagem matemática dispõe de regras fáceis e seguras – através de símbolos na aritmética e figuras na geometria –, o que quer dizer que na matemática o universal é considerado *in concreto*; já a filosofia serve-se apenas de palavras da linguagem corrente, conseqüentemente, nela o universal é considerado sempre *in abstracto*; 3. A filosofia possui inúmeros conceitos irresolúveis, ou seja, conceitos que não podem ser formados por outros mais fundamentais; no conhecimento matemático, diferentemente, a partir de poucos conhecimentos indemonstráveis, outros são demonstrados; 4. Como consequência desses pontos, Kant conclui que os objetos da matemática são simples e fáceis e os da filosofia são difíceis e complexos. Partindo disso, podemos analisar a segunda consideração da *Investigação*, onde Kant, após distinguir o método matemático do filosófico, se detém em elaborar um método adequado para a filosofia, que visa fornecer um caminho seguro para a metafísica.

1.2 Método filosófico

DISTINÇÃO ENTRE MÉTODO MATEMÁTICO E FILOSÓFICO EM KANT
o problema da síntese na filosofia



O resultado obtido até agora é predominantemente negativo, pois se limita a mostrar que à filosofia não cabe o método matemático de síntese. Qual seria então o método próprio da filosofia? Já na Introdução da *Investigação*, Kant, ao anunciar o método que o guiou para escrevê-la, afirma que não se fiará “nas doutrinas dos filósofos, cuja insegurança dá ensejo justamente à presente tarefa, nem nas definições, que enganam com tanta frequência” (UD, AA 02: 275). Posteriormente, na segunda consideração, denominada “O único método para alcançar a máxima certeza possível na Metafísica”, Kant afirma: “pode-se freqüentemente conhecer muito sobre um objeto, distintamente e com certeza, podendo-se também derivar conseqüências seguras a partir daí, antes que se esteja em posse de sua definição e mesmo quando não se há de fornecê-la” (UD, AA 02: 284). Kant mostra que as definições na filosofia tendem a ser imprecisas e nunca completamente certas, conseqüentemente, não é seguro derivar conseqüências a partir delas (cf. UD, AA 02: 283-284).

Apesar de negar que a filosofia possa dispor de definições, Kant não deixa de propor quais procedimentos cabem a ela. Para isso, Kant propõe duas regras principais do método filosófico. A primeira regra diz que na filosofia não se deve começar com definições, mas procurar notas características de um objeto que são imediatamente certas, e tirar conseqüências a partir daí (cf. UD, AA 02: 285). A segunda regra prescreve o seguinte

Assinalem-se, em particular, os juízos imediatos sobre o objeto, em vista do que primeiramente se encontra nele com certeza, e depois que se esteja certo de um não estar contido no outro, antecipem-se esses juízos, qual os axiomas da geometria, como base para todas as inferências (UD, AA 02: 285).

Em vez de buscar a definição, o filósofo deve buscar “os juízos imediatos sobre o objeto”, que se encontram nele com certeza. Entretanto, há, nessa passagem, um elemento bastante paradoxal com relação à proposta da *Investigação* para o método da filosofia. Kant diz que os juízos imediatamente certos devem ser usados como base para as inferências, tal como os axiomas da *geometria*. É paradoxal, pois Kant é bastante incisivo em negar a incorporação do método matemático pela filosofia, de modo que, pouco antes dessa passagem, Kant diz: “pode-se dizer, com o bispo Warburton, que nada tem sido tão prejudicial à filosofia quanto a matemática, a saber, a imitação que, no método de pensar, se faz da matemática, onde é impossível utilizá-la” (UD, AA 02: 283).

Kant é muito mais explícito em afirmar que a ciência da natureza – e não a matemática – deve servir como modelo para a filosofia. A passagem citada acima



faz somente uma menção quanto à utilização de juízos fundamentais como base para inferências, ou seja, Kant não afirma que a filosofia deva incorporar amplamente o método geométrico¹⁰. Ao contrário, com relação à ciência da natureza, Kant diz: “O autêntico método da metafísica é, no fundo, idêntico àquele introduzido por Newton na ciência da natureza e que foi de consequências profícuas para ela” (*UD*, AA 02: 286). Na ciência da natureza, deve-se procurar por regras para os fenômenos a partir de experiências seguras. Quanto à metafísica, Kant afirma

Do mesmo modo na metafísica: procurai, por uma experiência interior segura, isto é, por uma consciência imediata evidente [ein unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein], aquelas notas características que certamente residem no conceito de uma qualidade universal qualquer, e mesmo que não conheçais toda a essência da coisa, podeis vos servir seguramente daquelas notas características, para deduzir muito na coisa a partir delas (*UD*, AA 02: 286).

Na “Introdução”, Kant já se refere ao caráter empírico do método por ele defendido, pois afirma que, para que seu tratado possua um método seguro, deve-se partir de proposições *empíricas*¹¹ seguras e extrair consequências imediatas a partir delas. Kant também menciona, na “Introdução”, que irá se guiar pelo método newtoniano das ciências da natureza (cf. *UD*, AA 02: 275). Entretanto, o método newtoniano deve partir de uma experiência do objeto, e o método proposto por Kant para a metafísica, deve partir de uma experiência *interior* do objeto. Essa experiência interior do objeto pode ser mais bem compreendida a partir do seguinte exemplo

Mesmo que jamais definisse o que é um desejo, poderia dizer no entanto, com certeza, que todo desejo pressupõe uma representação do desejado, que essa representação é uma previsão do futuro, que a ela se vincula o sentimento de prazer etc. Tudo isso cada um percebe constantemente na consciência imediata do desejo (*UD*, AA 02: 284).

¹⁰ No *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia* (1763), Kant também nega o emprego do método matemático na filosofia: “O emprego filosófico que se pode fazer da matemática consiste quer na imitação de seu método, quer na aplicação de suas proposições aos objetos da filosofia. Não se vê no que a primeira tenha sido de algum proveito até agora, tão grande a vantagem que inicialmente se prometia tirar dela; além disso, os títulos honoríficos com os quais, por inveja da geometria, se adornavam as proposições filosóficas foram pouco a pouco caindo por terra...” (*NG*, AA 02: 167).

¹¹ Pouco tempo depois de escrever a investigação, Kant propõe no texto introdutório da organização das aulas no semestre de 1765-1766 que o melhor caminho para o ensino de filosofia também deve tomar como ponto de partida juízos de experiência, método que deve estar em sintonia com o avanço natural do conhecimento humano (SCHERER, 2019, p. 70).



O conceito que Kant utiliza nesse exemplo consiste em um sentimento da alma humana. Esse objeto – assim como outros exemplos da *Investigação*: o conceito de tempo e espaço, de representação, sucessão e simultaneidade, outros sentimentos, como o belo e o sublime (cf. *UD*, AA 02: 280) – são distintos dos objetos da ciência da natureza, ou seja, dos fenômenos físicos. Conseqüentemente, a filosofia não pode dispor de experiências e observações materiais como faz a física newtoniana; é por isso que ela deve pautar-se em uma experiência interior com o objeto. Contudo, o método proposto por Kant na *Investigação* não deixa de ser um método empírico; é o que Kant explicita na Introdução ao afirmar: “Confiarei, por isso, a todo o conteúdo de meu tratado proposições empíricas seguras e conseqüências imediatas extraídas a partir delas” (*UD*, AA 02: 275).

Se, por um lado, Kant dá ênfase no procedimento empírico, ao modelo da física newtoniana, para a filosofia, Kant também afirma, por outro lado, que o filósofo deve proceder de modo analítico. Isso pode gerar uma ambigüidade, não ficando claro se Kant está propondo um método de análise de conceitos, ou um método de observação empírica. Essa ambigüidade pode ser desfeita com a seguinte passagem da *Ótica* de Newton, onde temos a descrição do método empregado na ciência da natureza.

A análise consiste em realizar experimentos e observações, e em tirar deles conclusões gerais por meio da indução, sem admitir nenhuma objeção contra as conclusões a não ser as que decorrem de experimentos ou de outras verdades. Pois hipóteses não devem ser consideradas na filosofia experimental. [...]. Através dessa análise podemos proceder dos compostos para os componentes, e dos movimentos para as forças que os produzem; e, em geral, do efeito para suas causas, e de causas particulares para causas mais gerais, até que o argumento se conclui na causa mais geral. Esse é o método de análise; e a síntese consiste em assumir as causas descobertas e estabelecidas como princípios, e explicar os fenômenos que procedem delas, e provar as explicações (NEWTON, 1952, p. 403/404).

Segundo Newton, o método de análise – método que o próprio Kant afirma ser o modelo adequado para a filosofia - deve partir de dados empíricos (experimentos e observações), para, a partir disso, buscar as causas mais gerais, indo do composto para o componente. Paralelamente, na filosofia, segundo Kant, o conceito inicialmente é *dado* para o filósofo (cf. *UD*, AA 02: 276), o que significa que o filósofo não pode conceber um conceito, mas partir de conceitos dados por uma experiência interior. O erro do racionalismo leibniziano, segundo Kant, é justamente inventar conceitos ao tentar defini-los: “Ele [Leibniz], aqui, não havia definido essa mônada, mas excogitado; pois o conceito de mônada não lhe fora dado, mas foi por ele inventado” (*UD*, AA 02: 276).



Desse modo, tratamos de desfazer um possível mal-entendido com relação ao significado da análise proposta na *Investigação*, a saber, que a análise aqui não significa mera análise conceitual vazia, e, com isso confirmar parte da nossa hipótese inicial de que Kant já aponta no período pré-crítico que, para que a filosofia possa alcançar a máxima certeza possível – e, assim, para que a metafísica possa entrar em um caminho seguro –, é necessário ir além do mero trabalho conceitual vazio; nesse caso, é a experiência interior que possibilita uma conexão do conceito com seu objeto. É precisamente para evitar que o filósofo apenas invente conceitos que não possuam relação com objeto algum que, na *Investigação*, Kant rejeita o método de composição (síntese) de conceitos – tal como Leibniz teria feito quando, ao tentar definir o conceito de mônada, acabasse por inventá-lo – e defende o método de decomposição (análise) de conceitos dados.

Contudo, Kant não rejeita a possibilidade de posteriormente empregar o método de síntese na filosofia, como afirma no final da terceira sessão: “Ainda não é hora de proceder sinteticamente na metafísica; só quando a análise nos tiver propiciado conceitos distinta e minuciosamente entendidos poderá a síntese, como na matemática, subordinar os conhecimentos compostos aos mais simples” (*UD*, AA 02: 290). O método sintético só é possível, segundo Kant, depois que a análise “tiver propiciado conceitos distinta e minuciosamente entendidos”.

Esses dois pontos - o emprego do método analítico que parta de dados empíricos e a posterior possibilidade do método sintético na filosofia - nos auxiliam a compreender o método proposto na *Crítica da razão pura*. Nesta, Kant também defende, tal como em 1764, que a filosofia não deve ficar restrita à mera análise lógica; na *Crítica*, contudo, o método que propõe para a filosofia não é mais o da física newtoniana, mas, paradoxalmente, o método de síntese transcendental por conceitos.

2 PERSPECTIVA CRÍTICA: A DISCIPLINA DA RAZÃO PURA NA CRP E O MÉTODO FILOSÓFICO DE SÍNTESE POR CONCEITOS

A primeira seção deste artigo permitiu destacar um ponto importante e desfazer uma eventual confusão sobre o papel da *análise* no método filosófico do período pré-crítico, a saber, que Kant não propôs um método para a filosofia que se restrinja unicamente à decomposição conceitual. Ao contrário, Kant defende que a filosofia deve buscar na experiência notas características de seus objetos. Essa conclusão nos permite agora



dar um passo importante para compreender alguns pontos semelhantes entre a *Investigação* e a *Crítica da razão pura*, e a inovação que esta traz em relação ao tratado de 1764. Na seção 2, analisaremos as partes da *Disciplina da razão pura*¹² que comparam a matemática com a filosofia e, com base nessa comparação, estabelecem como a filosofia deveria proceder em suas provas. Em 2.1, pretendemos mostrar que Kant denuncia, tal como na *Investigação*, a impossibilidade de que a filosofia possa incorporar o método matemático. Em 2.2 veremos que o método para a filosofia no período crítico também não se restringe à análise de conceitos; contudo, o importante é notar que esse método já não poderá, como antes, tomar como modelo o método da física newtoniana. Como consequência, Kant tem de propor um método de prova que empregue uma síntese que, não obstante, seja por meros conceitos: a síntese transcendental por conceitos.

2.1 Distinção entre matemática e filosofia

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant retoma a questão sobre a rigorosa distinção entre o método da matemática e da filosofia. Na primeira seção da *Disciplina da Razão Pura – A disciplina da razão pura com relação ao seu uso dogmático* – Kant investiga se o método matemático e o método filosófico para alcançar certezas apodíticas seriam idênticos. A primeira diferença essencial entre os dois modos de conhecimento é que “o conhecimento filosófico é o conhecimento da razão por conceitos, e o matemático por construção de conceitos. Construir um conceito, porém, significa expor a intuição *a priori* a ele correspondente” (*KrV*, A713/B741).

A segunda diferença proposta por Kant – e consequência da anterior – é que o “conhecimento filosófico, portanto, considera o particular somente no universal, e o matemático, o universal no particular, ou mesmo no singular, mas igualmente *a priori*, e por meio da razão” (*KrV*, A714/B742). Isso significa que a matemática utiliza sempre a intuição, enquanto a filosofia atém-se somente aos conceitos universais.

Para tornar claro esse ponto, Kant levanta a hipótese de que o filósofo recorra ao método analítico para pensar o conceito matemático de triângulo. Ao tentar descobrir qual a relação da soma dos ângulos internos do triângulo com relação ao ângulo reto, o filósofo apenas refletiria

¹² A *Disciplina da razão pura* está dividida em quatro seções. Neste artigo, iremos analisar somente a primeira e a quarta seções. Na primeira, Kant trata da distinção entre o método da matemática e da filosofia; na quarta Kant descreve o método transcendental próprio da filosofia crítica. Na segunda e na terceira seções Kant aborda o uso polêmico da razão e seu uso hipotético, respectivamente.



sobre o triângulo, sem, contudo, produzir nenhum conhecimento novo, uma vez que se limitaria a *decompor e esclarecer* esse conceito. Como o filósofo não pode recorrer à intuição como faz o matemático, ele nunca irá encontrar nada que esteja fora desse conceito e possa ultrapassá-lo (cf. *KrV*, A716/B744). Assim, aqui Kant parece dizer que o método filosófico é mera análise conceitual. Essa aparente limitação do método filosófico à análise de conceitos talvez despiste o leitor¹³. Porém, logo na sequência Kant explicita que a filosofia opera uma *síntese por meros conceitos*.

Existe uma síntese transcendental por meros conceitos, de fato, que serve apenas à filosofia, mas ela nunca diz respeito a mais do que uma coisa em geral, sob cujas condições a sua percepção poderia pertencer à experiência possível (*KrV*, A719/B 747).

Esse ponto em que Kant se refere ao método da filosofia enquanto análise de conceitos não é de extrema importância, pois Kant não apenas diz que a filosofia pode dispor de uma síntese, mas, paradoxalmente, que a síntese é por meros conceitos. Como entender, no contexto crítico, uma síntese por conceitos? Devemos entender por síntese não apenas o método sintético de ir do componente para o composto (como Kant explicita nos *Prolegômenos*) (cf. *Prol AA* 04: 41), mas também síntese enquanto formulação de proposições sintéticas, que se distingue da análise na medida em que exige um elemento extra conceitual. Não se encontra nessa síntese por conceitos a chave para entender o método filosófico proposto por Kant para a própria investigação crítica? O termo transcendental que qualifica a síntese indica que a filosofia, uma vez que passou pela crítica, possui proposições transcendentais que, como tais, não podem ser construídas sinteticamente na intuição; restaria à filosofia, portanto, uma síntese *por conceitos*.

Proposições transcendentais, diz Kant, são proposições *sintéticas* sobre coisas em geral cuja intuição não pode ser dada *a priori*: “Ela contém apenas a regra segundo a qual uma certa unidade sintética deve ser empiricamente buscada para algo que não pode ser representado intuitivamente *a priori* (as percepções)” (*KrV*, A720/B748). É importante ressaltar o que Kant afirma nessa passagem: uma proposição transcendental contém a *regra* que fornece a unidade sintética às percepções, mas essa unidade só pode ser encontrada empiricamente. Ao explicar a diferença entre os conceitos da matemática e da filosofia, Kant explica melhor esse ponto

¹³ Schelling se baseia precisamente nessa passagem para afirmar que Kant “concebe o método demonstrativo na filosofia apenas no espírito do dogmatismo e como análise lógica” (SCHELLING, 2001, p. 89).



Eu construiria o conceito matemático de um triângulo, i. e., o daria *a priori* na intuição, e desse modo obteria um conhecimento sintético, mas racional. Se me é dado porém o conceito de uma realidade, substância, força, etc., então ele não designa nem uma intuição empírica nem uma intuição pura, mas apenas as sínteses das intuições empíricas (que, portanto, não podem ser dadas *a priori*); e dele, portanto, uma vez que a síntese não pode passar *a priori* para a intuição que lhe corresponde, não pode surgir também nenhuma proposição sintética determinante, mas apenas o princípio da síntese das intuições empíricas possíveis. Uma proposição transcendental, portanto, é um conhecimento sintético da razão segundo meros conceitos e, portanto, um conhecimento discursivo, já que por meio dele se torna primeiramente possível toda unidade sintética do conhecimento empírico, mas nenhuma intuição é dada *a priori* (*KrV* A722/B750).

91

Enquanto a matemática expõe o objeto na intuição, a filosofia “pressupõe as condições da síntese nas quais um objeto poderá vir a ser indiretamente acolhido quando a sua matéria puder preencher as regras de unificação de uma síntese empírica” (SENEDA, 2018, p. 49). Os fenômenos possuem dois aspectos distintos: a forma, isto é, a intuição *a priori*, e a matéria, ou seja, o elemento empírico (*KrV*, A723/B751). O método matemático considera o fenômeno segundo a forma no qual ele nos é dado (o espaço ou o tempo). O método filosófico considera o fenômeno segundo sua matéria ou conteúdo, ou seja, segundo o elemento empírico do fenômeno; mas como a filosofia não é um conhecimento empírico – e a matéria corresponde a uma sensação, que, portanto, só pode ser dada de modo determinado empiricamente – a filosofia considera somente o aspecto *a priori* do conteúdo dos fenômenos que são “conceitos indeterminados da síntese de sensações possíveis, na medida em que estas pertençam à unidade da apercepção (em uma experiência possível)” (*KrV*, A723/B751).

O método filosófico transcendental, portanto, trata das regras que fornecem unidade sintética à intuição empírica. Kant afirmou primeiro que os conceitos de realidade, substância, força, etc (conceitos puros) fornecem as sínteses das intuições empíricas (*KrV*, A722/B750), e em seguida afirma algo parecido ao dizer que os conceitos *a priori* da filosofia são “conceitos indeterminados da síntese de sensações possíveis, na medida em que estas pertençam à unidade da apercepção (em uma experiência possível)” (*KrV*, A723/B751).

Apesar da dificuldade dessas passagens, elas, ainda assim, tornam possível entendermos uma diferença essencial entre o conhecimento matemático e o filosófico: enquanto a matemática parte da intuição *a priori* para construir os conceitos de seus objetos; a filosofia investiga as regras *a priori* que fornecem unidade à experiência. Consequentemente, Kant conclui que a filosofia, por possuir uma natureza tão distinta do conhecimento matemático, não poderá utilizar de seu método baseado em três procedimentos principais: definições, axiomas e demonstrações (*cf.* *KrV*, A726-727/B754-755). A



filosofia não executa nenhum desses três procedimentos, ao menos não no mesmo sentido que a matemática, pois ela não dispõe de uma intuição.

Com relação às definições, Kant argumenta que nem conceitos empíricos nem conceitos dados *a priori* podem ser definidos: “Definir, como a própria expressão indica, deve significar apenas, em sentido próprio, expor o conceito concreto de uma coisa, originariamente no interior dos seus limites” (*KrV*, A727/B755). Os conceitos dados *a priori* não podem ser definidos; como exemplos desses conceitos, Kant menciona os conceitos de substância, causa, direito e equidade (*cf.* *KrV*, A728/B756). A justificativa desta impossibilidade é a seguinte

Pois eu nunca posso estar seguro de que a representação clara de um conceito dado (ainda confuso) foi exaustivamente desenvolvida, a não ser que eu saiba que ela é adequada ao objeto. Como o conceito deste, porém, tal como é dado, pode conter muitas representações obscuras que não percebemos ao analisá-lo, muito embora o utilizemos sempre na aplicação, a completude da análise de meu conceito é sempre duvidosa e só pode ser tomada supostamente certa através de muitos exemplos adequados, mas jamais *apoditicamente* certa (*KrV*, A728-729/B756-757).

92

Assim como na *Investigação*, Kant afirma que apenas os conceitos arbitrariamente concebidos podem ser definidos; quando crio tal tipo de conceito, já introduzo na sua definição tudo o que queria pensar sob ele. Esses conceitos são concebidos *a priori* através de uma síntese arbitrária (*cf.* *KrV*, A729-730/B757-758). Quanto à filosofia, Kant novamente afirma que seu papel é analisar um conceito inicialmente *dado*; ou seja, também na *Crítica*, Kant retoma a impossibilidade de o filósofo conceber conceitos, tal como o matemático que concebe o conceito ao defini-lo. A definição em filosofia torna claro um conceito inicialmente confuso, e rigorosamente, não pode ser chamada de definição. Agora podemos entender por que Kant afirmou que o trabalho do filósofo, em comparação com o do geômetra, é decomposição e esclarecimento de conceitos; assim como na *Investigação*, a análise é necessária pois a filosofia parte de conceitos dados, mas de modo confuso, e deve torná-los claros.

Kant tira duas conclusões a partir dessa análise:

- a) A filosofia não deve imitar a matemática e investigar a partir das definições de seus objetos. Uma vez que a definição na filosofia é decomposição de conceitos, esses conceitos devem vir antes, ainda que confusamente, e a exposição completa de um conceito só pode ser dada no final de uma investigação. A filosofia deve, portanto, finalizar a investigação pelas definições; em rigor, as definições na filosofia não podem ser consideradas no mesmo sentido que as definições encontradas na matemática (*cf.* *KrV*,



A730-731/B758-759). Vemos, com isso, que Kant defende a decomposição de conceitos para a filosofia somente no que diz respeito às definições, mas não como método da filosofia como um todo.

- b) As definições matemáticas (sintéticas) não são suscetíveis de erro, uma vez que a matemática constrói o conceito pela definição, o que não é o caso da definição na filosofia, que é analítica

Definições analíticas, por outro lado, podem estar erradas de diversos modos: ou porque introduzem características que na verdade não estavam no conceito, ou porque carecem da completude, que é o essencial de uma definição, na medida em que nunca se pode ter uma certeza tão completa sobre a completude de sua análise. Por isso o método matemático não pode ser imitado nas definições em filosofia (*KrV*, A732/B760).

É importante aqui, para compreender melhor esse ponto, confrontar Kant com o que Euclides diz nos *Elementos*. Na definição II do Livro I, Euclides define *linha* do seguinte modo: “Linha é comprimento sem largura” (2009, p. 97). Na definição IV, temos a definição de linha reta: “Linha reta é aquela que está posta por igual com os pontos sobre si mesma” (EUCLIDES, 2009, p. 97). Segundo a *Disciplina*, tal como examinada acima, Euclides concebeu os conceitos de linha e linha reta a partir da intuição *a priori* do espaço.

93

Esses objetos foram concebidos arbitrariamente, mas não são meros conceitos vazios, pois a intuição pura do espaço serve como forma a partir da qual eles são pensados. Pois, apesar do nosso entendimento ser capaz de pensar objetos que são logicamente possíveis, mas impossíveis na realidade, a intuição pura tem o papel de distinguir entre os dois casos. É por isso que a matemática não corre o risco de definir objetos que possuem consistência lógica, mas que não possuem validade objetiva (FRIEDMAN, 1992, p. 102). Já a filosofia lida com conceitos que não são limitados pela intuição *a priori*, portanto, caso o filósofo inicie seu trabalho pela definição, ele corre o risco de definir um conceito vazio.

O próximo tópico examinado por Kant é sobre a possibilidade ou não de haver axiomas na filosofia, em comparação com a matemática. Não é surpresa que Kant defenda que a filosofia não utilize axiomas por ser um conhecimento por conceitos, ou seja, um conhecimento não intuitivo. Isso porque, segundo Kant, dois conceitos não podem estar ligados sinteticamente e ao mesmo tempo de modo imediato, pois, se a ligação é sintética, deve haver algo fora destes conceitos (um terceiro elemento mediador) que faça a ligação entre eles. A ligação só é imediata entre um conceito e uma intuição, como ocorre na matemática (*cf. KrV*, A732/B760).



Axiomas matemáticos são comumente entendidos como proposições tomadas como verdadeiras sem precisar de demonstração. A verdade de um axioma é auto evidente e por isso ele é um princípio a partir do qual outras verdades são demonstradas. Segundo Kant, esse caráter dos axiomas matemáticos é em razão de o predicado conectar-se ao seu sujeito (o objeto) através da intuição *a priori* (cf. *KrV*, A732-33/B760-61). Já quanto aos princípios da filosofia, Kant diz

Um princípio sintético derivado de meros conceitos, pelo contrário, não pode ser nunca imediatamente certo; como, por exemplo, a proposição de que tudo que acontece tem sua causa; pois eu preciso providenciar um terceiro, qual seja, a condição da determinação temporal em uma experiência, e não poderia conhecer tal princípio direta e imediatamente, apenas a partir dos conceitos (*KrV*, A733/B761).

94

A filosofia possui princípios discursivos que não são imediatamente certos, pois para que o predicado e o sujeito se conectem em tais princípios é necessário um terceiro elemento mediador (cf. *KrV*, A733/B761). Quanto à matemática, tomemos novamente como exemplo a geometria euclidiana. No axioma 9 do Livro I dos *Elementos*, Euclides diz: “Duas retas não contêm uma área” (2009, p. 99). Aqui, já temos os objetos linha e linha reta – concebidos nas definições 2 e 4 respectivamente. Segundo Kant, o predicado ‘não compreender uma área’ está ligado sinteticamente ao objeto ‘linha reta’, através da intuição pura do espaço. Ou seja, na definição em concebo arbitrariamente um objeto a partir da intuição *a priori*, no axioma eu penso predicados ligados de modo sintético a esse objeto. Esses predicados podem ser pensados sinteticamente, pois os objetos já estão dentro das determinações da intuição pura, uma vez que foram concebidos a partir dela na definição. Já nos princípios da filosofia, o predicado não está ligado de modo intuitivo ao sujeito, de modo que tais princípios não podem ser chamados de axiomas, mas apenas de princípios discursivos. A justificativa desses princípios deve ser obtida “por meio de uma rigorosa dedução” (*KrV*, A734/B762).

Quanto às demonstrações, Kant afirma: “Somente uma prova apodítica, na medida em que é intuitiva, pode denominar-se demonstração” (*KrV*, A734/B762). No conhecimento discursivo, mesmo que um juízo seja apoditicamente verdadeiro, não temos uma demonstração, pois não pode haver uma certeza intuitiva nesse tipo de conhecimento. A matemática demonstra seus teoremas, pois nela os conceitos são construídos a partir da intuição *a priori*; mesmo na álgebra, que possui um caráter evidentemente mais abstrato, os conceitos são



expostos na intuição. Nesse caso, a exposição é feita através de sinais¹⁴. As demonstrações matemáticas se desenvolvem na intuição do objeto, de modo que a matemática considera o universal na intuição singular (*in concreto*), que evidencia qualquer erro na demonstração. A filosofia não demonstra, pois considera o universal através de conceitos (*in abstracto*). É em razão dessa distinção que Kant não denomina a prova filosófica demonstração, mas prova discursiva, “pois só podem ser produzidas através de meras palavras” (*KrV*, A735/B763).

Após termos compreendido a diferença entre o método intuitivo da matemática e o discursivo da filosofia, vemos que o principal motivo da filosofia não poder empregar esses três procedimentos próprios do método matemático, é que ela não dispõe de uma intuição *a priori* que possa guiá-la e limitá-la. Contudo, Kant salienta que isso não significa que a filosofia lide apenas com juízos analíticos: “Juízos analíticos, a rigor, não nos ensinam nada sobre o objeto além daquilo que o conceito que temos dele já contém em si, já que não ampliam o conhecimento sobre o conceito do sujeito, mas apenas o elucidam” (*KrV*, A736/B764). É preciso então que o método adequado da filosofia extrapole a mera análise conceitual. No que se segue, buscaremos compreender de que modo o método proposto por Kant na primeira crítica possibilita proposições sintéticas que não dispõem de nenhuma intuição, mas que não se restrinja ao mero procedimento analítico de decomposição e esclarecimentos de conceitos.

95

2.2 Método filosófico

A análise precedente do que separa o método matemático do método filosófico permite compreender, com maior clareza, o que é a síntese transcendental por meros conceitos. É precisamente na última seção da *Disciplina da razão pura*, denominada *Disciplina da razão pura em relação às suas provas*, que Kant apresenta essa síntese como o único método de prova adequado para a filosofia crítica. De fato, nela encontramos a explicitação e justificação do método que a própria *Crítica* havia seguido ao propor suas provas na *Doutrina dos elementos*. Kant inicia essa Seção do seguinte modo

As provas das proposições transcendentais e sintéticas têm em si, entre todas as provas de um conhecimento sintético *a priori* a propriedade de que a razão

¹⁴ Assim como na *Investigação* (cf. *UD*, AA 02: 278), na *Crítica da razão pura* Kant também distingue aritmética e geometria em termos de símbolo e figura. A aritmética nos fornece regras e operações que nos permitem calcular grandezas por meio de uma linguagem simbólica, enquanto a geometria trata das próprias figuras dos objetos; a essa distinção corresponde dois tipos de construções, construção simbólica (aritmética) e construção geométrica (geometria) (cf. FRIEDMAN, 1992, p. 108/113).



não pode nelas, através de seus conceitos, dirigir-se diretamente ao objeto, mas tem de estabelecer antes, *a priori*, a validade objetiva dos conceitos e a possibilidade da síntese dos mesmos. Isto não é somente algo como uma regra necessária de prudência, mas diz respeito à essência e a possibilidade da prova mesma. Se devo ir além, *a priori*, do conceito de um objeto isto é impossível sem um fio condutor particular encontrável fora desse conceito. Na matemática é a intuição *a priori* que conduz a minha síntese, e todas as inferências podem, nela, ser efetuadas imediatamente na intuição pura. No conhecimento transcendental que se ocupa apenas dos conceitos do entendimento esse fio é a experiência possível [*mögliche Erfahrung*]. A prova não mostra, com efeito, que o conceito dado (daquilo que acontece, por exemplo) conduza diretamente a um outro conceito (aquele de uma causa), pois semelhante passagem seria um salto que não se poderia justificar; mas ela mostra que a própria experiência, portanto o objeto da experiência, seria impossível sem tal conexão. A prova tinha de indicar também, portanto, a possibilidade de chegar *a priori*, sinteticamente, a um certo conhecimento das coisas que não estava contido no conceito delas (*KrV*, A782-783/B810-811).

Essa passagem é especialmente importante, pois é nela que Kant expõe e caracteriza o método de prova proposto para a filosofia crítica, denominado método discursivo. Temos aqui quatro pontos essenciais desse método

- 1) Na prova transcendental a razão não se dirige diretamente ao objeto, mas determina a validade objetiva e a possibilidade da síntese dos conceitos;
- 2) Nela, não é a intuição, mas é a *experiência possível* que serve como fio condutor para que eu saia do conceito de um objeto e encontre algo fora dele de modo *a priori*;
- 3) Esse método se ocupa apenas dos conceitos do entendimento;
- 4) Essa prova não mostra que um conceito esteja contido no outro, como é próprio do juízo analítico; se é assim, então as provas que a *Crítica* adota na *Doutrina dos elementos* não podem provir da mera análise de conceitos. Consequentemente, a prova no método transcendental é um tipo muito peculiar de síntese *a priori*: por meros conceitos.

No primeiro ponto, Kant retoma uma característica do método filosófico que já tinha apontado ao diferenciar filosofia e matemática, a saber, que a filosofia não pode se dirigir diretamente ao objeto, pois isso só seria possível através da intuição, mas ela investiga a possibilidade de síntese dos conceitos. No segundo ponto, Kant explicita que é a experiência possível – e não a intuição – o fio condutor que possibilita a síntese por meros conceitos. É difícil entender uma noção tão paradoxal; contudo, é suficiente, aqui, mencioná-la, para mostrar que a *Crítica* atribui a si um método de prova de juízos sintéticos, apesar de parecer sugerir, em diversos momentos, que caberia à filosofia uma mera análise de



conceitos. No terceiro, vemos que somente os conceitos do entendimento são passíveis de prova, o que significa que - como Kant irá retomar posteriormente - as ideias da razão não podem ser provadas. No quarto ponto, Kant reitera que a filosofia não consiste em mera análise de conceitos, ao afirmar que: “A prova não mostra, com efeito, que o conceito dado (daquilo que acontece, por exemplo) conduza diretamente a um outro conceito (aquele de uma causa), pois semelhante passagem seria um salto que não se poderia justificar” (*KrV*, A783/B811).

Esses pontos ajudam a elucidar alguns elementos da sessão anterior. Ora, vimos em 2.1 que o método transcendental parte de conceitos para encontrar os princípios da síntese das intuições empíricas¹⁵, ou seja, princípios que fornecem a unificação de intuições empíricas que, sem eles, estariam desconectadas. Na passagem acima, Kant afirma que a prova transcendental “mostra que a própria experiência, portanto o objeto da experiência, seria impossível sem tal conexão [de causa e efeito]”. Tanto os conceitos do exemplo anterior (realidade, substância, força), quanto da passagem acima (conceito de causa e efeito), são conceitos do entendimento, e, como Kant explicita, o conhecimento transcendental “se ocupa apenas dos conceitos do entendimento”.

97

Também em 2.1, vimos que a filosofia não pode dispor de nenhuma intuição como faz a matemática. Consequentemente ela opera uma síntese por meros conceitos. Ora, se a filosofia não pode dispor da intuição *a priori*, ela deve então “estabelecer antes, *a priori*, a validade objetiva dos conceitos e a possibilidade da síntese dos mesmos”; e o fio condutor que me permite sair do conceito e estabelecer uma síntese, nesse caso, é a experiência possível; no entanto, a possibilidade de síntese desses conceitos deve ser previamente estabelecida. Com isso, Kant passa a elucidar em que consiste a síntese por meros conceitos. Contudo, ainda é difícil entender como a experiência possível, e não a intuição pura, possa servir como fio condutor em uma síntese *a priori*. Kant, então, fornece três regras próprias do método de síntese por conceitos. No que se segue, veremos se a exposição dessas regras nos ajuda a compreender melhor em que consiste essa síntese.

Na primeira regra Kant diz que as provas transcendentais devem estar estruturadas em princípios devidamente refletidos e justificados (*cf. KrV*, A786/B814). Em que consiste essa justificação, Kant esclarece logo em seguida. Pois, diz Kant, caso estejamos em posse de supostas provas de princípios da razão pura, devemos opor “o *non liquet* de sua madura faculdade de julgar à enganosa persuasão das mesmas [das provas]; e mesmo que vocês não

¹⁵ “Se me é dado porém o conceito de uma realidade, substância, força, etc., então ele não designa nem uma intuição empírica nem uma intuição pura, mas apenas as sínteses das intuições empíricas (que, portanto, não podem ser dadas *a priori*)” (*KrV*, A722/B750).



possam ainda penetrar a ilusão delas, tem todo o direito de exigir a dedução dos princípios aí empregados” (*KrV*, A786-787/B814-815). Ou seja, as provas transcendentais devem estar estruturadas em princípios justificados por uma *dedução*, o que só é possível para princípios do entendimento, pois eles “valem apenas para os objetos da experiência possível” (*KrV*, A786/B814).

Quanto à segunda regra, Kant afirma: “para cada proposição transcendental só pode ser encontrada *uma única prova*” (*KrV*, A787/B815). Essa regra estabelece outro critério de distinção entre a prova transcendental da filosofia e as provas da matemática e da ciência da natureza. Quando fazemos uma inferência recorrendo à intuição (seja ela pura ou empírica), e não apenas a um conceito, “então a intuição posta por fundamento me dá um material diverso para proposições sintéticas que posso conectar de mais de uma maneira; e, na medida em que posso partir de mais de um ponto, posso chegar à mesma proposição por diversos caminhos” (*KrV*, A787/B815). Já a prova na filosofia, por não poder tomar nenhuma intuição como fundamento, não pode possuir caminhos diversos para chegar à mesma proposição: “Agora, toda proposição transcendental parte apenas de *um único* conceito e enuncia a condição sintética da possibilidade do objeto segundo esse conceito” (*KrV*, A787/B815). Segundo Kant, isso significa que a prova transcendental “não pode conter nada além da determinação de um objeto em geral segundo esse conceito, que também é apenas um único” (*KrV*, A788/B816).

Quanto aos conceitos da razão, Kant diz

Se deve ser provada a proposição “tudo o que pensa é simples”, não se fica no diverso do pensamento, mas se permanece apenas no conceito do eu, que é simples, e ao qual se reporta todo pensamento. Acontece o mesmo com o conceito transcendental da existência de Deus, que se baseia tão somente na reciprocidade dos conceitos do ser realíssimo e do ser necessário e não pode ser buscada em nenhum outro lugar (*KrV*, A788-789/B816-817).

Kant, desse modo, reafirma a impossibilidade de derivar princípios a partir dos conceitos da razão, pois tal prova deve ter como fundamento princípios devidamente justificados por uma dedução, o que só é possível para os conceitos do entendimento. Quando se tenta provar conceitos da razão, fica-se na mera análise, própria da filosofia dogmática.¹⁶ Mas na prova dos princípios puros do entendimento, em que tem lugar a síntese transcendental por meros conceitos, a razão deve iniciar pela dedução desses conceitos.

¹⁶ Na *Dialética transcendental*, Kant prova a impossibilidade da metafísica especial, que diz respeito exatamente às ideias da razão. Resta à filosofia crítica a possibilidade da metafísica geral ou ontologia, exposta na *Analítica transcendental*, onde se estabelecerá, por exemplo, o princípio de causalidade que não se refere mais às coisas em si, mas aos fenômenos (CASANAVE, 2012, p. 669).



Na terceira regra, Kant diz que as provas transcendentais nunca devem ser *apagógicas*, mas sempre *ostensivas* (cf. *KrV*, A789/B817). A prova ostensiva, que é também chamada de prova direta, se caracteriza por ligar “à convicção da verdade o discernimento simultâneo de suas fontes” (*KrV*, A789/B817). Portanto, a prova ostensiva é uma prova que parte de verdades fundamentais para obter conhecimentos derivados. Quanto à prova apagógica, diz Kant

não pode produzir a compreensibilidade da verdade em relação à sua concatenação com os fundamentos de sua possibilidade. Assim, esta última é mais um auxílio de emergência que um procedimento capaz de satisfazer todos os propósitos da razão. No que diz respeito à evidência, contudo, ela tem uma vantagem em relação às provas diretas: a contradição traz mais clareza na representação que a melhor conexão e, assim, aproxima-se mais do intuitivo de uma demonstração (*KrV*, A790/B818).

A prova apagógica, portanto, não produz a compreensão da verdade concatenando-a com seus fundamentos; a verdade, nesse caso, é obtida por contradição, “e assim, aproxima-se mais do intuitivo”. Segundo Kant, este tipo de prova é ilícito na filosofia, porém lícito na matemática e nas ciências da natureza (cf. *KrV*, A792/B820). A filosofia não se funda na intuição, o que é exigido nesse tipo de prova; conseqüentemente, o filósofo não pode provar uma afirmação refutando seu oposto, pois, nesse caso, “ocorre com frequência que ou o oposto de uma certa proposição simplesmente contradiz as condições subjetivas do pensamento, mas não o objeto, ou as duas proposições só se contradizem sob uma condição subjetiva que seja tomada por objetiva” (*KrV*, A791/B819).

Após termos analisado as três regras da prova transcendental, podemos notar que, curiosamente, Kant não menciona o papel da experiência possível, de modo que permanece ainda a questão sobre como ela permite estabelecer uma síntese apenas por conceitos. No entanto, alguns pontos nos dão pistas para elucidar melhor essa questão. Segundo a primeira regra, na prova transcendental exige-se que os princípios empregados estejam justificados por uma dedução. Na segunda regra, Kant diz que as provas transcendentais “partem de *um único* conceito e enuncia a condição sintética da possibilidade do objeto segundo esse conceito” (*KrV*, A788/B816); por isso tais provas devem ser sempre únicas e sempre diretas.

Ao dizer que na prova transcendental os princípios devem ser justificados por uma dedução, quer-se dizer que os princípios derivam de conceitos deduzidos, pois, em primeiro lugar, o que Kant deduz na *Analítica transcendental* são conceitos do entendimento e não princípios, e, em segundo lugar, Kant afirma na segunda regra que a prova transcendental parte de conceitos. Se na síntese por conceitos, a razão parte de



conceitos do entendimento para derivar princípios, é justamente nessa derivação que ocorre a síntese; e, se a experiência possível é o fio condutor dessa síntese, surge a questão, qual a relação da experiência possível com os princípios do entendimento?

Apesar dessa questão exigir uma investigação mais ampla, há uma passagem, situada no final da primeira seção da *Disciplina*, que nos aponta a resposta

através dos conceitos do entendimento, ela [a razão pura] de fato estabelece princípios seguros mas não diretamente a partir de conceitos, e sim indiretamente, através da relação desses conceitos a algo inteiramente contingente, a saber, a experiência possível; pois quando esta (algo como objeto da experiência possível) é pressuposta, eles são de fato apoditicamente certos, mas não podem jamais ser conhecidos em si mesmos (diretamente) *a priori*. Ninguém pode, pois, discernir rigorosamente, apenas a partir desses conceitos dados, a proposição “tudo que acontece tem sua causa” (*KrV*, A737/B765).

Segundo essa passagem, a razão pura estabelece princípios seguros de modo indireto, através da relação dos conceitos do entendimento com a experiência possível. Ou seja, os conceitos do entendimento são deduzidos, já os princípios do entendimento são derivados desses conceitos quando tomamos por fundamento a experiência possível. Quando algo como objeto da experiência possível é pressuposto (algo inteiramente contingente), diz Kant, os conceitos do entendimento se tornam apoditicamente certos e podem ser transformados em princípios; mas, sem pressupor a experiência possível, não é lícito transformar um conceito do entendimento em uma regra geral. A possibilidade de prova na filosofia transcendental, empregada por Kant na *Crítica da razão pura*, diz respeito à dedução dos conceitos puros que constituem a faculdade do entendimento, para, a partir deles, derivar princípios que estão no fundamento de toda possibilidade de experiência¹⁷. Com isso podemos compreender por que Kant denomina esse método de síntese transcendental por meros conceitos. É transcendental, pois investiga os princípios *a priori* de possibilidade da experiência; é por meros conceitos, pois parte apenas dos conceitos do entendimento para que tais princípios sejam estabelecidos¹⁸.

¹⁷ Nos *Prolegômenos*, ao colocar a questão “É a metafísica verdadeiramente possível?”, Kant afirma ter empregado na primeira *Crítica* um método que busca *princípios* na razão pura: “Na *Crítica da razão pura*, tratei essa questão de modo sintético, isto é, investiguei na própria razão pura e procurei determinar, segundo princípios, nesta mesma fonte, tanto os elementos como as leis do seu uso puro” (*Prol AA 04*: 38/39).

¹⁸ Uma interpretação divergente à que foi apresentada neste artigo é de Lebrun no livro *Kant e o fim da metafísica*. Segundo Lebrun, a filosofia crítica não se reduz à análise das condições da objetividade, consequentemente, as determinações da experiência possível fornecida por Kant na primeira *Crítica* não servem para explicar uma natureza de fato. Para ele, o método próprio da filosofia é o método da reflexão. Assim, é na terceira *Crítica* que Lebrun irá buscar uma resposta para o estatuto da filosofia crítica (LEBRUN, 1993, p. 373).



3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de termos analisado e comparado a *Investigação* e a *Disciplina da razão pura*, podemos extrair algumas conclusões sobre o método da filosofia. O ponto de partida para a formulação do problema foi a leitura de Schelling de que Kant, ao distinguir o método da filosofia do método da matemática, teria banido a construção de conceitos e, com esta, a possibilidade de juízos sintéticos na filosofia. Nossa conclusão é, por vários motivos, diversa. Outra conclusão relevante é que há muitas semelhanças entre a perspectiva pré-crítica da *Investigação* e a perspectiva crítica da *Disciplina*, tanto quanto à distinção entre método matemático e filosófico, quanto à caracterização deste segundo. Uma semelhança essencial entre os dois textos é que, em ambos, a comparação entre filosofia e matemática possui um propósito claro e bem definido: o de auxiliar a busca de um método seguro para a metafísica, que possa fornecer validade objetiva para tal conhecimento. Para isso, em ambas as perspectivas, a finalidade da investigação do método é fazer com que a metafísica deixe de ser um conhecimento baseado meramente em especulações lógicas ou conceituais - próprio do método dogmático. No entanto, as semelhanças não estão somente no caráter mais geral dos dois textos. É também bastante evidente a proximidade de alguns elementos específicos que compõem a *Investigação* e a *Disciplina*¹⁹. Veremos, então, essas semelhanças mais de perto.

1) No texto pré-crítico, Kant afirma que a matemática adquire suas definições de modo sintético a partir da *união arbitrária* de conceitos; nesse caso, a vinculação de conceitos constitui o próprio significado de síntese. Na *Crítica*, Kant afirma que somente os conceitos matemáticos podem ser definidos, uma vez que são concebidos de modo *a priori* através de uma *síntese arbitrária*; já nesse caso, essa síntese *a priori* só é possível pois a matemática tem por fundamento a intuição pura do espaço e do tempo.

2) Na *Investigação*, Kant diz que a filosofia adquire suas definições pela *decomposição e o esclarecimento analítico de conceitos* confusos, tornando-os minuciosos e determinados; no entanto, mais à frente, o autor dispensa a importância de empreender definições na filosofia, pois afirma ser possível conhecer um objeto distintamente e com clareza mesmo quando não possuímos sua definição, e afirma ainda que em muitos casos não é possível obtê-la. Na *Disciplina*, Kant volta a se referir ao trabalho do filósofo como

¹⁹ Essas semelhanças são confirmadas por Seneda (2018, p. 50) e por Figueiredo (2005, p. 20).



decomposição analítica de conceitos, e considera que as definições em filosofia correm sempre o risco de errar “ou porque introduzem características que na verdade não estavam no conceito, ou porque carecem da completude, que é o essencial de uma definição, na medida em que nunca se pode ter uma certeza tão completa sobre a completude de sua análise” (*KrV*, A728-729/B756-757).

3) Se em ambos os períodos os conceitos filosóficos nunca podem ser concebidos sinteticamente na definição, é porque tais conceitos são sempre *dados* ao filósofo, e nunca criados por ele; caso o filósofo tentasse definir um conceito pela síntese, correria o risco de meramente inventar um conceito sem objeto (como Kant acusa Leibniz na *Investigação*). No período pré-crítico, é a experiência interior que fornece conceitos para o filósofo; no período crítico, é a decomposição da faculdade *a priori* do entendimento²⁰. Mas em ambos os períodos, a filosofia deve sempre esclarecer conceitos dados, e nunca excogitados pelo filósofo.

4) O título do segundo parágrafo da *Investigação* diz, “a matemática considera, em suas resoluções [*aufösungen*], demonstrações e inferências, o universal sob os sinais *in concreto*, a filosofia considera o universal pelos sinais *in abstracto*.” Isso significa que na matemática temos sinais (aritmética) ou objetos geométricos (geometria), que nos permitem conhecer as regras gerais dessa ciência de modo concreto; já na filosofia temos sempre que usar *conceitos* universais das próprias coisas. Na *Disciplina*, ao comentar a impossibilidade de realizar demonstrações na filosofia, Kant afirma que a filosofia considera o universal somente por conceitos (*in abstracto*); e que a matemática possui demonstrações, pois nela o universal é sempre considerado na intuição singular *a priori* (*in concreto*).

5) Na *Investigação*, Kant diz que enquanto a matemática parte de poucas proposições indemonstráveis para demonstrar inúmeras outras proposições, a filosofia - que faz o caminho contrário, pois lida com conceitos indeterminados - não pode derivar conceitos complexos de conceitos mais fundamentais, pois aí “pode ocorrer o vício de considerar originária uma nota característica que ainda é deduzida” (*UD*, AA 02: 282). Na passagem da *Disciplina* que trata dos axiomas matemáticos, Kant afirma algo parecido, ao dizer que a filosofia não pode empregar proposições fundamentais tais como os axiomas matemáticos, pois ela não dispõe de uma intuição pura.

²⁰ Este ponto torna evidente uma proximidade desta leitura com a de Loparic e Scherer acerca do método em Kant. Pois o método de prova transcendental deve, inicialmente, decompor a faculdade do entendimento para encontrar conceitos puros fundamentais; a isso corresponde a parte analítica da investigação filosófica. Somente após estes conceitos serem obtidos pela decomposição do entendimento, o filósofo poderá derivar princípios como regras universais da experiência, o que corresponde à parte sintética da exposição.



Todos esses pontos em comum possuem, contudo, uma diferença fundamental: a solução que Kant propõe para que a filosofia possa adquirir um método seguro, mesmo sem jamais poder imitar a matemática. No texto pré-crítico, Kant propõe que um método seguro para a filosofia deve partir de notas características de um objeto que são imediatamente certas, para depois tirar consequências delas. Para encontrar essas notas características, o filósofo deve imitar o método empírico proposto por Newton ao observar o movimento dos corpos, no entanto na metafísica devemos partir de uma *experiência interior segura*, o que significa uma *consciência imediata* do objeto.

Já na *Crítica*, Kant propõe um método filosófico em que a razão não possa dirigir-se diretamente ao objeto. Esse método, em conformidade com a tarefa crítica de delimitar o alcance do conhecimento *a priori*, vai exigir da filosofia uma síntese dos conceitos. Como entender essa síntese? Na *Crítica*, uma das investigações mais importantes para resolver o problema do limite do conhecimento, está na *dedução transcendental* dos conceitos puros. O que nos interessa aqui é o método da prova, tal como explicitado na *Disciplina da razão pura*: a dedução das categorias estabelece a possibilidade de síntese dos conceitos do entendimento, justificando, assim, uma síntese *a priori* sem a presença da intuição pura. Essa síntese, contudo, só será obtida na *Analítica dos princípios*, tendo como fio condutor a experiência possível. Isso significa que não é a partir de qualquer conceito que podemos obter um princípio sintético, mas apenas dos conceitos passíveis de dedução. Essa síntese *a priori*, portanto, não é intuitiva, mas transcendental.

Apesar de não ter sido possível explorarmos, neste artigo, a noção de *dedução transcendental*, nem a derivação dos conceitos do entendimento em princípios do entendimento, acreditamos ter afastado, primeiro, a leitura que reduz o método crítico a uma análise conceitual, por Kant recusar a construção de conceitos na filosofia; acreditamos também, em segundo lugar, ter indicado o caminho para uma investigação ampla da *Analítica transcendental*, tendo em vista o método descrito na *Disciplina*, fundamental para melhor compreender a síntese transcendental por conceitos. Este artigo, portanto, abre um campo a ser mais bem explorado, que não está em seu escopo, mas que já foi suficientemente enunciado aqui: a *síntese transcendental por conceitos* própria do método da filosofia crítica.



REFERÊNCIAS

- CASANAVE, A. “Por Construção de Conceitos”. Klein J. (Org.). In: *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*, pp. 657-694, Florianópolis: Nefipo, 2012.
- EUCLIDES. *Elementos de Geometria*. Tradução de Irineu Bicudo. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- FIGUEIREDO, V. “Apresentação”. In: *Escritos pré-críticos*, pp. 7-21. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- FRIEDMAN, Michael. “Concepts and Intuition in the Mathematical Sciences”. In: *Kant and Exact Sciences*, pp. 96-135. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1992.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KANT, I. *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*. Tradução de Vinicius de Figueiredo e Jair Barboza. In: *Escritos pré-críticos*, p. 51-100. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- KANT, I. *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*. Tradução de Luciano Codato. In: *Escritos pré-críticos*, p. 101-140. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70.
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução de Carlos A. R de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. 5ª ed. Campinas: Unicamp/CLE, 2005.
- NEWTON, I. *Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections e Colour of the Light*. New York: Dover Publications, 1952.
- SENEDA, M. “Conhecimento Racional por Conceitos (filosofia) e Conhecimento Racional por Construção de Conceitos (matemática)”. In: *Revista do Centro de Pesquisa e Estudos Kantianos Valério Rohden*, Marília, vol. 6, n. 2, 2018, pp. 45-52.
- SHELLING, F. “Sobre a Construção na Filosofia.” Tradução de Luciano Codato. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, vol. 7, 2011, pp. 87-111.
- SCHERER, F. “O Método Analítico na Filosofia de Kant.” In: *Revista do Centro de Pesquisa e Estudos Kantianos Valério Rohden*. Marília, vol. 7, n. 1, 2019, pp. 67-80.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.34021>

Artigo recebido em: 20/02/2021

Artigo aprovado em: 26/02/2021

Artigo publicado em: 05/05/2021

COMPORTAMENTO E GRAMÁTICA um olhar wittgensteiniano sobre a noção skinneriana de significado

BEHAVIOR AND GRAMMAR a Wittgensteinian look on the Skinnerian notion of meaning

João Henrique Lima Almeida¹

(joaohlalmeida@gmail.com)

RESUMO

Neste artigo, as concepções de significado no behaviorismo radical de Skinner e em Wittgenstein são abordadas em vista de duas questões relativas aos estados subjetivos e à determinação causal do comportamento. O confronto de ambas as concepções expressa concordância na rejeição do referencialismo e do mentalismo, bem como na ênfase no comportamento humano. No entanto, a concordância superficial esconde uma tensão entre o normativo e o empírico na qual há radical discordância. Wittgenstein enfatiza o caráter organizador da gramática que rege a linguagem, enquanto Skinner a toma como mera generalização das contingências empíricas, o que produz noções distintas de comportamento.

Palavras-chave: Comportamento. Gramática. Significado.

ABSTRACT

In this article, Skinner's radical behaviorism and Wittgenstein's conceptions of meaning are approached in view of two questions related to subjective states and causal determination of behavior. The confrontation of both conceptions expresses agreement in rejecting referentialism and mentalism, as in the human behavior emphasis. However, the superficial agreement hides a tension between the normative and the empirical, in which there is radical disagreement. While Wittgenstein emphasizes the organizative character of the grammar that rules language, Skinner takes it as mere generalization of empirical contingencies, which produces different notions of behavior.

Keywords: Behavior. Grammar. Meaning.

INTRODUÇÃO

Com as palavras todo cuidado é pouco, mudam de opinião como as pessoas.
SARAMAGO, José. *As Intermitências da Morte*. 2005, p. 65.

¹ Graduando em Psicologia na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4065838357233650>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5702-3794>.



Palavras e sentenças mudam de opinião ou significado ao sabor do contexto de enunciação, da cultura e do período histórico. Mas o que subjaz a uma tal mudança? As variações na vida de uma pessoa são capazes de alterar o significado de uma palavra? As palavras mudam de opinião *como* as pessoas ou *com* as pessoas, de sorte que cada um possui seu significado singular para cada termo? É possível abordar essa problemática a partir de uma tensão entre o ponto de vista normativo e o empírico, em que o segundo vê os significados variarem ao capricho das contingências e o primeiro aponta para um elemento organizador das próprias contingências empíricas. No sentido de enriquecer a fecundidade filosófica dessa tensão, exploraremos, como resultado de revisão bibliográfica, a noção de significado no behaviorismo radical a partir de duas questões norteadoras; em seguida leremos uma passagem na qual Bertrand Russell exprime sua teoria do significado à luz de Skinner e Wittgenstein; por último, apresentaremos as noções de linguagem e significado em Wittgenstein, retomando aquelas mesmas questões, a fim de pôr as teses behavioristas a esta nova luz e realizar um confronto cujo resultado serão concepções distintas de significado, comportamento e gramática.

106

1 A PROPÓSITO DO SIGNIFICADO

Inserido na visão comum da linguagem como instrumento, o significado de uma palavra foi usualmente tratado na história da Filosofia como *o objeto à qual ela se refere ou designa*. Essa concepção se expressou em casos como o de Agostinho (1980), no qual mesmo palavras como “se” ou “de”, por não encontrarem referências externas, são tratadas como designadoras de estados de alma específicos daquele que as enuncia. Notamos pelo menos duas noções aqui implícitas: a linguagem é univocamente designadora de objetos ou estados (mesmo internos); e seus átomos são as palavras. Em suas *Investigações Filosóficas* (2009a), utilizando o próprio Agostinho como interlocutor, Wittgenstein confronta ambas essas noções, que, inclusive, foram tomadas de maneira similar por ele mesmo em sua primeira filosofia.² Nessas investigações, como veremos, a noção de linguagem como advinda da própria miríade de ações humanas não pôde resultar em uma função unívoca, mas múltipla. A imagem encontrada por Wittgenstein para a multiplicidade da linguagem foi a de um conjunto

² Trata-se do pensamento expresso no *Tractatus Logico-Philosophicus* (2001).



de jogos, uma vez que seu aprendizado consiste no domínio de determinadas regras para a ação.

À primazia da ação na linguagem corresponde a primazia do emprego no que diz respeito ao significado; portanto, Wittgenstein não hesita em combater o referencialismo ao afirmar que significado é uso (WITTGENSTEIN, 2009a, §43). Uma das consequências dessa concepção é fazer a lógica depender num sentido mais forte dos movimentos da vida, o que oferece à análise linguística da sua segunda filosofia uma face completamente distinta da feição analítica e *a priori* do *Tractatus* (2001), pouco afeita a exemplos. Desse modo, seus últimos escritos serão marcados pela análise de palavras e sentenças nos mais variados contextos, inclusive hipotéticos, com a finalidade de lançar luz sobre a gramática que rege o emprego com sentido da expressão analisada e afastar as ficções favorecidas pela superfície da linguagem.

Fazer a lógica depender dos movimentos da vida pode nos conduzir a dois questionamentos: *i. os estados subjetivos de uma enunciação são essenciais ao seu significado? ii. a determinação causal de uma enunciação importa ao seu significado?* Esses questionamentos se relacionam com a identificação comum entre *referência* e *significado*, que teve por consequência teórica confundir ambos os conceitos e tomar a noção do último como dada, como aponta Quine (2010). Presumindo tal identidade, compreende-se a linguagem enquanto *designação* ou *referência*, o que orienta a compreensão dos termos relativos a *estados psicológicos* como meros nomes para *objetos psicológicos*. A saída dessa confusão pode ser encontrada através da análise das nossas próprias práticas linguísticas, como o fez Wittgenstein, num procedimento que desautoriza aos estados subjetivos da enunciação a determinação dos significados das palavras.

Todavia, a conclusão de que os estados subjetivos não são essenciais à significação foi também alcançada por outros caminhos, como nas teorias que se nutrem duma perspectiva behaviorista. Dentre elas, destacamos o behaviorismo radical, cuja formulação teórica por Skinner – seguido no Brasil por nomes como José A. D. Abib – pôde se beneficiar das críticas dirigidas, inclusive por Wittgenstein, a modelos comportamentistas anteriores, como os apresentados por Watson (1913) e Carnap (1933). Essa expressão do behaviorismo, que logrou maior fecundidade científica que as demais, responde de maneira similar a Wittgenstein, ainda que por lógica distinta, ao nosso primeiro questionamento. No entanto, no que diz respeito ao segundo questionamento, não encontramos concordância. O significado de um enunciado é para Skinner inteiramente causal, o que quer dizer



que deve ser encontrado na história de vida do indivíduo que enuncia (SKINNER, 1982), recurso que não poderia interessar menos a Wittgenstein.

Nesse sentido, nos será oportuno diferenciar a lógica que leva Wittgenstein a negar os estados subjetivos como essenciais à significação da lógica behaviorista, o que expressará em noções distintas de comportamento e gramática. As noções alcançadas de comportamento ilustrarão a diferença entre um tratamento causal do significado e um gramatical. Nosso objetivo geral não será, no entanto, dissuadir o leitor de uma possível identificação de behaviorismo na obra de Wittgenstein, mas submeter a noção causal de significado, assumida no behaviorismo, a uma investigação wittgensteiniana, visando a expor suas eventuais lacunas.

2 FUNCIONALISMO E EVENTOS PRIVADOS

Se é no *Verbal Behavior* (2014) que Skinner apresenta sua noção de significado, não podemos deixar de considerar que as abstrações contidas nesse livro partem fundamentalmente de experimentos expressos, sobretudo, no *The Behavior of Organisms* (1938). A partir de experimentos com animais, Skinner chega a importantes conclusões, como a de que o comportamento dos organismos é controlado por suas consequências e a de que o comportamento, apesar de *descrito* a partir de sua topografia, é apenas *explicado* a partir de sua função. Ou seja, dois comportamentos topograficamente idênticos, como no caso de beber um copo d'água, podem ser radicalmente distintos em suas funções, se um deles resulta numa privação de água do indivíduo e o outro funciona como fuga do contato visual com alguém. Skinner combate então quaisquer explicações mentalistas que pretendam explicar tais comportamentos em termos de sensações, emoções ou sentimentos que o acompanham. Todos eles, diria Skinner, são frutos das contingências ambientais às quais o indivíduo foi submetido, isto é, sua história de vida, e o comportamento humano poderia muito bem ser explicado sem a recorrência a possíveis causas internas (Cf. SKINNER, 2003).

Uma concepção funcionalista do comportamento implicará, então, uma concepção funcionalista de linguagem, que é, segundo Abib (1994, p. 477), “o comportamento de ouvintes governado por regras gramaticais”. Com tal concepção, Skinner se opõe a uma tradicional noção referencialista de significado, em que as partes mínimas da linguagem nomeariam ou se refeririam a objetos do mundo, para defender a noção



de que determinadas propriedades do mundo *controlam* comportamentos verbais. Vejamos uma das passagens nas quais Skinner expressa sua noção funcionalista de linguagem no *Verbal Behavior*:

Estas relações funcionais³ são úteis, antes de tudo, como um mero esquema classificatório, funcionando nesse sentido algo como os esquemas classificatórios da gramática. Não é uma classificação das formas de resposta, desde que não podemos dizer unicamente a partir da forma em qual classe uma resposta reside. *Fogo* pode ser (1) um mando para um esquadrão de bombeiros, (2) um tacto para um incêndio, (3) uma resposta intraverbal para o estímulo *preparar, apontar...*, ou (4) uma resposta ecoica ou (5) textual para estímulos verbais apropriados. É possível que propriedades formais da resposta vocal, especialmente sua entonação, possa sugerir um tipo de variável controladora, mas uma análise não pode ser alcançada apenas a partir de evidências internas. A fim de classificar o comportamento efetivamente, devemos saber as circunstâncias sobre as quais ele é emitido. (SKINNER, 2014, p. 186, tradução nossa)⁴

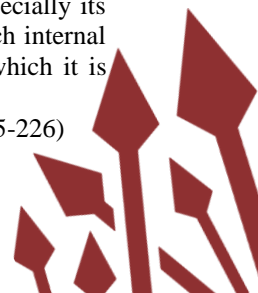
109 Ao pôr relevo à função em detrimento da forma, estrutura ou topografia, Skinner demarca que, bem como uma mesma palavra pode cumprir funções distintas, diferentes estruturas sentenciais podem cumprir uma mesma função, como nos casos das expressões “*Dê-me um copo d’água*”, “*Gostaria de um copo d’água*”, e, simplesmente, “*Água!*”, que em determinado contexto produzirão a mesma consequência de *ser servido um copo d’água* e, portanto, cumprirão a mesma função. Disso decorre que Skinner não admite uma atomização estrutural no tratamento de comportamentos verbais, ou seja, a unidade mínima da linguagem não seria a palavra, mas o *operante verbal*, um comportamento que é funcional em contingências de reforço.⁵

Qual o espaço, então, reservado aos estados internos ou subjetivos nessa concepção funcional de significado? Para responder, precisamos compreender as duas acepções em que o termo “eventos privados” pode ser tomado no behaviorismo radical. Abib propõe uma

³ As relações funcionais citadas por Skinner são: o *mando*, que possui funções de pedir, ordenar e afins e é controlado por um operador motivacional; o *tacto*, que é evocado ou reforçado por um objeto ou evento particular do mundo físico; a resposta *intraverbal*, que é controlada por outras respostas verbais imediatas; a *ecoica*, que é uma repetição ou imitação; e a *textual*, que é uma cópia ou transcrição. Além disso, há a *audiência*, que é um estímulo prévio controlador de um conjunto de respostas, sobretudo verbais. (Cf. SKINNER, 2014).

⁴ “These functional relationships are useful first of all as a mere classificatory scheme, functioning in this sense somewhat like the classificatory schemes of grammar. It is not a classification of forms of response, since we cannot tell from form alone into which class a response falls. *Fire* may be (1) a mand to a firing squad, (2) a tact to a conflagration, (3) an intraverbal response to the stimulus *Ready, aim ...*, or (4) an echoic or (5) textual response to appropriate verbal stimuli. It is possible that formal properties of the vocal response, especially its intonation, may suggest one type of controlling variable, but an analysis cannot be achieved from such internal evidence alone. In order to classify behavior effectively, we must know the circumstances under which it is emitted”.

⁵ Tema explorado no Capítulo 8 “*The Verbal Operant as a Unit of Analysis*” (SKINNER, 2014, pp. 185-226)



distinção segundo o acesso quando diferencia os *estados corporais internos* – que são acessíveis através de instrumentos mesmo que estes ainda não existam – da *experiência subjetiva* – que é inacessível por princípio e privada para sempre, uma vez que impossibilita a medição instrumental. “Assim como não faz sentido afirmar que o vermelho que eu vejo é igual ou diferente do vermelho que outra pessoa experiencia (vê), também não faz sentido descrever qualidades do ato de sentir de outra pessoa.” (ABIB, 1982, pp. 97-98)

Nessa concepção, existem alguns eventos privados que são, no campo da possibilidade lógica, passíveis de mensuração. E outros que, como o ato de sentir, são excluídos logicamente da possibilidade de tratamento empírico. São epifenômenos, o que quer dizer que são subprodutos do comportamento não redutíveis “nem ao que é internamente sentido, nem ao comportamento verbal que o descreve” (ABIB, 1982, p. 100). Os epifenômenos são irredutíveis justamente pela inacessibilidade da comunidade verbal, visto que sem o treino social o indivíduo não pode aprender a descrevê-los, ao contrário dos eventos privados do primeiro tipo, que podem ser, com a instrumentação devida, publicizados, e assim passíveis de descrição.

110 A submissão, contudo, da existência de tais fenômenos subjetivos a comportamentos públicos ou publicizáveis sinaliza sua baixa relevância às relações funcionais. Sendo assim, seus possíveis efeitos físicos não podem ser importantes à determinação do comportamento operante (ABIB, 1982, p. 100), como o verbal, e, assim, são irrelevantes à significação – que nesse sentido é compreendida em termos de antecedentes históricos da enunciação. Os eventos privados do primeiro tipo (estados corporais internos), por outro lado, interferem nos assuntos da linguagem apenas na medida em que são tornados públicos, quando se submetem a uma comunidade verbal. Determinam o ato da enunciação do mesmo modo que as estimulações externas presentes e a história de vida do enunciador dentro de uma complicada relação funcional, e, portanto, não podem prevalecer às demais variáveis. Todo o histórico do enunciador pode constituir o significado da enunciação, e não apenas circunstâncias presentes, sejam elas externas ou internas. Os eventos privados que acompanham a enunciação, logo, são efeitos das mesmas causas que produziram a enunciação, ou seja, ao contrário de serem efetivamente *causas* da enunciação, como um referencialismo mentalista poderia compreender, são *parte* dela.

A partir desse raciocínio podemos concluir como resposta ao nosso primeiro questionamento que, para o behaviorismo radical, os eventos privados são mais acompanhantes do que propriamente causas das enunciações (Cf. SKINNER, 2003,



pp. 283-285), o que os torna não essenciais à significação. Quanto ao segundo questionamento, não só o significado depende da determinação causal da enunciação, como o significado é a determinação causal ela mesma, isto é, a história de vida antecedente. É por esse mesmo motivo que Skinner não pôde concordar com a noção de que alguém reagiria a um signo do mesmo modo que ao objeto que ele substitui (SKINNER, 1945). Para tanto, seria necessário que ou este alguém tenha tido o mesmo histórico de exposição a ambos os elementos, ou eles tenham sido emparelhados num sentido pavloviano.⁶ Isso nos leva a uma importante interlocução que Skinner faz com Russell sobre a função da linguagem e nos conduzirá, enfim, a uma leitura wittgensteiniana das concepções apresentadas.

3 RUSSELL E A RAPOSA

Em 1940, enquanto Wittgenstein ainda escrevia suas *Investigações Filosóficas*, Bertrand Russell publica seu livro *An Inquiry into Meaning and Truth* (1995), em que nos oferece sua noção de linguagem. Na base dessa noção, Russell posiciona o que chama de *Palavras-objeto*, que são palavras intimamente relacionadas com ocorrências não linguísticas, e parecem ser um equivalente da relação que Skinner posteriormente chamará de *tacto*. “Palavras-objeto”, diz Russell, “são definidas, logicamente, como palavras que possuem significado em isolamento, e, psicologicamente, como palavras que foram aprendidas sem ser necessário que se tenha aprendido previamente quaisquer outras palavras” (RUSSELL, 1995, p. 65)⁷. Influenciado por Alfred Tarski, Russell afirma uma hierarquia de linguagens, na qual a linguagem primária é constituída pelas palavras-objeto, sendo as palavras-lógicas⁸ – como as conjunções e a expressão “é verdade que” – incluídas apenas no próximo nível linguístico, já que se referem à própria linguagem e não mais ao mundo físico.

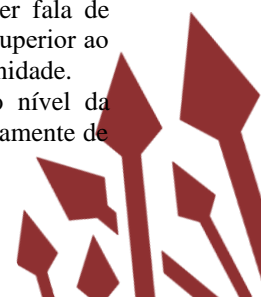
Ora, seria suficiente para causar arrepios em Wittgenstein a noção de uma palavra que possui significado isoladamente – nem mesmo o *Tractatus* admite isso⁹ –, bem como de uma

⁶ Trata-se de um adjetivo relativo a Ivan Pavlov, principal nome da reflexologia russa e importante influenciador do behaviorismo com a teoria dos reflexos condicionados através do emparelhamento de estímulos.

⁷ “[...]‘object- words’ are defined, logically, as words having meaning in isolation, and, psychologically, as words which have been learnt without its being necessary to have previously learnt any other words.

⁸ É importante destacar que tal noção, do mesmo modo que a anterior, encontra correspondência em Skinner, a saber, no conceito de *autoclíticos*. Apesar de não promover uma hierarquia de linguagens, Skinner fala de “diferentes níveis de elaboração na emissão do comportamento verbal”, sendo o autoclítico um nível superior ao do *tacto* (2014, p. 313.). É possível realizar, no alvo da crítica skinneriana, também um exame de paternidade.

⁹ O sentido pelo qual é possível caracterizar o *Tractatus* (2001) como referencialista reside no nível da proposição, que figura determinado estado de coisas e faz o significado dos nomes depender necessariamente de



palavra cujo aprendizado se realiza independentemente de outras palavras. A primeira noção expressa ainda a confusão entre referência e significado, que Wittgenstein (2009a, §40) dissolve ao diferenciar do significado de um nome o seu portador e conferir ao contexto da palavra as condições de sua significação. A segunda noção prova-se do mesmo modo incorreta quando a análise das práticas linguísticas nos mostra que “muito deve ser preparado numa linguagem para que a mera nomeação faça sentido” (WITTGENSTEIN, 2009a, §49, §257)¹⁰, ou seja, não é possível nomear um objeto sem antes dominar um conjunto de técnicas linguísticas.

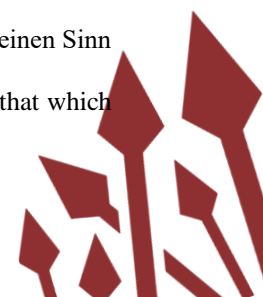
Não é, porém, por esse motivo que convidamos Russell à nossa incursão, mas sim para investigar um trecho particular em que ele expressa uma noção um tanto pavloviana da relação entre palavra e objeto e que nos ajuda a ilustrar as críticas possíveis ao referencialismo. Se, por um lado, Russell, Skinner e Wittgenstein concordam em que os critérios para a compreensão de uma palavra se localizam no comportamento daquele que ouve, por outro, parecem discordar acerca das relações expressas por esses comportamentos. Segundo Russell, “geralmente, quando alguém ouve uma palavra-objeto que compreende, seu comportamento é, até certo ponto, aquele que o objeto mesmo teria causado” (RUSSELL, 1995, p. 68)¹¹. Para Skinner, não passa de uma parcela muito restrita do comportamento humano ocasiões nas quais palavra e objeto são associadas a ponto de causar o mesmo efeito. Tal relação encontra raízes na reflexologia russa pela qual Watson foi influenciado e expressa uma noção incompleta de comportamento. O mais importante para Skinner não é que a palavra emitida – no exemplo, quando se está na floresta e alguém diz “Raposa!” – substitua o objeto e, portanto, produza os mesmos efeitos que ele produziria, como num reflexo, mas sim que a palavra configure uma ocasião na qual certos comportamentos foram anteriormente reforçados no histórico do indivíduo (SKINNER, 2014, pp. 87-88).

Skinner, no entanto, apesar de questionar o alcance da explicação de Russell, não critica radicalmente a natureza da sua compreensão de linguagem, como vimos acima que Wittgenstein faria. O behaviorista apenas se propõe a ampliar, através de uma análise funcional, o escopo da explicação do comportamento oferecida por Russell, o que se relaciona diretamente com sua noção de significado, visto que, para Skinner, perguntar pela explicação do comportamento é perguntar pelo seu significado e vice-versa. Com esse movimento, ele

tal relação de afiguração. Por outro lado, o referencialismo de Russell, reside no nível da relação nome-objeto, o que o conduz a propor que nomes possuem significado em isolamento.

¹⁰ “[...] so vergißt man, daß schon viel in der Sprache vorbereitet sein muß, damit das bloße Benennen einen Sinn hat.”

¹¹ “Generally, when you hear an object-word which you understand, your behaviour is, up to a point, that which the object itself would have caused.”



desloca o significado da *referência ao objeto* para a *história de vida do indivíduo*, rompendo com o referencialismo de Russell mas dando continuidade à sua concepção causal de significado: os elementos que determinam o significado de uma palavra seguem sendo de estatuto empírico.

É possível concluir agora que, se depende de causalidade empírica, a consideração skinneriana de significado implica a divisão fundamental entre emissão e recepção, ou seja, o significado de uma mesma sentença para quem escuta ou lê é diferente para aquele que fala ou escreve. Diz Skinner:

Teorias do significado costumam considerar o comportamento do falante e ouvinte ao mesmo tempo. A prática é encorajada pela noção de “uso das palavras”, que parece libertar a palavra do comportamento do falante ou ouvinte para assim se sustentar em uma relação de referência a um objeto. (SKINNER, 2014, p. 86, tradução nossa)¹²

Nesse sentido, Skinner julga ser um defeito tomar o significado em independência das enunciações particulares, e faz parecer que falar de “uso” é cair no referencialismo. Porém, ele parece não notar o inconveniente de misturar significado com causalidade e virar presa fácil para um relativismo que venha a dissolver as condições de sentido das enunciações, uma vez que os significados dos termos dependeriam sempre da história de cada um – o que faria nos perguntar, por exemplo, acerca do que garantiria a compreensão mútua num diálogo. Em proveito disso, parece-nos oportuno apresentar mais detalhadamente a concepção wittgensteiniana de “significado como uso”, que, além de romper com o referencialismo, adota uma concepção não causal de significado.

4 SIGNIFICADO COMO USO

Não se pode falar de “significado” no segundo Wittgenstein sem se falar também de jogos de linguagem. Tal caracterização das funções linguísticas distingue-se de antemão de um elemento caro à Filosofia Analítica – sob influência da própria filosofia tractariana –, que

¹² “Theories of meaning usually consider the behaviors of both speaker and listener at the same time. The practice is encouraged by the notion of the “use of words,” which appears to free the word from the behavior of speaker or listener so that it may stand in some relation of reference to an object”.



é a forma proposicional geral.¹³ Para o Wittgenstein do *Tractatus*, tudo aquilo que pode ser dito com sentido pode ser dito sob uma proposição verifuncional à qual perguntamos, em confronto com o mundo, pelo valor de verdade, sendo o restante da linguagem um conjunto de ornamentos dispensáveis. Sua segunda filosofia, por outro lado, não só admite ser impossível reduzir as múltiplas funções linguísticas a uma forma geral, como deixa de se referir ao mundo, como o fez com as expressões “estado de coisas” e “objeto”, e passa a assumir cada vez mais o espírito de uma investigação gramatical, intralinguística (Cf. COFFA, 1993). No entanto, se por um lado Coffa diz este ser, ao menos num primeiro momento, um movimento que torna as investigações wittgensteinianas “mais etéreas”, por outro, tanto as *Investigações Filosóficas* (2009a, §243) como as *Observações sobre a Filosofia da Psicologia* (1988) apresentam de maneira bem clara qual é o nada etéreo alicerce das nossas atividades linguísticas:

Crer que alguém está com dor, duvidar se está, são tipos tão naturais de comportamento direcionado a outros seres humanos; e nossa linguagem não é senão uma auxiliar para e uma extensão desse comportamento. Quero dizer: nossa linguagem é uma extensão do comportamento mais primitivo. (Já que nosso *jogo de linguagem* é comportamento.) (WITTGENSTEIN, 1988, I, §151, tradução nossa)¹⁴

114

Não é senão à sua gênese nos comportamentos mais primitivos do ser humano que a linguagem deve sua multiplicidade. Esses comportamentos providenciam a rocha matriz sob a qual manifestações verbais e expressões do mental são enxertadas (HACKER, 1999) e, sendo o ponto de intersecção entre o agir e o falar, entre conduta e uso da linguagem, eles consistem na marca do conceito de jogos de linguagem (SCHULTE, 2003). Entre esses jogos de linguagem primitivos encontra-se a manifestação de dor, que tem o choro, expressão primitiva, substituído por enunciações como “sinto dor”. A linguagem, no entanto, não pode ser resumida por substituições dessas manifestações primitivas, visto que ela avança para usos que não repousam diretamente em comportamentos específicos, como quando se diz que alguém está saudoso.

Desse modo, é possível afirmar a existência de certa hierarquia na linguagem, ainda que não no sentido tarskiano ou russelliano de diferentes níveis referenciais bem

¹³ Esse movimento de foco na forma proposicional fez parte do que se convencionou chamar “virada linguística”, que rompe com o conceito de representação (*Vorstellung*) como o elemento da consciência essencial à figuração do mundo, em favor da ênfase na linguagem.

¹⁴ ¹⁴ “Glauben, daß der Andere Schmerzen hat, zweifeln, ob er sie hat, sind so viele natürliche Arten des Verhaltens zu den andern Menschen; und unsere Sprache ist nur ein Hilfsmittel und ein witerer Ausbau dieses Verhaltens. Ich meine: unser Sprachspiel ist ein Ausbau des primitiveren Benehmens. (Denn unser *Sprachspiel* ist Benehmen.)”



determinados, mas no sentido de que usos de conceitos que se aproximam mais ou menos de formas instintivas de comportamento podem ser ordenados segundo casos individuais (SCHULTE, 2003). Ou seja, não há um ordenamento fixo, mas um que varia sob fins de análise, característica que afasta o pensamento de Wittgenstein de uma feição teórica.

É por conta dessa possibilidade de ordenamento que Ter Hark falará de relações verticais e horizontais de jogos de linguagem: as primeiras são relações *entre* jogos e se aplicam a *alguns* deles; já as segundas são relações *dentro* dos jogos e se aplicam a *todos* eles. Sendo assim, podemos falar de relações horizontais fisionômicas do conceito de dor, ou seja, expressões comportamentais características, mas não podemos falar o mesmo da saudade. Ter Hark diz que:

Uma característica geral dos jogos de linguagem verticalmente relacionados a outros jogos de linguagem é que, num contexto horizontal, eles são quase inteiramente linguísticos. Eles são linguísticos não acidentalmente, mas necessariamente: a linguagem é constitutiva dos fenômenos (psicológicos) em questão. (TER HARK, 1990, p. 40, tradução nossa)¹⁵

115

Compreendendo de tal maneira, podemos falar da saudade, então, como um fenômeno linguisticamente determinado. Ainda que possa se relacionar com alguns comportamentos, o que indica o caráter vertical dessa relação é que não há um comportamento específico que o caracterize, como há para a dor. Parafraseando a passagem de Ter Hark sobre a esperança, podemos dizer que as relações horizontais nas quais “sentir saudades” se embute em jogos de linguagem são, primariamente, relações linguísticas e não fisionômicas (TER HARK, 1990, p. 40). Wittgenstein já advertira: por que não conseguimos imaginar um animal esperançoso? (WITTGENSTEIN, 2009b, §1) O mesmo podemos nos perguntar sobre o animal saudoso. É tão somente no interior de um amplo contexto linguístico que conceitos como o de esperança e de saudade são aplicáveis e compreensíveis.

Além de oferecer o contexto para a compreensão de um conceito, o jogo de linguagem oferece a norma para a sua aplicação. É nesse sentido que se pode tomar o “significado” como independente de relações causais e apontar sua natureza gramatical. “Podemos falar da função das palavras na frase, no jogo de linguagem, na linguagem. Mas ‘função’ significa, em cada um destes casos, *técnicas*. Reporta-se, portanto, a uma explicação e a um adestramento *gerais*” (WITTGENSTEIN, 2014, MSS 137-8, §348).

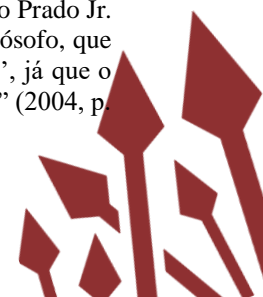
¹⁵ “A general characteristic of language-games vertically related to other language-games is that in a horizontal context they are almost entirely linguistic. They are linguistic not accidentally but necessarily: language is *constitutive* for the (psychological) phenomena in question”.



A concepção de significado como uso pode ser compreendida então da seguinte maneira: aprendemos palavras e expressões por meio de explicações e adestramentos gerais; tal aprendizado consiste na aquisição de regras para o uso dos termos, no domínio de técnicas que permitem o funcionamento da palavra do interior dos jogos de linguagem; esses jogos, no que chamamos acima de relações horizontais, conferem o contexto (verbal e não verbal) para que o uso do termo possua sentido; assim, o significado de um termo não é determinado pelo histórico de aprendizagem do indivíduo, mas pela gramática que rege seu uso com sentido, afinal de contas, o significado de uma palavra não muda se alguém o aprendeu incorretamente. O uso, assim, não se liberta do comportamento do falante, visto o comportamento ser constitutivo do jogo de linguagem ele mesmo.¹⁶

Seguindo essa linha de raciocínio, podemos retomar aquele questionamento (i) em torno da importância dos estados subjetivos ao significado de uma enunciação. Ora, se é o contexto que determina o significado, parece realmente não haver espaço para qualquer ato subjetivo. O caso de termos ambíguos oferece notável exemplo. Posso, por assim dizer, vivenciar o significado da palavra “Rosa”, tanto segundo sua acepção de nome próprio como pela da conhecida flor. No entanto, no contexto da expressão “Sra. Rosa ganhou uma rosa”, não se podem simplesmente intercambiar os significados dos termos sem se dissolver seu sentido. O sentido não deve se desintegrar para a pessoa que ouve a enunciação, mas isso porque ouvir ou falar algo com sentido não é “desfilar os significados na mente” enquanto se faz (WITTGENSTEIN, 2009b, §15). Como ilustra ainda o próprio Wittgenstein, “se a frase me pode surgir como uma pintura verbal, e a palavra individual como uma imagem, já não é tão admirável que uma palavra pronunciada fora de todo o contexto e sem finalidade pareça portadora de um determinado significado” (WITTGENSTEIN, 2014, MS 169, §145). Por outro lado, se o estado subjetivo *contingente* não pode alterar o significado de uma expressão, vimos que a gramática que rege os significados é ancorada em manifestações primitivas, o

¹⁶ É importante destacar como os termos “função” e “uso” parecem ter acepções distintas nos autores aqui trabalhados. “Função” em Skinner aparece como um conjunto de variáveis, de causas, que controlam o comportamento. Wittgenstein, como vemos na citação a cima, dá relevo não ao caráter empírico e o caso individual numa relação funcional, mas ao aspecto geral numa técnica que orienta a prática individual. “Uso” segue a mesma linha. Skinner critica a atribuição do *significado* ao “uso das palavras” por parecer “libertar a palavra do comportamento do falante ou ouvinte para assim se sustentar em uma relação de referência a um objeto” (p. 86, 2014), mas parece ignorar que focar no uso, pelo menos na acepção wittgensteiniana, é focar nas condições de sentido estabelecidas pela gramática, e que são pressupostas pelo aprendizado individual. Skinner apreende o aspecto da gramática enquanto generalização empírica e ignora seu mais importante aspecto, o de normatização do empírico, que a confere um caráter *necessário*, mas não eterno; *a priori*, mas não por passar incólume à experiência, mas justamente por estar tão entremesclada a ela a ponto de organiza-la. Bento Prado Jr. resume: “O transcendental mistura-se com o empírico (soberanamente desprezado no Tractatus) e o filósofo, que cuida essencialmente de ‘análises gramaticais’, nem por isso despreza inteiramente a ‘história natural’, já que o estilo de uma forma de vida tem raiz na implantação biossocial da humanidade que a ‘vive’ ou pratica.” (2004, p. 105)



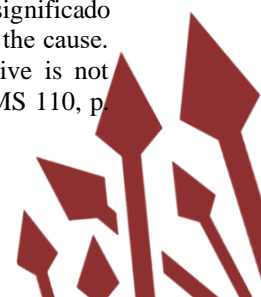
que pode nos levar à compreensão de um círculo virtuoso entre a subjetividade humana e a gramática que permite sua expressão.

Notamos ser algo distinto da maneira que Skinner aborda a questão. Este último rejeita a determinação pelo ato ou estado subjetivo do significado não porque o emprego da palavra repousa em regras, critérios de correção e contexto públicos – eles mesmos construídos na base de manifestações primitivas –, mas porque o que se diz subjetivo é determinado em completude pelo ambiente externo. Wittgenstein discordaria precisamente da compreensão desse ambiente externo como gramaticalmente desordenado. Deve-se, então, procurar o significado na história natural e não na gramática, marca do elemento causal na concepção behaviorista.

O questionamento (ii), que diz respeito à relevância da determinação causal do comportamento à significação, em Wittgenstein, segue a mesma lógica gramatical, mas dessa vez com resultado ainda mais distante do de Skinner. Em seus escritos, Wittgenstein explora reiteradamente o caráter normativo da atividade humana e insiste no valor da análise gramatical, por meio da qual obtemos uma visão panorâmica dessas normas. Assim, se importa à Ciência buscar as causas, importa à Filosofia buscar o sentido, o que significa dizer que não é a experiência “pura” que determina o significado, mas o conjunto de regras que a organiza.

Uma concepção de significado que se detém à causalidade só poderá, como brevemente aludido, reduzir a busca pelo que o termo significa ao caso individual, assim relativizando ao máximo os sentidos das enunciações. Por outro lado, uma concepção gramatical explora justamente aquilo que organiza os comportamentos verbal e não verbal, aquilo que repousa na reação humana mais primitiva e a partir dela logra um domínio autônomo capaz de orientar a compreensão dos mesmos elementos que permitem seu surgimento, que é o aspecto normativo da linguagem. Isso quer dizer que o ser humano, ao desenvolver uma linguagem, passa a comportar-se de acordo com as regras nela contidas, ou seja, se ordeno que me traga um copo d’água, há uma regra para o cumprimento e não cumprimento da ordem. Se o copo d’água é trazido, a ordem constitui *razão* para esse comportamento ainda que não necessariamente uma *causa*. A razão está contida na ação e é garantida pela gramática, a causa não.¹⁷ Compreender a autonomia da gramática, resultante de

¹⁷ Wittgenstein critica expressamente a confusão entre razões (ou motivos) e causas na teoria do significado causal de Russell na seguinte passagem: “Don’t we have here the essence of the motive in contrast to the cause. Clearly yes. The order, when I obey it, becomes the motive of my way of acting. And the motive is not hypothetical. I cannot be mistaken in the motive, it is contained in my action but not so its cause.” (MS 110, p. 94 *apud* TER HARK, p. 29)



sua função normativa, é a chave para desenredar os nós dessa confusão entre significado e causa.

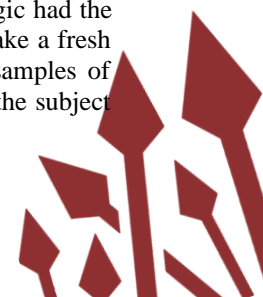
5 ENTRE O EMPÍRICO E O NORMATIVO

Uma das decorrências mais problemáticas da noção behaviorista de significado, reconhecida e formulada pelo próprio Skinner, a saber, que “não há significados que sejam os mesmos para falante e ouvinte” (SKINNER, 1982, p. 82), expressa uma visão naturalista de filosofia, que implica a desconsideração do estatuto de autonomia alcançado pela gramática:

Análises puramente formais de gramática e sintaxe (nas quais, por exemplo, partes da fala são definidas em termos de propriedades formais, incluindo frequência ou ordem de associação com outras partes assim definidas) são de pouco interesse aqui, onde nenhuma forma de comportamento verbal é significativa à parte de suas variáveis controladoras. Visões tradicionais de gramática e sintaxe como preocupadas com ‘o estudo das relações das ideias compreendidas em um pensamento’ são talvez mais próximas de nossa presente preocupação, mas, novamente, temos pouco a ganhar do tratamento tradicional. *É agora justa e amplamente reconhecido que a mistura de gramática e lógica foi desafortunada para ambos os campos.* As características acidentais da gramática grega e latina deixaram sua marca sobre a lógica por vários séculos, e a lógica obteve o infeliz efeito de sugerir a racionalização da gramática em termos de processos de pensamento. *Devemos fazer uma nova aproximação a ambos os campos analisando as atividades comportamentais envolvidas na emissão de maiores modelos de comportamento verbal.* Adicionalmente, ao considerar o operante verbal e atividades que compõem o objeto da gramática, estabeleceremos o fundamento para um tratamento do pensamento verbal. (SKINNER, 2014, p. 331, tradução e grifos nossos)¹⁸

O que Skinner propõe aqui é justamente o abandono do elemento apriorístico da gramática em razão de uma refundação dessa disciplina em fundamentos radicalmente comportamentais. Não deixa de ser uma crítica acertada por parte dele denunciar os problemas causados por uma análise puramente formal da linguagem. É precisamente esse

¹⁸ “Purely formal analyses of grammar and syntax (in which, for example, parts of speech are defined in terms of formal properties, including frequency or order of association with other parts so defined) are of little interest here, where no *form* of verbal behavior is significant apart from its controlling variables. Traditional views of grammar and syntax, as concerned with “the study of the relations of the ideas comprehended in a thought,” are perhaps closer to our present concern, but again we have little to gain from the traditional treatment. It is now fairly widely recognized that the mingling of grammar and logic has been unfortunate for both fields. The accidental features of Greek and Latin grammar left their mark upon logic for many centuries, and logic had the unhappy effect of suggesting the rationalizing of grammar in terms of thought processes. We may make a fresh approach to both fields by analyzing the behavioral activities involved in the emission of larger samples of verbal behavior. In addition, while accounting for the verbal operants and activities which compose the subject matter of grammar, we lay the groundwork for a treatment of verbal thinking”.



tipo de ficção que nos ilude a considerar a “dor” ou a “sensação” como um objeto psicológico semelhante aos objetos físicos, uma vez que o verbo “ter” se aplica tanto a dores e sensações quanto a objetos do segundo tipo. Não deixa de ser acertado também o movimento de buscar a raiz da gramática na própria ação humana e depurá-la de seus elementos mentalistas. Wittgenstein tanto compartilha de tais preocupações que, como visto acima, inclui mesmo sutis expressões fisionômicas no âmbito dos jogos de linguagem e reconhece a origem delas nas manifestações mais primitivas. Entretanto, não se trata de posicionar a gramática no domínio do puramente factual, mas submeter os fatos a normas convencionais da ação humana. Por outro lado, Skinner acaba por jogar o bebê fora com a água do banho ao enxergar na lógica gramatical uma atividade obsoleta que deve ser substituída por investigações meramente factuais, unicamente, devido às ficções induzidas pela superfície da gramática:

No uso das palavras, deve-se distinguir a ‘gramática superficial’ da ‘gramática profunda’. O que imediatamente se imprime em nós sobre o uso de uma palavra é o modo como ela é usada na estrutura sentencial, a parte do seu uso – pode alguém dizer – apreendida pelo ouvido. Agora compare a gramática profunda do verbo ‘significar’¹⁹ com o que sua gramática superficial nos leva a presumir. Não surpreende que se ache difícil saber como proceder. (WITTGENSTEIN, 2009a, §664, tradução nossa)²⁰

119

É possível perdoar parcialmente Skinner se consideramos que o conceito de gramática em Wittgenstein, “ao menos *prima facie*, pouco tem a ver com nosso conceito cotidiano de gramática” (FORSTER, 2017, p. 269). O movimento de distinguir a gramática em superficial e profunda é pouco usado e tem como consequências imediatas a aceitação de que ficções são produzidas na gramática, mas também a afirmação de que ficções gramaticais se resolvem na gramática ela mesma. A gramática é, portanto, autônoma, no sentido de que oferece regras para aplicação que não podem ser refutadas pela experiência. A expressão “nenhum solteiro é

¹⁹ No conjunto de seções que se inclui o parágrafo citado Wittgenstein analisa a gramática do verbo ‘meinen’, que, a depender do emprego, pode ser traduzido por significar, querer dizer ou ter em mente. A gramática superficial pode nos levar a crer que, por conta da similaridade formal, “significar” é um processo mental. Ou também: crer que quando digo algo que outrem entende mal e respondo “quis dizer outra coisa”, eu havia expressado em mente o desejo de proferir a palavra com outro significado.

²⁰ “Man könnte im Gebrauch eines Worts eine ‘Oberflächengrammatik’ von einer ‘Tiefengrammatik’ unterscheiden. Das, was sich uns am Gebrauch eines Worts unmittelbar einprägt, ist seine Verwendungsweise im *Satzbau*, der Teil seines Gebrauches a könnte man sagen a den man mit dem Ohr erfassen kann. — Und nun vergleiche die Tiefengrammatik, des Wortes “meinen” etwa, mit dem, was seine Oberflächengrammatik uns würde vermuten lassen. Kein Wunder, wenn man es schwer findet, sich auszukennen”.



casado” não é simplesmente uma verdade analítica ou uma generalização empírica, mas dispõe uma regra para a aplicação dos conceitos de “casado” e “solteiro”.²¹

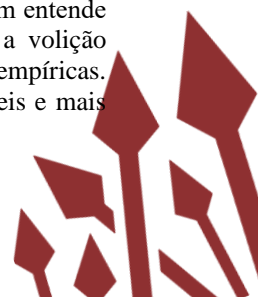
Divorciar a gramática da lógica e reduzi-la a generalizações empíricas é uma decisão teórica que leva cientistas a testar experimentalmente problemas conceituais, erro comum em Psicologia e um dos motivos de sua esterilidade científica, segundo Wittgenstein (2009b, §371). Essa mesma decisão resulta no desvio relativista de Skinner, que, no afã de dissociar significado de referência, o identifica com causa, fazendo com que eu tenha meu significado, você o seu.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, vê-se como a aparente concordância entre Wittgenstein e Skinner sobre a irrelevância dos atos subjetivos contingentes à significação resulta de duas lógicas bem distintas. Wittgenstein identifica o significado no emprego gramatical e Skinner, na história natural do indivíduo. Essa distinção fundamental não pôde resultar em concepções equivalentes de comportamento. O comportamento, para o primeiro, não pode ser dissociado da gramática, dos jogos de linguagem que o regulam e lhe conferem sentido. O cumprimento de uma ordem possui natureza gramatical. Para Skinner, o comportamento significa o que o determina causalmente e, portanto, a gramática é a generalização empírica das nossas práticas. Falar, então, de *razão* para o cumprimento de uma ordem significa falar de *causa* para o seu cumprimento.

A concepção de linguagem no segundo Wittgenstein buscou incluir expressões fisionômicas e comportamentos de maior magnitude no âmbito dos jogos constitutivos da gramática. A linguagem, portanto, deixa de ser marcada pela forma lógica das proposições para ser a atividade humana contextualizada e, por isso, fundada nas manifestações mais primitivas e instintivas. O comportamento humano aqui considerado constitui critério para a compreensão de expressões linguísticas tanto através de relações horizontais – como no comportamento de dor no interior do jogo de linguagem de atribuir dor – quanto através de

²¹ Jacques Bouveresse (1987) e Michael Forster (2017) negam que com tal natureza convencional Wittgenstein implique um convencionalismo “puro” e “simples”, que resulta num “voluntarismo” da linguagem, com entende Michael Dummett. Forster se ampara em Wittgenstein para dizer que o uso gramatical restringe a volição individual em três âmbitos: i. da natureza humana geral; ii. da cultura e tradição; iii. das regularidades empíricas. Ainda segundo Forster, existem razões para afirmar que alguns princípios gramaticais sejam preferíveis e mais justificáveis que outros devido a uma maior coerência com regularidades empíricas.



relações verticais – como nos comportamentos que podem fundar a atribuição de saúde, mas apenas em contextos mais amplos.

O behaviorismo radical, por outro lado, compreende o comportamento apenas como *sintoma* e nunca como *critério*. Notamos que Skinner, ao se deparar com as ficções mentalistas produzidas pela gramática, se agarra à tradição empirista e ao realismo de Russell, o que o conduz a novos problemas. Opta, então, por outros mal-entendidos em vez de superá-los. Não obstante, o behaviorismo radical possui concordâncias significativas com Wittgenstein no âmbito da filosofia da psicologia, como no antimentalismo, no antirreferencialismo e na ênfase comportamental, e apenas se beneficiaria caso assimilasse a crítica extraída do segundo pensamento de Wittgenstein.

É possível, enfim, dizer que Skinner concordaria em que as palavras mudam de opinião ou significado *como* as pessoas – ao sabor das determinações empíricas – e *com* elas – cada pessoa tem seu significado singular de cada palavra –; Wittgenstein, em contrapartida, embora concorde em que os significados mudem segundo as circunstâncias, atesta que essas circunstâncias possuem uma ordenação gramatical. O cuidado a que Saramago alerta para o trato com as palavras se faz necessário, portanto, em contextos que não passam de casos-limite de uma realidade na qual, por via de regra, nos compreendemos muito bem.



REFERÊNCIAS

- ABIB, J. A. D. O. Skinner, Materialista Metafísico? “Never mind, no matter”. In: PRADO JR., Bento. (Org.) *Filosofia e Comportamento*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982. pp. 92-110.
- ABIB, J. A. O contextualismo do comportamento verbal: a teoria skinneriana do significado e sua crítica ao conceito de referência. *Psic.: Teor. e Pesq.*, Brasília, 1994, v. 10, n. 3, pp. 473-487.
- AGOSTINHO. *Os Pensadores (Confissões; De magistro = Do mestre)*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BOUVERESSE, Jacques. *La Force de la Règle: Wittgenstein et l'invention de la nécessité*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1987.
- CARNAP, Rudolf. *Psychology in Physical Language*. *Erkenntnis*, 3:107-42., Kluwe Academic Publishers, 1933.
- COFFA, J. Alberto. *The semantic tradition from Kant to Carnap*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- FORSTER, Michael N. The Autonomy of Grammar. In: GLOCK, Hans; HYMAN, John. *A Companion to Wittgenstein*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2017. pp. 269-278.
- GLOCK, Hans; HYMAN, John. *A Companion to Wittgenstein*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2017.
- HACKER, Peter. *Wittgenstein on Human Nature*. Londres: Phoenix, 1999.
- MAGALHÃES, T. O. Sobre certas dissimilaridades entre as *Investigações filosóficas* de Wittgenstein e o behaviorismo radical de Skinner. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, v. 24, n. 43, pp. 175-225, 19 maio 2017.
- NELSON, Tony. *A noção de significado em B. F. Skinner e M. Sidman*. Dissertação (Mestrado em Teoria e Pesquisa do Comportamento) – UFPA, 2001.
- PRADO JR., Bento. *Erro, Ilusão, Loucura. Ensaio*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- QUINE, Willard van Orman. *De um ponto de vista lógico*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- RUSSELL, Bertrand. *An Inquiry into Meaning and Truth*. Londres e Nova York: Routledge, 1995.
- SARAMAGO, José. *As Intermitências da Morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SCHULTE, Joachim. *Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- SKINNER, Burrhus Frederic. *The Behavior of Organisms: An Experimental Analysis*. Nova York: Appleton-Century-Crofts Inc., 1938.
- SKINNER, Burrhus Frederic. *Sobre o Behaviorismo*. São Paulo: Cultrix, 1982.
- SKINNER, Burrhus Frederic. The Operational Analysis of Psychological Terms. *The Behavioral and Brain Sciences* 7, pp. 547-581, 1984.
- SKINNER, Burrhus Frederic. *Ciência e Comportamento Humano*. 11 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- SKINNER, Burrhus Frederic. *Verbal Behavior*. Cambridge: B. F. Skinner Foundation, 2014.
- TER HARK, Michel. *Beyond the Inner and the Outer: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.
- WATSON, John B. Clássico traduzido: a psicologia como o behaviorista a vê. *Temas psicol.*, Ribeirão Preto, v. 16, n. 2, pp. 289-301, 2008. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2008000200011&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 27 julho 2020.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarks on the Philosophy of Psychology, Vol. I e II*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.



- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3 ed. São Paulo: EDUSP, 2001.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen/Philosophical investigations*. 4 ed. Blackwell Publishing, 2009a.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. Philosophy of Psychology – A Fragment. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen/Philosophical investigations*. 4 ed. Blackwell Publishing, 2009b. pp. 182-244.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Últimos Escritos Sobre a Filosofia da Psicologia*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.34948>

Artigo recebido em: 30/10/2020

Artigo aprovado em: 26/02/2021

Artigo publicado em: 05/05/2021

PENSAR O PODER COM FOUCAULT

reflexões sobre dominação, resistência e emancipação a partir de *A Vontade de Saber*

THINKING OF POWER WITH FOUCAULT

reflections on domination, resistance, and emancipation from *The Will to Knowledge*

Heitor Moreira Lurine Guimarães¹

(hguimaraes631@gmail.com)

RESUMO

O artigo examina a concepção de poder formulada por Michel Foucault em *A Vontade de Saber*. Pretende-se sustentar a hipótese de que a concepção defendida por Foucault nessa obra possui vantagens em relação àquelas que são alvo de suas críticas tanto no aspecto teórico-descritivo quanto no aspecto prático-político. Com relação ao aspecto teórico-descritivo, este artigo argumenta que a visão de Foucault é mais vantajosa como explicação das relações de poder por conseguir captar o modo como relações estruturadas sob a forma de dominação sempre dependem de esquemas que excedem o controle daqueles que ocupam a posição de dominador. Com relação ao aspecto prático-político, o artigo parte da discussão sobre a resistência em *A Vontade de Saber* para argumentar contra a interpretação que considera Foucault cético no que se refere à agência e à emancipação, enfatizando o caráter imanente e antiutópico que a noção de resistência assume em seu pensamento.

Palavras-chave: Foucault. Poder. Resistência. Dominação. Emancipação.

ABSTRACT

The article examines the conception of power formulated by Michel Foucault in *The Will to Knowledge*. The goal is to argue for the hypothesis that the conception defended by Foucault in that book has advantages in comparison to those who are the object of his criticism both in the theoretical-descriptive aspect and in the practical-political aspect. Regarding the theoretical-descriptive aspect, this article argues that Foucault's view provides better explanations of power relations since it can account for the way how relations structured in the form of domination always depend on schemes which are beyond the control of those who occupy the position of dominator. As to the practical-political aspect, the article draws on the *Will to Knowledge's* discussion on resistance to argue against the reading that considers Foucault to be skeptic regarding agency and emancipation, emphasizing the immanent and antiutopian character the notion of resistance has in his thought.

Keywords: Foucault. Power. Resistance. Domination. Emancipation.

¹ Graduando em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2747211640060233>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3676-614X>.



1. INTRODUÇÃO

A *História da Sexualidade* de Michel Foucault é um dos projetos intelectuais mais famosos, inventivos, controversos e influentes do século XX. Desde o início de sua publicação, nos anos 1970, os trabalhos que integram a investigação desenvolvida pelo autor foram notáveis pela influência que exerceram nas mais diversas áreas do saber, incluindo, além da filosofia, a sociologia, a historiografia, a psiquiatria, a psicanálise e a sexologia, por exemplo. Além disso há uma contribuição inegavelmente decisiva (embora, frise-se, não a única) para a consolidação da teoria *queer* como um campo de estudos autônomo. Como não poderia deixar de ser, os temas abordados nas reflexões de Foucault nos quatro volumes do projeto também são extremamente vastos, indo da conexão entre a prática confessional cristã e os atuais procedimentos de formatação do desejo até o caráter normalizador da psicanálise, passando pela distinção dos modos de relação com o sexo no Ocidente e no Oriente.

Foi também no desenvolvimento desse projeto que Foucault apresentou a versão madura de sua inovadora perspectiva a respeito da natureza do poder. Este artigo aborda a concepção de poder desenvolvida por Foucault no primeiro volume do projeto da *História da Sexualidade*, intitulado *A Vontade de Saber*, de 1976. Com base nessa obra, e, secundariamente, em outras obras do autor, como alguns de seus cursos no *Collège de France*, este trabalho pretende argumentar que a perspectiva foucaultiana sobre o poder possui vantagens em comparação com outras perspectivas concorrentes quanto a dois aspectos principais.

O primeiro aspecto é de natureza teórico-descritiva: a ótica foucaultiana fornece um arcabouço conceitual e analítico que, como forma de explicação das relações de poder existentes, traz à tona uma dimensão que seria imperceptível sob outras luzes, qual seja, o fato de que nenhuma relação de poder que se estrutura como estado de dominação jamais se encontra sob o controle completo dos que ocupam a posição de dominadores. Pois todo estado de dominação depende, para existir, de esquemas que formatam a subjetividade de quem quer que ocupe a própria posição de dominação, mas que nenhum dominador pode, ele próprio, controlar. O segundo aspecto é de natureza prático-política, e consiste em denunciar como errônea uma certa interpretação que lê Foucault como um pensador cético a respeito das possibilidades de transformação dos esquemas de poder existentes. Busca-se mostrar, pelo contrário, que uma leitura mais fiel do pensamento foucaultiano



expresso em *A Vontade de Saber* aponta para uma compreensão das relações de poder como algo antes de tudo sujeito a mudanças, e que já contém em si os pontos de apoio que permitem a sua subversão.

Para a consecução de tais objetivos, o artigo começa com uma explicação introdutória sobre como *A Vontade de Saber* está situada nas fases do desenvolvimento da filosofia foucaultiana, a fim de delimitar mais precisamente qual tipo de investigação essa obra busca realizar e como se organiza a argumentação por ela desenvolvida. Posteriormente, faz-se uma exposição geral a respeito das novas formas de poder diagnosticadas por Foucault na passagem da época clássica aos tempos modernos, a saber, aquelas que Foucault designa com a categoria de biopoder, que compreende o poder disciplinar e a biopolítica.

Em seguida, o trabalho procede ao exame do primeiro dos aspectos anunciados anteriormente. Ao explicitar como o pensamento foucaultiano caracteriza o poder como difuso e relacional, a quinta seção tenta expor o contraste que a concepção de poder apresentada por *A Vontade de Saber* estabelece com paradigmas mais tradicionais na história do pensamento ocidental, a fim de delimitar as suas vantagens explicativas em comparação com estes últimos.

126

Por fim, a sexta e última seção discute a relação, proposta por Foucault, entre poder e resistência. Em primeiro lugar, tenta-se mostrar como a caracterização eminentemente imanente da resistência que Foucault faz no referido livro reforma conceitos políticos como agência e liberdade, conferindo-lhes um caráter antiutópico, em vez de alijá-los. Além disso, argumenta-se que a imbricação entre resistência e poder apontada por Foucault traz uma contribuição interessante para a elaboração de estratégias de lutas sociais pela emancipação, porque demonstra como as próprias relações de poder são constituídas por estratégias passíveis de serem apropriadas e manipuladas pelos sujeitos dominados a fim de transformá-las em relações menos rígidas em termos de dominação.

1 O PROJETO DA HISTÓRIA DA SEXUALIDADE

Pode-se questionar que razões teriam levado Michel Foucault a redigir uma história da sexualidade. Com efeito, dentre tantos temas possíveis para se discutir o exercício do poder, dentre os quais Foucault famosamente tratou da psiquiatria, da medicina em geral e da prisão, por que tratar especificamente da sexualidade? A resposta a essas



questões demanda que se explique como o primeiro volume de *História da Sexualidade* se situa no contexto mais amplo da obra de Foucault como um todo. É preciso começar, por esse motivo, com um esboço, ainda que sucinto, das etapas que constituem a elaboração do pensamento foucaultiano, explicitando quais eram suas preocupações centrais a cada momento.

1.1 Por que uma História da Sexualidade?

Conforme praxe estabelecida por parte dos comentadores do filósofo francês, como Billouet (2003) e Castro (2014), pode-se dizer que a obra de Foucault se subdivide em três momentos ou fases. A primeira fase é chamada de arqueologia, que compreende, basicamente, a produção do autor durante a década de 1960, de *História da Loucura* até *Arqueologia do Saber*. Por “arqueologia”, Foucault designa um procedimento investigativo histórico bastante específico e radicalmente diverso da historiografia tradicional. A arqueologia pretende examinar como diferentes épocas produziram diferentes formas de saber, isto é, esquemas que, por um lado, permitem produzir sentido a respeito da realidade a partir de formações discursivas e, por outro, constituem as condições de possibilidade para a articulação de todo discurso. O objeto da arqueologia é, pois, o que Foucault (1999, p. XVIII) denomina de “a priori histórico” ou episteme: o conjunto de regras implícitas que, em um dado momento histórico, subjazem a todos os saberes e formações discursivas vigentes.

A segunda fase, denominada fase genealógica, abrange a produção de Foucault durante os anos 1970. Biograficamente, a fase genealógica tem início com o ingresso do filósofo como docente no *Collège de France* e como ativista integrante do Grupo de Informações sobre as Prisões (GIP). Se a arqueologia tratava das formações dos saberes, a genealogia tem como pedra de toque o estudo do binômio saber-poder. Essa mudança tem origem na constatação fundamental de que toda forma de saber organiza e legitima certos esquemas de exercício de poder, os quais, a seu turno, ao serem colocados em prática, fazem com que aqueles saberes sejam reputados como verdadeiros. De tal modo, saber e poder são, por assim dizer, dois lados da mesma moeda, e participam de um ciclo de retroalimentação e reforço recíproco (CASTRO, 2014).

Também na fase genealógica, surge uma ideia fundamental para os objetivos deste trabalho: a existência de um nexo entre poder e subjetividade, no sentido de que a própria maneira como o sujeito se relaciona com o mundo, com os outros, e



consigo mesmo é um efeito das formas de poder exercidas sobre ele. Contudo, a despeito da extrema relevância desse nexos, as concepções de poder disponíveis na filosofia e nas ciências sociais até então eram insuficientes para dar conta desses processos de subjetivação. Nesse sentido, o trabalho genealógico de Foucault é impulsionado pela necessidade de desenvolver uma abordagem robusta o bastante da categoria poder para explicar as práticas modernas de controle e regulação dos comportamentos, e a maneira como a própria distinção entre o que conta como verdadeiro ou como falso em determinado contexto se deve a práticas sociais perpassadas por relações de poder (CASTRO, 2014).

A terceira e última fase é conhecida como fase ética, e compreende os trabalhos de 1980 até 1984, ano da morte de Foucault. A passagem para essa etapa ocorre quando Foucault se convence de que o exercício do poder e a formação da subjetividade envolvem não apenas práticas de manipulação e controle exercidas externamente por alguns indivíduos sobre outros, mas também práticas pelas quais os indivíduos são incitados a governar a si mesmos. Isso significa dizer que todo esquema de exercício do poder depende de produzir um engajamento ativo do próprio sujeito, fazendo que este participe da produção de sua própria subjetividade. A fim de estudar as práticas pela qual o sujeito regula a si mesmo, Foucault se debruça sobre as práticas éticas vigentes na Grécia Antiga, em Roma e no princípio do Cristianismo. Pertencem a essa fase o segundo, o terceiro e, mais recentemente, o quarto volume da *História da Sexualidade*².

A partir do panorama oferecido, percebe-se que *A Vontade de Saber* se encontra na fase genealógica. Um dos objetivos primordiais da obra é argumentar em favor de uma certa posição sobre que tipo de fenômeno é o poder, ou seja, sustentar uma hipótese específica sobre como o poder se exerce e sobre como esse exercício se relaciona com a formação de subjetividades. Contudo, Foucault acredita que – e este é um ponto crucial –, desde o início da modernidade, o imaginário político-filosófico ocidental encontra-se impregnado por certas noções a respeito do poder que tornam imperceptíveis outras modalidades de poder surgidas justamente nas sociedades modernas. Conforme o que será tratado mais detalhadamente, as formas modernas de poder, para Foucault, caracterizam-se não por serem limitadoras ou opressivas, como funciona a soberania clássica; ao contrário, o que as distingue é justamente o seu caráter produtivo, a sua capacidade de provocar comportamentos, direcionar desejos e construir subjetividades de acordo com padrões estabelecidos (FOUCAULT, 2018).

² Essas obras receberam, respectivamente, os títulos de *O Uso dos Prazeres*, *O Cuidado de Si*, *As Confissões da Carne*, tendo os dois primeiros sido publicados na França em 1984 e o último, em 2018.



Para abrir espaço para tais reflexões, entretanto, é preciso primeiro afastar os pressupostos filosóficos historicamente sedimentados que se interpõem a elas, os quais Foucault reúne, em *A Vontade de Saber*, sob a nomenclatura de “uma representação jurídico-discursiva do poder” (FOUCAULT, 2018, p. 90) – uma representação que trata o poder como algo que se articula sempre por meio de uma discursividade explícita, ao traçar uma demarcação clara entre o certo e errado, o proibido e o permitido, e que se manifesta sob a forma de sanções ou castigos contra as condutas que se afastam daquilo que é normativamente prescrito. Nesse sentido, os exemplos privilegiados para a compreensão do funcionamento do poder seriam o Estado e seus instrumentos de coerção jurídica; e o *modus operandi* exemplar do poder seria o da lei, na medida em que as instituições jurídicas e políticas têm como marca principal a obrigação pela coação: o emprego de uma força centralizada que se sobrepõe a todas as vontades particulares e à qual os indivíduos necessariamente têm de se curvar sob ameaça de punições.

129 É nesse ponto que a temática da sexualidade entra em cena, pois uma maneira de refutar a representação jurídico-discursiva seria demonstrar a existência de algum fenômeno concreto que ela não fosse capaz de explicar. Ora, o sexo não apenas é um âmbito significativo do exercício do poder, como também é um dos mais importantes de todos, para não dizer o mais importante. Isso porque a esfera da sexualidade tem a ver, por um lado, com a maneira pela qual os indivíduos se relacionam consigo mesmos, com seus próprios corpos e com seus desejos. Por outro lado, diz respeito à maneira pela qual os indivíduos, por meio da procriação, participam da reprodução da espécie e de fenômenos a nível populacional, como a natalidade.

Em outras palavras, o domínio da sexualidade constitui o campo de intersecção e de entrecruzamento de pelo menos dois aspectos centrais da subjetividade humana: o ser humano enquanto ser desejante e enquanto organismo vivo. Se a concepção jurídico-discursiva fosse verdadeira, a análise das práticas sexuais ao longo da história moderna deveria apontar para um regime que se explicaria fundamentalmente pela noção de interdição: uma forma de lidar com o sexo que fosse, em essência, um conjunto de práticas proibitivas, censuradoras, instituidoras de tabus e impiedosamente coercitivas em relação às formas de sexualidade vedadas.

Essa é a posição que Foucault denomina de hipótese repressiva, e que é colocada desde o começo do livro como seu principal objeto de crítica e refutação. O que precisa ficar claro, neste momento, é o caráter estratégico que a crítica à hipótese



repressiva tem do ponto de vista da argumentação do filósofo. Pois, dado o papel central da sexualidade, demonstrar a improcedência da hipótese repressiva, no campo da sexualidade, tem como implicação a refutação de pressupostos centrais da concepção jurídico-discursiva e, desse modo, abre caminho para uma nova concepção que contemple manifestações não negativas (no sentido de repressivas-opressivas) do poder. Como famosamente sintetiza Foucault (2018, p. 97), “no pensamento e na análise política, ainda não cortaram a cabeça do rei”. Portanto, respondendo-se à questão colocada no início desta seção, pode-se afirmar que uma das principais razões que justificam o desenvolvimento de uma história da sexualidade por Foucault é que o sexo funciona como um exemplo privilegiado em que as dimensões não repressivas do poder se revelam de maneira mais explícita.

1.2 O dispositivo da sexualidade e a confissão

130 A partir dessas caracterizações básicas, podemos passar ao exame do argumento histórico desenvolvido no livro. Em linhas gerais, o que *A Vontade de Saber* pretende fazer é derrubar a narrativa amplamente difundida de que, após o século XVII, quando o sexo ainda podia ser praticado de forma livre e desinibida, criou-se um rigoroso regime de moralidade e tabus. Segundo essa narrativa, o sexo teria sido limitado a ambientes e ocasiões cada vez mais restritas, impondo-se um rigor cada vez maior na proibição até mesmo de se falar no assunto. O ponto culminante desse sistema moderno de tabus teria sido a chamada era vitoriana, na qual supostamente consagraram-se a procriação e a intimidade do matrimônio heterossexual como, respectivamente, o único propósito e o único âmbito de exercício legítimo que a sexualidade humana poderia ter (TAYLOR, 2016).

Contra essa perspectiva da história da sexualidade como uma história de crescentes interdições, que nada mais é do que a hipótese repressiva anteriormente aludida na forma de tese historiográfica, Foucault (2018) defende uma tese radicalmente oposta. Basicamente, trata-se da ideia de que, longe de ter sido reprimido ou tornado tabu, o sexo tornou-se objeto privilegiado de administração por parte de um novo conjunto de formações discursivas as mais diversas possíveis, nos campos da pedagogia, da psiquiatria, e da psicanálise, para dar apenas alguns exemplos. Esses discursos – que tomam a forma de circuitos de poder entre mestres e alunos, pais e filhos, médicos e pacientes – não têm por objetivo fazer calar sobre o sexo. Pelo contrário, eles buscam primordialmente fazer com que se fale a respeito dele, colocá-lo em discurso, fazer, enfim, com que os sujeitos tragam à tona, nos



mais ínfimos detalhes, como e a partir de que tipos de desejos tem sido exercida sua atividade sexual.

Esse impulso de esquadramento sobre a sexualidade pode, para Foucault, ter sua origem traçada em direção a uma prática de raízes cristãs: a confissão. Isso porque um traço comum a todas essas novas práticas discursivas de controle do sexo é que todas elas exigem do sujeito sobre a qual se exercem uma manifestação a respeito de si mesmo, de sua verdade, de seu íntimo. Seu mecanismo principal é o de provocarem o indivíduo a pôr em palavras o seu próprio desejo, verbalizar como seu desejo tem se comportado e quais fatores o levaram a se comportar dessa maneira. Nas palavras do autor:

Coloca-se um imperativo: não somente confessar os atos contrários à lei, mas procurar fazer de seu desejo, de todo o seu desejo, um discurso. Se for possível, nada deve escapar a tal formulação, mesmo que as palavras empregadas devam ser cuidadosamente neutralizadas. A pastoral cristã inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra. (FOUCAULT, 2018, p. 23)

131 A confissão é, pois, um procedimento discursivo de inspeção permanente sobre afetos, emoções e desejos. E o tipo de controle produzido pela direção confessional da consciência consiste em fazer com que o indivíduo se vincule ao discurso que ele é incitado a produzir sobre si mesmo. Isto é, busca-se, na confissão, fazer com que o sujeito confessante tome esse discurso como a verdade a respeito de quem ele próprio é, e reconheça a necessidade de que tem de ser conduzido por outrem (FOUCAULT, 2018).

Nessa linha de raciocínio, Foucault (2018) ressalta que, mesmo que a confissão sacramental tenha perdido importância nas sociedades modernas do século XVIII em diante, sua estrutura básica foi absorvida por toda uma série de outros campos de saber que passaram a se ocupar justamente da questão do sexo. É dessa maneira, por exemplo, que a psiquiatria moderna passou a demandar dos pais relatos periódicos sobre a manipulação genital por parte de crianças, bem como criou um extenso catálogo de sexualidades perversas e tomou para si a tarefa de vasculhar ostensivamente a sociedade em busca de indivíduos que as manifestassem. É assim também que as ciências demográficas nasceram para se ocupar de realizar levantamentos sobre o número de casais férteis, quantos filhos em média possuem, se praticam sexo de forma considerada regular ou de forma considerada anômala etc.



A todo esse complexo de práticas discursivas sobre o sexo, cuja formação se iniciou no século XVIII, Foucault denomina de dispositivo³ da sexualidade. A tese de *A Vontade de Saber* sobre o funcionamento desse dispositivo é que o seu propósito não é puramente coibir condutas sexuais, mas antes orientar e dirigir quando e como essas condutas podem ser praticadas. Em verdade, Foucault vai além e afirma algo inclusive mais radical: o dispositivo da sexualidade não atua sobre desejos e impulsos pré-existentes, que seriam propriedades naturais dos indivíduos; em vez disso, a dimensão da vida humana que cada pessoa aprende a chamar de sua sexualidade é *constituída* pelo exercício daquelas práticas discursivas (FOUCAULT, 2018).

Assim, os poderes engendrados pelo dispositivo da sexualidade são, ao mesmo tempo, produtivos e normalizadores. Produtivos, porque, em última análise, criam o objeto mesmo de sua regulação. Normalizadores, porque seu funcionamento se define por uma tentativa de ajustar os indivíduos a certos padrões de desejo e de corporeidade definidos como normais e aceitáveis. O diagnóstico de Foucault aponta para a formação histórica de duas tipologias de poder cujo ponto de encontro é dado justamente pelo sexo. Vejamo-las.

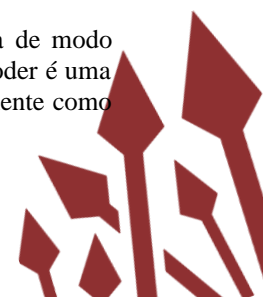
132

2 DO PODER SOBERANO AO BIOPODER

No famoso capítulo de fechamento de *A Vontade de Saber*, que tem como título “Direito de morte e poder sobre a vida”, a tese foucaultiana principal sobre as transformações do poder na modernidade é exposta com singular clareza e didática. Nesse capítulo, Foucault descreve a modernidade ocidental como um período de derrocada do poder soberano e da gênese do chamado biopoder.⁴ A pergunta que norteia, no livro de 1976, a teorização de um poder sobre a vida é: o que explica, nas sociedades modernas, esse impulso de esquadramento a respeito do sexo? Dito de outra maneira: por qual razão, no processo de

³ O sentido exato do termo “dispositivo” em Foucault é objeto de controvérsia entre seus intérpretes e comentadores. Para os fins da presente discussão, pode-se considerar como dispositivo todo esquema de organização de relações sociais com o propósito de formatar a subjetividade dos envolvidos segundo determinado padrão. Há um interessante artigo da autoria de Jeffrey Bussolini (2010) que aborda as diferentes interpretações sobre o conceito de dispositivo em Foucault apresentadas por autores como Agamben, Deleuze e pesquisadores especializados na filosofia foucaultiana.

⁴ Como aponta Lemke (2018), é necessário lembrar que a expressão “biopoder” não é empregada de modo totalmente uniformizado nos textos de Foucault. Em alguns, como é o caso do texto em análise, biopoder é uma categoria que engloba o poder disciplinar e a biopolítica. Em outros escritos, o termo é usado diretamente como sinônimo de biopolítica.



modernização, a sociedade desenvolveu uma necessidade de investigar e gerir as práticas relacionadas ao prazer e à sexualidade?

Dessa maneira, a introdução da noção de biopoder é seu argumento para afastar em definitivo, simultaneamente, a hipótese repressiva em relação à sexualidade e a representação jurídico-discursiva em relação ao poder em geral. Se é verdade que o regime de controle do sexo dos séculos XVII a XIX foi de incitação à verbalização e de gestão das práticas sexuais, não há que se atribuir à repressão um papel primordial, embora ela de fato possa figurar como um recurso acessório no interior daquele dispositivo. Pois Foucault (2018) não nega a existência da repressão como uma faceta do poder, mas tão somente que ela deva ter centralidade na explicação dos processos contemporâneos de subjetivação.

Ao contrário do poder soberano, existente desde a idade clássica e que tem como maior manifestação o poder de provocar a morte, o biopoder se caracteriza por promover e organizar formas de viver. Não se tratava mais de suprimir ou de aniquilar a vida, mas de tomar os processos vitais como objetos a serem mensurados, geridos e administrados. Foucault sintetiza essa mudança histórica dizendo que o poder soberano tinha sua essência definida pela máxima “fazer morrer e deixar viver”, ao passo que o biopoder se caracteriza por ser “um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 202).

Esse poder sobre a vida, para Foucault, manifesta-se fundamentalmente de duas maneiras. A primeira delas, já analisada detalhadamente sobretudo em *Vigiar e Punir* e nos cursos do *Collège de France* da primeira metade da década de 1970, consiste em uma certa técnica de dispor os indivíduos no espaço, submetê-los a determinadas tarefas e a atividades repetitivas, e administrar o uso do tempo. Seu propósito último é o de promover um treinamento e um adestramento do corpo, de modo a ajustá-lo a um padrão de produtividade. Busca-se uniformizar os comportamentos dos indivíduos e torná-los obedientes.

Dado que esse poder se exerce muito mais pela construção de hábitos e correção de condutas do que propriamente pelo castigo, Foucault o denomina de poder disciplinar, ou simplesmente de disciplinas. Este se encontra na base de uma diversidade de instituições, como o hospital, a escola, o quartel, a fábrica e a prisão. A disciplina, então, “aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)” (FOUCAULT, 1997, p. 127). Isso explica por que o poder disciplinar foi um recurso não apenas importante, mas realmente imprescindível para o desenvolvimento do capitalismo, na medida em que, por meio dele, foi



possível condicionar massivamente corpos para a realização de atividades laborais produtivas.

A segunda manifestação do biopoder é o que ficou conhecido como biopolítica. Conforme o nome sugere, trata-se aqui de uma política sobre a vida, ou seja, de uma política para a qual a vida é o objeto central de administração. Se o poder disciplinar se exerce primordialmente sobre o corpo individualizado, a biopolítica atua não sobre cada pessoa singularmente, mas sobre populações inteiras e sobre os fenômenos que lhe são próprios, como natalidade, mortalidade, propagação de doenças, entre outros. Por meio do controle estatístico, a biopolítica se constitui como uma tecnologia de poder macroscópica, que se ocupa de modular cada um desses processos, ordenando-os de acordo com parâmetros reputados como desejáveis (FOUCAULT, 2018).

A principal ruptura realizada pelo surgimento da biopolítica é que a população em si é convertida em objeto de intervenção. Mais especificamente, trata-se de uma nova relação entre Estado e população, em que esta é tomada como uma massa biológica composta por uma série de processos vitais, relativos à saúde e reprodução da população, que podem ser dirigidos com vista a este ou àquele propósito a depender da situação. A produção de um contingente apto ao trabalho, a gestão dos economicamente ativos e o monitoramento da propagação de doenças são exemplos clássicos de fenômenos biopolíticos (LEMKE, 2018).

À luz desse panorama do poder disciplinar e da biopolítica, a importância que o saber sobre o sexo historicamente adquiriu se explica completamente. Pois já que as sociedades modernas se caracterizam pela centralidade que é atribuída à administração da vida, não poderia deixar de ser a sexualidade um dos alvos privilegiados desse biopoder. Como afirma Foucault, o sexo

Encontra-se na articulação entre os dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida. De um lado, faz parte das disciplinas do corpo: adestramento, intensificação, distribuição das forças, ajustamento e economia das energias. Do outro, o sexo pertence à regulação das populações, por todos os efeitos globais que induz. Insere-se, simultaneamente, nos dois registros; dá lugar a vigilâncias infinitesimais, a controles constantes, a ordenações espaciais de extrema meticulosidade [...]; mas também dá margem a medidas maciças, a estimativas estatísticas, a intervenções que visam todo o corpo social ou grupos tomados globalmente. (FOUCAULT, 2018, p. 157)

Nesse sentido, a conjugação entre poder disciplinar e biopolítica cria uma rede de



discursividades que têm como principal objeto de intervenção o corpo, aspecto esse que repercute na análise da colateralidade entre poder e resistência, como será abordado mais adiante.

Portanto, se durante a modernidade houve uma ruptura a partir da qual o corpo da mulher, as manifestações sexuais nas crianças, as formas de sexo não heteronormativas e o ritmo de crescimento da população foram transformados em objetos de investigação e gerenciamento permanente, isso se deu porque, nessa configuração social, cada um desses elementos passou a ser considerado como um aspecto central da reprodução e otimização das forças vitais. Por trás de toda essa “vontade de saber” sobre o sexo, o que se esconde é uma forma de organização social que só pode se manter na medida em que ela sustenta uma frágil articulação entre, de um lado, um discurso que propagandeia liberdade ou autonomia e, do outro, um conjunto de práticas sociais que minuciosamente controlam aspectos íntimos da vida humana.

3 A CONCEPÇÃO FOUCAULTINA *VERSUS* CONCEPÇÕES TRADICIONAIS

135

Com as explicações apresentadas até aqui, já se tem uma imagem clara o suficiente de qual era o projeto foucaultiano da elaboração de uma analítica do poder em *A Vontade de Saber*. A partir disso ainda não se definiu, contudo, quais são as razões pelas quais se deveria dar preferência à perspectiva de Foucault em relação a outras perspectivas a respeito do poder, seja no que concerne à análise de relações de dominação concretas na sociedade, seja no que se refere à busca de vias para superá-las. Nesse sentido, o restante deste artigo busca mostrar porque a concepção de poder elaborada por Foucault é mais sofisticada tanto no aspecto teórico-descritivo, para fins de explicar a estrutura de relações de poder concretas, quanto no aspecto prático-político, para fins de resistência e emancipação contra as formas de poder existentes. Esta seção cuidará do primeiro desses aspectos, ao passo que o segundo será abordado na seção subsequente.

Demonstrar a vantagem teórico-descritiva da concepção foucaultiana significa demonstrar sua capacidade de elucidar aspectos das relações de poder que escapam a outras concepções. De acordo com Richard Lynch (2018), é possível distinguir pelo menos dois níveis diferentes em que os argumentos de Foucault atuam: o empírico e o teórico. Em um nível empírico, a genealogia foucaultiana cria conceitos para organizar



dados retirados de um exame histórico de práticas sociais, de onde derivam as categorias de poder soberano e biopoder abordadas anteriormente. Porém, para Lynch, as rupturas mais importantes de Foucault com a tradição filosófica que o precede estão localizadas no nível teórico, que colige as características gerais que o filósofo francês imputa ao poder em suas versões de tipo disciplinar ou biopolítico (LYNCH, 2018).

Uma dessas rupturas, regularmente enfatizada pela literatura sobre o assunto, é o modo como esse pensador atribui centralidade às manifestações produtivas do poder muito mais do que às suas manifestações proibitivas (BILLOUET, 2003; CASTRO, 2014; LEMKE, 2018), ou seja, o modo como, em Foucault, o poder é caracterizado não por limitar o campo de ação do sujeito, mas antes por colocar o sujeito em movimento. O poder produz comportamentos, modela condutas e, no limite, é o próprio fator que dá origem à subjetividade. De fato, no quarto capítulo de *A Vontade de Saber*, para desenvolver hipóteses alternativas sobre o poder em suas variantes modernas, Foucault propõe cinco pontos que contrastam com a representação jurídico-discursiva. Desses cinco, dois merecem, aqui, especial destaque. O primeiro é aquele em que Foucault (2018, p. 102) diz que o poder “não é algo que se adquire, se arrebate ou se compartilha”. O segundo é aquele no qual afirma que as relações de poder “não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações (...) mas lhe são imanentes” (FOUCAULT, 2018, p. 102).

Desse par de proposições derivam duas teses. De um lado, a tese de que o poder não é algo que seja monopolizado ou possuído por certos indivíduos, ao passo que outros dele são desprovidos. Em vez disso, o poder é de natureza perversiva: atravessa e atinge, de maneiras específicas, todos aqueles que participam de determinada relação. Não há aqueles que têm poder e aqueles que não o têm, porque o poder não se possui, somente se exerce. Logo, o poder é sempre difuso. Do outro lado, a tese de que o poder não é algo que possa estar presente ou ausente em uma relação, mas antes é um elemento constitutivo de toda e qualquer relação, dado que toda relação social sempre envolve alguma estratégia de organização das condutas daqueles que a integram. Logo, o poder é sempre relacional.

É no curso *Em Defesa da Sociedade*, ministrado no *Collège de France* no mesmo ano de lançamento de *A Vontade de Saber*, que essas ideias são diretamente contrapostas a noções altamente enraizadas na história da filosofia política. Com efeito, nas considerações introdutórias durante a primeira aula desse curso, Foucault (2010) vai além da caracterização



genérica sobre a representação jurídico-discursiva encontrada no livro de 1976 e aponta para pelo menos duas concepções mais concretas às quais seu pensamento se contrapõe.

A primeira delas é, para Foucault (2010), uma premissa fundamental do liberalismo enquanto ideologia política desde sua origem, mas que pode ser encontrada inclusive em autores não liberais. Trata-se da concepção segundo a qual ter poder é ter a capacidade de determinar a conduta de outrem mesmo contra a sua vontade. Essa ideia, cuja formulação exemplar, diz Foucault (2010), pode ser vista no pensamento político de autores como Hobbes, Locke, Weber e outros, foi responsável pelo estabelecimento, no plano das ideias políticas, de uma estreita aproximação entre a noção de poder e a noção de coerção.

A segunda, relativamente diferente e mais recente, é aquela cuja difusão se deveu sobremaneira à influência da psicanálise. Ela corresponde ao discurso, já aludido anteriormente neste texto, que promove uma identificação completa entre poder e repressão. Ou seja, a maneira primordial de funcionamento do poder não é forçar os indivíduos diretamente a se comportarem contra suas vontades mediante violência, mas providenciar para que suas vontades deixem de se manifestar, reprimi-las nos aspectos em que elas podem ser transgressoras dos padrões de conduta estabelecidos (FOUCAULT, 2010). Importantes teóricos que abraçaram a concepção de poder como repressão foram Wilhelm Reich e Herbert Marcuse: este, em sua tese de que a exploração do trabalho no sistema capitalista depende diretamente de um regime de repressão da libido; aquele, em sua tese a respeito do papel da repressão sexual na economia libidinal do fascismo.

Da comparação dessas duas concepções paradigmáticas com a de Foucault, percebemos a existência de um grande contraste justamente quanto aos dois aspectos destacados. Afirmar que o poder opera por coação da conduta ou por repressão da vontade é afirmar que é possível, dentro de uma situação prática, distinguir entre aqueles sujeitos que detêm o poder (a faculdade de coagir ou de reprimir) e aqueles que não o detêm. O poder, assim, é concebido como algo que se concentra nas mãos de certos grupos de indivíduos, mas não de outros; algo que atinge alguns indivíduos, mas não atinge outros. No mesmo sentido, afirmar que o poder coage ou reprime é afirmar que ele opera como uma espécie de recurso ou instrumento, que pode ser acionado ou empregado segundo a vontade daqueles que o possuem; algo que existe no interior de uma relação na forma de um artifício a serviço de quem detém a posição de dominador, mas não como um elemento constitutivo da própria estrutura da relação.



Em síntese, a distinção entre a concepção foucaultiana e as concepções tradicionais destacadas por Foucault (coação da conduta e repressão da vontade) pode ser colocada nos seguintes termos. Para as concepções tradicionais, o poder sempre se exerce de maneira concentrada e instrumental, já que é exclusivo de um rol seletivo de indivíduos e é mobilizado segundo seus desígnios. Para Foucault, por outro lado, o poder sempre se exerce de maneira difusa e relacional, já que invariavelmente atravessa todos os que participam de uma dada relação e se constitui como a forma mesma com que a estrutura da relação organiza a subjetividade dos sujeitos envolvidos. Poder diz respeito a circuitos de relacionamento em que sujeitos influenciam reciprocamente – porém em graus variados – as condutas uns dos outros (FOUCAULT, 2018).

Amy Allen (2008), discutindo a utilidade de Foucault para a Teoria Crítica de matriz frankfurtiana, aponta para o fato de que a analítica do poder encontrada na fase genealógica da obra do francês é interessante porque descreve as relações de dominação de maneira mais precisa do que outras teorias. Ela destaca que Foucault permite observar como as relações de poder afetam ao mesmo tempo dominados e dominadores. Para além dessa consideração, contudo, existe uma razão que parece ainda mais forte para considerar esse modelo como melhor que seus concorrentes. Trata-se do fato de que do modelo de Foucault decorre uma interessante constatação: em toda relação de poder que se estrutura como estado de dominação, aqueles que ocupam a posição de dominador jamais possuem controle completo sobre os fatores que lhes atribuem essa condição.

Dito de outra maneira: toda relação social marcada pela dominação sempre se estrutura em torno de certos arranjos e circunstâncias que são indispensáveis para constituir o dominador enquanto tal, mas que, todavia, estão para além do seu âmbito de controle. Em entrevista concedida em 1984 com o título original de *L'éthique du Souci de Soi Comme Pratique de la Liberté*, pouco antes de seu falecimento, Foucault faz um comentário sucinto, porém crucial, sobre a distinção entre poder e dominação. Mais especificamente, ele diz que um estado de dominação é uma situação em que “as relações de poder, em vez de serem móveis e de permitirem aos diferentes parceiros uma estratégia que as modifique, encontram-se bloqueadas e enrijecidas” (FOUCAULT, 1994, pp. 710-711, tradução livre).⁵

A despeito de essa declaração jamais ter sido posteriormente desenvolvida em suas obras, ela permite extrair a conclusão fundamental de que, para Foucault, poder e dominação não se confundem. Em um importante ensaio dos anos 1980 intitulado *O Sujeito e*

⁵ No original: “les relations de pouvoir, au lieu d'être mobiles et de permettre aux différents partenaires une stratégie qui les modifie, se trouvent bloquées et figées”.



o *Poder*, Foucault (1995) chega a afirmar que as lutas sociais relativas à dominação constituem uma tipologia específica de luta que se distingue de outras que têm como cerne a exploração e a subjetivação. Então, nada haveria de contraditório em se falar de uma relação de poder não marcada pela dominação, ou mesmo de uma relação de poder em que os sujeitos envolvidos fossem livres em algum sentido específico de liberdade. A dominação não é senão uma das configurações específicas que o poder pode assumir, identificada pela rigidez e falta de mobilidade – uma configuração em que os sujeitos envolvidos ficam aprisionados a um lócus específico.

Ocorre que essa inflexibilidade que define a dominação não é determinada unilateralmente pelos sujeitos que se colocam como dominadores, mas sim é um efeito que decorre quase que impessoalmente da estrutura da relação em si. De fato, posto que o poder é sempre pervasivo e nunca é efetivamente possuído por ninguém, o lugar da dominação no interior de uma relação social é definido a partir de estratégias que formatam a subjetividade inclusive daqueles que o ocupam. Em outros termos, a subjetividade de quem exerce um papel de dominação jamais é uma subjetividade livre; é, pois, sempre modelada pelas próprias relações de poder que lhe conferem vantagens e privilégios.

139 Para um interessante exemplo que sustenta esse argumento, é preciso ler atentamente as páginas de *A Vontade de Saber* que Foucault dedica a um esclarecimento histórico. Os controles disciplinares e biopolíticos estabelecidos pelo dispositivo da sexualidade entraram em vigor em primeiro lugar – e, diga-se de passagem, mais rigorosamente – entre a própria classe burguesa e só depois tiveram seu alcance estendido para as classes pobres urbanas. Como explica o autor francês, um exame histórico cuidadoso, seja das práticas psiquiátricas em torno da histeria e do onanismo, seja do esquadrinhamento das dinâmicas de crescimento populacional, revela que todas essas tendências começaram a ser implementadas primeiro dentro dos grupos economicamente mais abastados. A esse respeito, é significativa a seguinte passagem:

Foi na família “burguesa” ou “aristocrática” que se problematizou inicialmente a sexualidade das crianças ou dos adolescentes; e nela foi medicalizada a sexualidade feminina; ela foi alertada, primeiramente, para a patologia possível do sexo, a urgência em vigiá-lo e a necessidade de inventar uma tecnologia racional de correção. Foi ela o primeiro lugar da psiquiatrização do sexo. Foi quem entrou, antes de todas, em eretismo sexual, dando-se a medos, inventando receitas, pedindo o socorro das técnicas científicas, suscitando, a fim de repeti-los para si mesma, discursos inumeráveis. (FOUCAULT, 2018, p. 131)



Historicamente, isso significa dizer que o dispositivo da sexualidade só pôde ser colocado em prática como forma de gestão da vida das classes mais baixas após ter sido gestado e maturado em circulação dentro da própria classe burguesa, classe esta que era, aliás, detentora de privilégios cuja manutenção dependeu fortemente do dispositivo da sexualidade. Então, a imposição de controles sobre a vida dos grupos economicamente mais desfavorecidos teve como contrapartida o estabelecimento de formas correlacionadas desses mesmos controles sobre os membros da classe superior. Em outras palavras, a formação das disciplinas e da biopolítica no século XVIII exigiu que a própria classe dominante fosse a primeira a se submeter a esquemas de normalização amplamente aplicados às classes mais pobres em momento posterior. Seria correto afirmar até mesmo que a hegemonia dessa classe não poderia ter se constituído sem esse processo de autoimposição de esquemas de normalização (FOUCAULT, 2018).

Ocorre que todos esses fenômenos, que apontam para a multilateralidade do biopoder, passariam ao largo de ambas as concepções tradicionais discutidas acima. Isso porque o fenômeno observado nesse momento histórico de modo algum pode ser reduzido a algo da ordem da coerção ou mesmo da repressão. Pois o que estava em jogo era menos a imposição de sanções sobre sexualidades reprovadas do que a instauração, por meio do biopoder, de toda uma nova economia libidinal, cuidadosamente arquitetada para o capitalismo, de uma economia libidinal que, para fazer nascer o ideal burguês de família, casamento e procriação, precisou normalizar a própria classe burguesa em ascensão (FOUCAULT, 2018).

Em síntese, a burguesia primeiro teve de ser normalizada a fim de que o lugar de dominação por ela ocupado pudesse se constituir (FOUCAULT, 2018). Fenômeno complexo, impossível de ser explicado sem se ter no horizonte a capacidade do poder de produzir em vez de apenas coagir ou reprimir. E nenhuma das duas concepções tradicionais tratadas é capaz de comportar a ideia de que o poder produz efeitos sobre todos os polos de qualquer relação, ainda que, obviamente, esses efeitos não sejam idênticos, muito menos simétricos, comparando-se dominadores e dominados.

À luz desses argumentos, torna-se evidente que determinados aspectos intrínsecos às relações sociais de dominação só podem ser trazidos à tona a partir do momento que se abraça uma concepção de poder que não seja unilateral. Ocorre que a unilateralidade é exatamente consequência direta de qualquer abordagem concentrada e instrumental, nos termos explicitados acima. Nesse sentido, para uma descrição mais completa e acurada dos fenômenos relacionados à dominação, como no exemplo que acaba de ser tratado,



percebe-se que há boas razões para se adotar a lente foucaultiana em detrimento de outras alternativas.

4 RESISTÊNCIA, AGÊNCIA E EMANCIPAÇÃO SEM UTOPIA

Isso nos leva à dimensão político-prática da problemática em análise. Essa discussão diz respeito àquilo que, no vocabulário filosófico em língua inglesa, costuma-se chamar de “agência” (*agency*), ou seja, a capacidade que um sujeito tem de agir e promover mudanças tanto sobre o mundo ao seu redor quanto sobre si mesmo. Qualquer teorização orientada à busca da superação de estados de dominação social necessariamente tem de se defrontar com a questão da agência, a fim de esclarecer que possibilidades, dentro de um certo contexto sócio-histórico, estão disponíveis aos sujeitos para que resistam contra as formas de dominação que lhes são impostas.

4.1 Por uma noção imanente de resistência

141

Em se tratando de Foucault e suas hipóteses sobre o biopoder e a formação da subjetividade, as problemáticas da agência e da resistência são absolutamente inescapáveis. Pois mostrar que a analítica do poder de Foucault é mais rica no que se refere à descrição de relações de dominação concretas ainda não significa, por si só, que ela seja a mais frutífera para revelar possibilidades de sua superação. Isso também não implica, de pronto, que nela se possam encontrar parâmetros bem definidos a partir dos quais seria possível julgar uma certa configuração das relações de poder como melhor ou pior que outras.

Nessa linha de raciocínio, vários autores e autoras se posicionaram no sentido de que os diagnósticos foucaultianos sobre o poder podem ser inovadores, mas ao mesmo tempo são bastante sombrios no que se refere às chances transformação do *status quo*. Para Nancy Fraser, por exemplo, o pensamento de Foucault é empiricamente interessante, porém normativamente desorientado. Em importante artigo, ela reconhece que na obra de Foucault encontram-se descobertas empíricas bastante pertinentes sobre a soberania, o controle do corpo e a administração da vida, mas nenhum horizonte normativo sobre como essas novas formas de poder são ou podem ser reputadas como ilegítimas (FRASER, 1981).

Mais contundente ainda, Seyla Benhabib acusa Foucault de pertencer a uma



corrente de pensamento que tende a reduzir o sujeito a uma simples formação discursiva, um mero produto do poder. Por essa mesma razão, continua ela, não se poderia falar em resistência ou liberdade dentro de seu pensamento a não ser como utopias (BENHABIB, 2018).

Pelo que se pode perceber, a problemática gira em torno do que poderíamos chamar aqui de um suposto “pessimismo foucaultiano”, isto é, uma leitura específica da obra de Foucault, de acordo com a qual suas proposições sobre o poder, se verdadeiras, resultam na conclusão de que o indivíduo é completamente determinado por fatores alheios à sua vontade e é impotente para mudá-los. Por certo que a investigação genealógica foucaultiana produz uma noção de indivíduo bastante peculiar, cuja melhor exemplificação talvez seja a seguinte passagem:

Não se deve, acho eu, conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda na qual viria a aplicar-se, contra a qual viria bater o poder, que submetteria os indivíduos ou os aquebrantaria. Na realidade, o que faz com que um corpo, gestos, discursos, sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primeiros do poder. Quer dizer, o indivíduo não é um *vis-à-vis* do poder; é, eu acho, um dos seus efeitos primeiros. O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constitui. (FOUCAULT, 2010, p. 26)

142

Sob essa ótica, indagam os críticos de Foucault, seria possível sustentar que o indivíduo é um efeito do poder sem recair na desalentadora conclusão de que o poder o determina? O problema é bastante grave. Se a resposta a essa pergunta for negativa, isso implica que a proposta de Foucault esvazia completamente a agência humana e, no limite, torna a ideia de emancipação uma utopia em si mesma. Essa é uma problemática altamente complexa. Um ponto de partida interessante para enfrentá-la é o trecho *A Vontade de Saber* em que a importância da noção de resistência é esboçada. Ei-lo:

Lá onde há poder há resistência, e no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder. Deve-se afirmar que estamos “no” poder e que dele não se escapa, que não existe, em relação a ele, exterior absoluto, por estarmos inelutavelmente submetidos à lei? (...) Isso equivaleria a desconhecer o caráter estritamente relacional das correlações de poder. Elas não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a pressão. Esses pontos de resistência



estão presentes em toda a rede de poder. (FOUCAULT, 2018, p. 104)

Essa importantíssima passagem afirma uma tese: a resistência é um fenômeno observável em toda manifestação do poder. Todavia, como bem observa Chlöe Taylor, o sentido preciso da vinculação feita por Foucault entre poder e resistência nessa passagem não é completamente explícito, principalmente em função da ausência de exemplos práticos que demonstrem o que se tem em vista ao se falar de “resistência”. Essa é uma indeterminação que em parte se deve aos fins exclusivamente introdutórios que o livro originalmente tinha. Mas o posterior esclarecimento que deveria ter sido feito nos livros subsequentes jamais o foi, em virtude de o restante das obras previstas para compor o projeto da *História da Sexualidade* nunca ter sido redigido segundo o planejamento original do autor (TAYLOR, 2016).

Devido a essa circunstância, a afirmação sobre a indissociabilidade entre poder e resistência está aberta a mais de uma interpretação. Seguindo uma linha de interpretação aventada por Taylor em sua monografia sobre *A Vontade de Saber*, a melhor forma de entender o que disse Foucault parece ser não como a alegação de que, onde houver poder, haverá indivíduos com consciência e vontade de se voltar contra ele; mas antes como a alegação de que toda manifestação do poder inevitavelmente produz tendências contrárias ao tipo de normalização que pretende realizar (TAYLOR, 2016).

Tal hipótese interpretativa é corroborada pelo fato de permitir articular coerentemente o teor das duas citações feitas, sobre a natureza do indivíduo e o elo poder-resistência. Tomar a resistência como imanente ao poder equivale a afirmar que o poder é sempre plástico, maleável, aberto a mudanças, passível de ser reconfigurado, voltado contra si mesmo. O nexo de inseparabilidade entre resistência e poder tem como consequência o desvelamento de um caráter ambivalente deste último. Pois, se o poder é não somente acompanhado pela resistência, como também constituído por ela, isso quer dizer que ele é capaz de funcionar tanto como força conservadora do *status quo* quanto como força transformadora em relação a ele. Nessa linha de raciocínio, dizer que a resistência é a outra face necessária de todo e qualquer poder equivale a dizer que toda manifestação do poder, ao mesmo tempo que gera normalização, gera também, dialeticamente, elementos que são capazes de subvertê-la.

Em termos de emancipação social, entendida como a superação de relações hierárquicas de dominação, seria errôneo afirmar que Foucault defende uma posição cética. Em vez disso, o que se pode extrair de sua tese do vínculo entre poder e resistência é aquilo que Amy Allen (2015, p. 121) chama de “emancipação sem utopia”. Isto é, uma teoria da emancipação que não é orientada pela busca de um ideal de



sociedade isenta de poder. A emancipação sem utopia abandona a dicotomia estanque entre relações sociais que envolvem poder (e que deveriam ser combatidas) e aquelas que são, por assim dizer, “puras”, no sentido de não envolverem qualquer forma de poder, e por isso deveriam ser fomentadas.

Aliás, ainda segundo Allen, essa é a armadilha em que têm caído importantes pensadores e pensadoras de matriz frankfurtiana para quem a questão da emancipação social é muito cara, a exemplo de Habermas e Honneth. Para ela, um traço comum às abordagens desses teóricos é o fato de caracterizarem a emancipação como o resultado de formas de interação humana que seriam especiais por não envolverem poder, seja pelo viés da discursividade racional, como em Habermas (1996), seja pelo viés da liberdade social, como em Honneth (2014). Allen afirma que esse tipo de pensamento é refém de uma visão a respeito da história como processo de avanço moral contínuo, e crê que Foucault, por considerar a resistência imanente ao poder, fornece premissas úteis para a superação desse impasse (ALLEN, 2015).

4.2 A sexualidade como campo político de resistência

144

A discussão apresentada no tópico anterior suscitou diferentes conceitos como poder, resistência, dominação e emancipação. O viés antiutópico das premissas foucaultianas, que acaba de ser exposto, permite demonstrar como todos eles se relacionam entre si. Toda relação de poder atua sobre a subjetividade de quem dela faz parte. Algumas dessas relações, contudo, chamadas de estado de dominação, destacam-se por aprisionar certos sujeitos a posições de submissão e subordinação. Resistir é sempre uma possibilidade intrínseca ao próprio poder; mas o exercício da resistência não consiste na busca por colocar-se fora do poder, e sim em agir sobre as estratégias de poder existentes e demovê-las de seu propósito original. A emancipação, definida como o desmascaramento de estados de dominação, ocorre quando práticas de resistência logram converter uma relação de poder rígida em uma relação não rígida.

Na interface do âmbito teórico com o âmbito prático, uma das implicações mais importantes dessa articulação conceitual para o campo das lutas políticas concretas está no caráter eminentemente político que o pensamento genealógico foucaultiano atribui às noções de sexualidade e de corpo (LEMKE, 2018; TAYLOR, 2016). Com efeito, de acordo com as explicações dadas nas seções anteriores, o corpo, nos



desdobramentos do dispositivo da sexualidade, é duplamente visado pelo poder: por um lado, é domesticado pelo poder disciplinar para ser uma unidade capaz de desempenhos produtivos; por outro, tem suas forças vitais administradas e gerenciadas pela biopolítica. Nesse sentido, Foucault (1979, p. 80) é categórico ao afirmar que “o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo”.

Contemporaneamente, é especialmente significativo que importante parcela das lutas sociais – notadamente aquelas centradas em questões pertinentes à identidade de gênero e à orientação sexual – tome justamente a forma de resistências contra padrões de normalização relativos ao corpo, como o binarismo de gênero e a patologização de sexualidades que se afastam da heteronormatividade, por exemplo (PRECIADO, 2014). No tocante ao dispositivo da sexualidade, desde um ponto de vista foucaultiano, resistir significa recusar o regime de controle do desejo engendrado pelas tecnologias disciplinares e biopolíticas em favor da experimentação de modos alternativos de prazer sexual, de relação com o próprio corpo e com o corpo do outro.

Um exemplo interessante em que se pode observar como uma estratégia de resistência centrada no sexo e no corpo pode derivar da estrutura mesma de uma dada relação de poder é a questão do uso político da categoria de “homossexual”. É célebre a afirmação de Foucault, em *A Vontade de Saber*, de que a noção de homossexualidade teria sido introduzida apenas no século XIX, no âmbito da psiquiatria, com o objetivo de mapear práticas sexuais consideradas deletérias para o equilíbrio demográfico, e por isso precisariam ser vigiadas, o que Foucault sintetiza provocativamente ao escrever “agora o homossexual é uma espécie” (FOUCAULT, 2018, p. 48). Contudo, Foucault também demonstra uma certa ambivalência dessa estratégia de poder ao destacar que

O aparecimento, no século XIX, na psiquiatria, na jurisprudência e na própria literatura, de toda uma série de discursos sobre as espécies e subespécies de homossexualidade, inversão, pederastia e hermafroditismo psíquico permitiu, certamente, um avanço bem marcado dos controles sociais nessa região de “perversidade”; mas também possibilitou a constituição de um discurso de reação: a homossexualidade pôs-se a falar por si mesma, a reivindicar sua legitimidade e “naturalidade”, e muitas vezes dentro do vocabulário e com as categorias pelas quais era desqualificada do ponto de vista médico. (FOUCAULT, 2018, p. 111)

Em entrevista cujo tema era “sexo, poder e a política de identidade”, de 1984, Foucault utiliza esse exemplo para fazer o seguinte comentário sobre a



natureza das resistências, que complementa e aprofunda o argumento da citação anterior:

A resistência sempre se apoia, na verdade, sobre a situação que ela combate. No movimento homossexual, por exemplo, a definição médica de homossexualidade constituiu uma ferramenta muito importante para o combate à opressão da qual a homossexualidade era vítima no fim do século XIX e início do século XX. Essa medicalização, que era um meio de opressão, foi sempre também um instrumento de resistência, já que se podia dizer “se nós somos doentes, então por que nos condenam? Por que nos desprezam?” (FOUCAULT, 1994, p. 741, tradução livre)⁶

Combinadas, essas duas passagens demonstram a existência de um mecanismo histórico de resistência que opera do seguinte modo. Os indivíduos assumem uma certa identidade que lhes é imputada, mas transformam o seu significado. Se inicialmente o conceito de homossexualidade compunha uma estratégia voltada a gerir as vidas e os corpos de um grupo específico de pessoas, ele é apropriado por esses sujeitos e convertido em um aparato simbólico que lhes permite se articular coletivamente e apresentar reivindicações. Para os indivíduos rotulados de homossexuais, aceitar essa classificação é, por um lado, um modo de assujeitá-los, mas também pode ser, por outro, uma identidade comum em torno da qual um movimento político é capaz de se formar.

146

Para citar apenas um outro exemplo, em se tratando de acontecimentos históricos e sua relação com a discussão de Foucault sobre as resistências, destaca-se o movimento político de maio de 1968. Do ponto de vista historiográfico, tratou-se, em síntese, de um evento diversificado que envolveu estudantes, artistas, trabalhadores, profissionais liberais, intelectuais e outras categorias e que teve início com manifestações de estudantes contra o regime governamental da chamada Quinta República Francesa, presidida por Charles de Gaulle. A esse respeito, Didier Eribon comenta que “no pensamento de Foucault instaurou-se um corte após maio de 68, seu trabalho mudou, politizou-se” (ERIBON, 1995, p. 107, tradução livre)⁷.

Com efeito, a afinidade desse evento com a noção foucaultiana de resistência vem do fato de que, à revelia das revoluções socialistas que o mundo havia conhecido até então, Maio de 1968 não tinha um objetivo claro de tomada de controle do aparato estatal para a realização

⁶ No original: “*La résistance prend toujours appui, en réalité, sur la situation qu'elle combat. Dans le mouvement homosexuel, par exemple, la définition médicale de l'homosexualité a constitué un outil très important pour combattre l'oppression dont était victime l'homosexualité à la fin du xixe siècle et au début du XXe. Cette médicalisation, qui était un moyen d'oppression, a toujours été aussi un instrument de résistance, puisque les gens pouvaient dire : Si nous sommes malades, alors pourquoi nous condamnez-vous, pourquoi nous méprisez-vous?*”.

⁷ No original: “*en el pensamiento de Foucault se ha instaurado un corte después de 1968, su trabajo ha cambiado, se ha politizado*”.



desta ou daquela agenda política específica, tampouco se definia pela crença em um único sujeito histórico transformador, como a classe trabalhadora. Em vez disso, os levantes em maio de 1968 na França foram caracterizados menos pela proposição explícita de uma nova ordem social do que por uma atitude de questionamento e rejeição radical dos padrões de normalidade cultivados pela sociedade francesa. Em outras palavras, o que define maio de 68 é justamente seu ímpeto rebelde e disruptivo, sua insurgência para abrir espaço para outras formas de existência que se colocam à margem da docilidade forjada pelas normas sociais.

Consoante a essa perspectiva, Foucault afirmou que “é certo que, sem Maio de 68, eu jamais teria feito o que fiz a propósito da prisão, da delinquência, da sexualidade” (FOUCAULT, 1994, p. 81, tradução livre)⁸. Desde um ponto de vista foucaultiano, em vez de meramente um conjunto de protestos originalmente estudantis contra o governo francês da época, vê-se, em Maio de 1968, um foco de concentração de uma série de lutas sociais – seja contra exploração do trabalho, seja contra padrões impostos de sexualidade, seja contra a centralização do poder político – cujo sentido pode ser mais bem compreendido como a busca de formas de subjetividade diferentes daquelas que os dispositivos de poder vigentes (incluindo-se o da sexualidade) pretendiam produzir, isto é, a busca por novas subjetividades não definidas por ideais de produtividade laboral, sujeição às autoridades políticas e afetividade heteronormativa.

Levada às últimas consequências, portanto, a argumentação de Foucault sobre as resistências permite derivar uma substancial contribuição para a elaboração de estratégias políticas contra-hegemônicas: a ideia de que as mesmas formações discursivas empregadas pelo dispositivo da sexualidade para subjugar possuem o potencial imanente de ser usadas como arma contra ele. Nos quadros do biopoder descritos anteriormente, a distinção entre homossexual e heterossexual tinha como funcionalidade classificar, segregar e eliminar certas condutas sexuais, assim como a distinção entre cidadãos ordeiros e delinquentes, ou entre sãos e loucos. Entretanto, os sujeitos rotulados como perversos, abjetos, anormais encontram nesses exatos esquemas discursivos uma possibilidade de reação, usando-os como meio de trazer visibilidade para si e de tornar inteligíveis suas demandas. A partir do momento em que tal estratégia de resistência lograsse desconstituir a hierarquia entre heterossexualidade e homossexualidade, poder-se-ia dizer que houve emancipação.

Essa constatação, de que a resistência reside na reversibilidade do poder, foi também o

⁸ No original: “Il est certain que, sans Mai 68, je n’aurais jamais fait ce que j’ai fait, à propos de la prison, de la délinquance, de la sexualité”.



que permitiu a Foucault apontar a inoperância de certas formas de luta social como os movimentos pela liberação sexual. Ao definir o ideal normativo a ser alcançado como a extinção das convenções sociais que constroem a manifestação da sexualidade de certas pessoas, tal política de liberação é duplamente falha. Por um lado, ignora a natureza discursiva da sexualidade por considerá-la um atributo natural e pré-cultural do corpo. Por outro, no que se refere à resistência, fracassa em perceber como a reprodução do discurso da repressão na realidade favorece o encobrimento do dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 2018).

A genealogia do poder de Foucault, então, exige menos um abandono das ideias de agência, liberdade e emancipação do que uma autocrítica do tratamento que a filosofia, desde a modernidade, tem dado a esses conceitos. À diferença do que ocorre em modelos teóricos tradicionais, as premissas do modelo foucaultiano implicam que a relação entre o poder e a agência não é de tipo antitético, como se agência ou liberdade significassem a extinção do poder. Há, em vez disso, uma substituição dessa ideia pela ideia de que agência mesma é, assim como a subjetividade de modo geral, um dos efeitos do poder. Ou seja, só se pode falar em agência enquanto conjunto de possibilidades inscritas nas (ao mesmo tempo que produzidas pelas) próprias táticas e estratégias que constituem o poder em um contexto específico (CASTELO BRANCO, 2011; ORELLANA, 2012).

Portanto, contrapondo novamente a analítica do poder foucaultiana às concepções tradicionais debatidas, desta vez quanto ao aspecto da resistência, as vantagens daquela em relação a estas despontam uma vez mais. Se, como querem aquelas concepções, o poder é exclusividade de algumas pessoas, torna-se difícil explicar como indivíduos dominados podem ter qualquer alternativa de resistência. É, pois, contra elas que a acusação de esvaziamento da agência é cabível, não contra Foucault. Ademais, as perspectivas de emancipação oferecidas por aquelas concepções, quando há, culminam ou com o ideal da conquista do poder pelos que não o têm (o que, outra vez, pressupõe que o poder possa ser conquistado), ou com o ideal utópico de uma subjetividade livre de forças externas que a constroem. Ambos os problemas, pelas razões apontadas, são evitados com sucesso pela concepção de Foucault.

Dessa maneira, sob a ótica foucaultiana, qualquer referencial analítico que compreendesse os processos de dominação no interior da sociedade como irreversivelmente opressivos padeceria de uma unilateralidade condenável tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista prático, justamente porque fracassaria em enxergar



as contratendências que sempre os habitam e sempre lhes são subjacentes. É evidente como a visão de Foucault de modo algum está comprometida com qualquer tipo de pessimismo, ou seja, uma perspectiva que conclua pela impossibilidade de transformação da sociedade. Nada seria mais alheio a seus pressupostos, pois de suas ideias depreende-se não apenas que as possibilidades de resistir ao poder existem, como também que elas já se encontram inscritas nas próprias estruturas em relação às quais se contrapõem.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou examinar quais são as vantagens de compreender os fenômenos relativos ao poder à luz do paradigma proposto por Foucault no primeiro volume de sua *História da Sexualidade*. A partir da discussão apresentada, concluiu-se que, na recusa de conceber o poder como concentrado e instrumental, Foucault consolida um modelo teórico que se destaca quanto ao aspecto teórico-descritivo por possuir, em síntese, três qualidades. A primeira é sua capacidade de descrever a estrutura das relações de poder concretas de uma maneira que supera a unilateralidade das descrições derivadas a partir de modelos concorrentes como os discutidos nos tópicos anteriores. Com efeito, embora reconheça que relações de poder, especialmente as de dominação, são marcadas por assimetrias hierárquicas, o modelo de Foucault é o único que explica como as relações de poder sempre produzem efeitos não apenas sobre aqueles que são subjugados, mas também sobre aqueles que ocupam a posição preponderante dentro da relação.

A segunda qualidade é o fato de que, conforme a entrevista de 1984 citada na quarta seção, sobre a ética do cuidado de si e a liberdade, o modelo foucaultiano permite estabelecer uma distinção entre poder e dominação, caracterizando a última como uma das manifestações possíveis do poder, que se distingue pela rigidez, e não como a única. Reservar o conceito de dominação somente àquelas relações dotadas de rigidez implica que nem todo exercício de poder equivale a um exercício de dominação, isto é, implica que pode haver formas de poder que se contrapõem à dominação, em vez de reforçá-la ou perpetuá-la.

A terceira qualidade é que o modelo foucaultiano, de acordo com a discussão da quarta seção do artigo, é capaz de diagnosticar, em qualquer estado de dominação, a existência de circunstâncias que são indispensáveis à sua manutenção, mas que, ao mesmo tempo, excedem o controle de quem exerce o papel de dominador. A esse



respeito, no exemplo discutido, retirado de *A Vontade de Saber*, observou-se que uma das condições históricas para a constituição da hegemonia econômica da burguesia foi que os controles criados pelo dispositivo da sexualidade tiveram de ser amplamente aplicados aos próprios membros da classe burguesa, modelando suas experiências de prazer e suas formas de desejar a partir de práticas discursivas que mesmo essa elite social não era capaz de controlar.

Do ponto de vista político, o conhecimento dessas circunstâncias que excedem o controle de quem exerce a dominação é crucial. Com efeito, se é verdade, como afirma Foucault, que a resistência é tão onipresente quanto o poder, então, à luz dos argumentos aduzidos, essas circunstâncias constituem os pontos frágeis contra os quais seria possível mobilizar as resistências subjacentes aos estados de dominação.

Com relação ao aspecto prático-político, concluiu-se que Foucault é capaz de compatibilizar as teses da onipresença do poder e da coexistência entre poder e resistência de uma maneira que não incorre no problema do esvaziamento das noções de agência e liberdade. Ao insistir em que as possibilidades de resistência surgem de forma imanente como efeitos colaterais do próprio poder, Foucault favorece, em *A Vontade de Saber*, uma versão situada, por assim dizer, dos conceitos de agência e liberdade, ou seja, uma concepção em que a liberdade e a agência não são compreendidas abstratamente como atributos intrínsecos e a-históricos dos sujeitos, mas sim como possibilidades contingentes que só existem no contexto de relações práticas concretas. A cada relação de poder diferente corresponde um tipo de resistência e um tipo de exercício da liberdade que lhe são específicos e que só podem ser conhecidos em detalhe analisando-se genealogicamente (no sentido foucaultiano do termo) as circunstâncias históricas particulares que deram origem àquela relação.

Com base em tais premissas, pode-se inferir que os elementos a serem mobilizados para transformar qualitativamente as relações de poder consistem em contingências históricas que já estão presentes nas próprias relações, de sorte que o pensamento de Foucault – justamente por elucidar formas de poder baseadas em intervenções sobre o corpo, seja para adestrá-lo, seja para administrar seus fenômenos biológicos – coloca o sexo no centro das estratégias de luta política. Se o sexo, como analisado no artigo, é o ponto de entrecruzamento entre as duas principais formas de poder instauradas na modernidade, o poder disciplinar e a biopolítica, segue-se que nenhuma resistência que pretenda ter potencial emancipatório, nos termos definidos na última seção, pode se furta a exercer-se também no campo sexual. Por fim, o paradigma de análise do poder de Foucault logra escapar à



armadilha utópica de considerar que a meta dessas lutas pela emancipação deve ser a busca de novas relações sociais livres de poder.



REFERÊNCIAS

- ALLEN, Amy. *The Politics of Ourselves: Power, Autonomy and Gender in Contemporary of Critical Theory*. Nova York: Columbia University Press, 2008.
- ALLEN, Amy. Emancipação sem Utopia: Sujeição, Modernidade e as Exigências Normativas da Teoria Crítica Feminista. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 103, pp. 115-132, nov. 2015.
- BENHABIB, Seyla. Feminismo e Pós-Modernismo: uma aliança complicada. In: BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith; FRASER, Nancy; CORNELL, Drucilla (Orgs.) *Debates Feministas: um intercâmbio filosófico*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- BILLOUET, Pierre. *Foucault*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- BUSSOLINI, Jeffrey. What is a Dispositif? *Foucault Studies*, n. 10, pp. 85-107, nov. 2010.
- CASTELO BRANCO, Guilherme. As resistências ao poder em Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 24, n. 1, pp. 237-248, 2011.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Vision, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits: 1954-1988 (IV: 1980-1984)*. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: História da Violência nas Prisões*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso dado no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
- FRASER, Nancy. Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions. *Praxis International*, Nova Jersey, v. 3, n. 1, pp. 272-287, 1981.
- HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Massachusetts: MIT Press, 1996.
- HONNETH, Axel. *Freedom's Right: the social foundations of democratic life*. Columbia: Columbia University Press, 2014.
- LEMKE, Thomas. *Biopolítica: críticas, debates e perspectivas*. São Paulo: Editora Politeia, 2018.
- LYNCH, Richard. A Teoria do Poder de Foucault. In: TAYLOR, D. (Org.) *Michel Foucault: Conceitos Fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- ORELLANA, Rodrigo de Castro. A ética de resistência. *Ecopolítica*, n. 2, pp. 37-63, 2012.
- PRECIADO, Beatriz. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: N-1 Edições, 2014.
- TAYLOR, Chloe. *The Routledge Guidebook to Foucault's The History of Sexuality*. Londres: Routledge, 2016.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.34959>

Artigo recebido em: 31/10/2021

Artigo aprovado em: 12/03/2021

Artigo publicado em: 05/05/2021

UM PRÓLOGO À FILOSOFIA DAS TÉCNICAS DE MILTON SANTOS

A PROLOGUE TO MILTON SANTOS' PHILOSOPHY OF TECHNIQUES

UN PRÓLOGO A LA FILOSOFÍA DE LAS TÉCNICAS DE MILTON SANTOS

Filipe Monteiro Morgado¹

(filipemonteirmorgado@gmail.com)

RESUMO

O trabalho ora apresentado aborda a Filosofia das Técnicas do pensador brasileiro Milton Santos. Temos dois objetivos principais: (1) mostrar a pertinência filosófica do pensamento miltoniano e (2) realizar uma introdução do referido tema. A fim de efetuar-los, dividimos o trabalho em sete seções, com as seis primeiras preparando a última, que se debruça propriamente sobre a temática supracitada. A primeira seção expõe considerações acerca da proposta de M. Santos de realização de uma “epistemologia setorial” e revolucionária da Geografia; a segunda, a preocupação miltoniana em ser fiel para com a realidade; a terceira, a ideia de que a realidade impõe-se às teorias científicas, sendo a Natureza tratada como paradigma; a quarta, a questão da eternidade ou não das verdades científicas; a quinta, o espaço total, o qual se impõe como uma verdade da atual fase da globalização; a sexta, o tempo contínuo-descontínuo da epistemologia miltoniana; por fim, a sétima e última seção expõe, singelamente, a Filosofia das Técnicas do geógrafo-filósofo baiano, e é nela que desemboca todo o artigo, haja vista relacionarmos a última seção às anteriores.

Palavras-chave: Milton Santos. Filosofia das Técnicas. Geografia. Epistemologia.

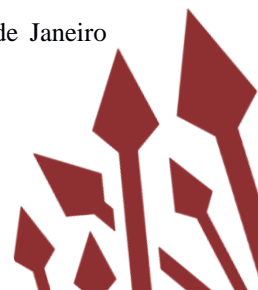
ABSTRACT

The presented work approaches the Philosophy of Techniques from the Brazilian thinker Milton Santos. We have two main objectives: (1) to show the philosophic pertinence of the Miltonian thinking, and (2) to make an introduction to the theme. In order to carry them out, we divided the article in seven sections. The first six sections prepare to the last one, which appropriately gives attention to the above-mentioned thematic. The first section exposes considerations concerning M. Santos' proposal of a “revolutionary” and “sectoral epistemology” to Geography; the second, the Miltonian concern in being true to life; the third, the idea that reality imposes itself to the scientific theories, having nature as a paradigm; the fourth, the question concerning the eternity or not of scientific truths; the fifth, the total space, which imposes itself as a certainty of the current globalization phase; the sixth, the continuous-discontinuous time from the Miltonian epistemology; finally, the seventh and last section unassumingly exposes the Philosophy of Techniques of the Bahian

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0035806072432659>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2732-7164>.



geographer-philosopher Milton Santos. It is to this section that the entire article flows, since we relate the last section to the others.

Keywords: Milton Santos. Philosophy of Techniques. Geography. Epistemology.

RESUMEN

El presente trabajo habla sobre la Filosofía de las Técnicas del pensador brasileño Milton Santos. Tenemos dos objetivos principales: (1) mostrar la relevancia filosófica del pensamiento miltoniano y (2) hacer una introducción a ese tema. Para eso, dividimos el trabajo en siete secciones, con las seis primeras preparando la última, que se vuelve propiamente hacia el tema citado. La primera sección expone algunas consideraciones sobre la propuesta de M. Santos de realización de una “epistemología sectorial” y “revolucionaria” de la Geografía; la segunda, la preocupación de Santos en ser fiel para con la realidad; la tercera, la idea de que las teorías científicas se guían por la realidad, siendo la Naturaleza el paradigma; la cuarta, la cuestión de la eternidad o no eternidad de las verdades científicas; la quinta, el espacio total como una verdad de los tiempos de la globalización de hoy; la sexta, el tiempo continuo-discontinuo de la epistemología miltoniana; finalmente, en la séptima sección, en el cual culminan todas las secciones anteriores, explicamos la Filosofía de las Técnicas de lo geógrafo-filósofo, relacionando todas las secciones pasadas a la última.

Palabras clave: Milton Santos. Filosofía de las Técnicas. Geografía. Epistemología.

INTRODUÇÃO

154

Em geral, podemos entender o presente artigo como um todo encadeado. Ele foi pensado para ser lido por completo, pois expressa um raciocínio geral. Evidentemente que a sua ordem poderia ser outra. Sugerimos que o leitor siga a ordem do artigo para lê-lo.

Milton Santos (1988) compreende a Geografia como uma Filosofia das Técnicas. Vislumbrando apresentar a pertinência filosófica do pensamento de M. Santos ao mesmo tempo que expomos a sua Filosofia das Técnicas, debruçamo-nos sobre um temário vasto, porém necessário, se almejamos mesmo realizar uma introdução filosófica e geográfica suficiente das reflexões do ávido pensador baiano.

Gaston Bachelard realiza uma epistemologia da Física e da Química modernas; Alexandre Koyré volta-se para uma epistemologia da Física clássica; Georges Canguilhem efetua uma epistemologia da Biologia. Todos são muito bem-vindos em pesquisas no campo da Filosofia. M. Santos atuou, sobretudo, na Geografia, mas sempre salientou a necessidade de uma Filosofia dessa disciplina, e foi isso que o pensador brasileiro procurou realizar ao longo de quase toda a sua carreira acadêmica. O baiano pensou uma epistemologia da Geografia servindo-se de grandes autores dos pensamentos filosófico e geográfico, desde Heráclito e Estrabão até Gaston Bachelard e Maximilien Sorre; de Aristóteles e Kant até Alexander von Humboldt e Halford J. Mackinder, Thomas S.



Kuhn e Bruno Latour; de Karl Marx e Friedrich Engels até Carl Ritter e Vidal de La Blache, de Albert Einstein a Michel Foucault, G. Canguilhem, de J.-P. Sartre, Ernst Cassirer, Alfred N. Whitehead etc. Por que pesquisas filosóficas a respeito do pensamento de M. Santos não seriam bem-vindas?

Ademais, no início de sua célebre obra intitulada *Por uma Geografia Nova*, M. Santos (2004, p. 18) frisou a necessidade de uma “epistemologia regional” ou “setorial”² da Geografia, reaquistando um conceito bachelardiano. No artigo “O espaço geográfico como categoria filosófica”, M. Santos (1988, p. 3) recupera raciocínio de Jean-Paul Sartre semelhante a esse de G. Bachelard, segundo o qual a Filosofia abandonou seu papel regente de todo o pensamento, delegando às ciências particulares a formulação de uma filosofia própria a cada uma. São inúmeros os usos do pensamento filosófico por M. Santos e eles ocupam lugar de destaque nas reflexões do autor brasileiro. Por esses e outros motivos, assim como A. Koyré recebeu a insígnia de “historiador-filósofo”, dizemos não ser difícil conferir a de “geógrafo-filósofo” a M. Santos. Doravante, ficaremos à vontade para assim chamá-lo.

Trabalharemos o tema da Filosofia das Técnicas miltoniana, que se vincula a temáticas como a do “realismo científico” do autor brasileiro, que é uma herança marxista; a da necessidade de uma “epistemologia setorial” para cada disciplina científica, constatando o potencial filosófico dos debates internos de cada ciência; a da temporalidade da epistemologia, que, no caso, caracteriza-se por ser, simultaneamente, contínua e descontínua, haja vista as técnicas e as rugosidades que condicionam as alterações presentes e futuras do espaço geográfico; a das técnicas como testemunho³, isto é, como herança que permite datar diferentes tempos históricos; a da Natureza como paradigma, em que M. Santos põe T. S. Kuhn de ponta-cabeça, afirmando que, na verdade, quando ocorrem mudanças de paradigmas, elas se dão em virtude de mudanças no mundo e não na visão de mundo; a do espaço-tempo, ideia de Einstein sobre a qual pensou M. Santos, adequando-a à seara da Geografia, opondo-se assim a Kant, para quem a História cuidaria do tempo e a Geografia, do espaço; a do rompimento com a noção de espaço *container*, espaço palco, que seria passivo, sendo um reflexo da sociedade e não, como propõe nosso filósofo-geógrafo, uma instância social, caracterizando-se por, concomitantemente, determinar e submeter-se à determinação da sociedade... Todo esse temário, que comporta tantos outros assuntos, constitui a epistemologia e ontologia de M. Santos. Temos aqui – nas palavras do baiano – uma “Filosofia da

² Optaremos pela expressão “epistemologia setorial”, pois o termo “regional” pode evocar outras ideias da Geografia.

³ “Testemunho” como empregado em Geomorfologia.



Geografia”, uma “Epistemologia da Geografia”, uma “Epistemologia do espaço geográfico” ou, ainda, uma “Filosofia das Técnicas”.

1 UM PRÓLOGO À FILOSOFIA DAS TÉCNICAS MILTONIANA

1.1 Por uma epistemologia setorial e revolucionária da Geografia

Quando a ciência deixa-se subordinar claramente a uma tecnologia cujos objetivos são mais econômicos que sociais, encontra-se tributária dos interesses da produção e dos produtores hegemônicos, e renuncia a toda vocação de servir à sociedade. Trata-se de um saber instrumentalizado, donde a metodologia substitui o método. (SANTOS, 1996, p. 21, tradução nossa)

156

Segundo Ruy Moreira (2008, p. 62), “a Geografia, através da análise do espaço, serve para desvendar máscaras sociais. É nossa opinião que por detrás de todo arranjo espacial estão relações sociais, que nas condições históricas do presente são relações de classes”. O que dizer da obra de Yves Lacoste, cujo nome já insinua seu conteúdo: *A Geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra?* Ela nos mostra como a Geografia serve a interesses e incita-nos a inquerir a que interesses servem tais ou quais teorias geográficas. M. Santos (2004, p. 100) nota a adequação da Geografia, na forma da Geografia Quantitativa, às exigências do sistema capitalista no pós-guerra, destacando que essa vertente geográfica teve mais sucesso nos Estados Unidos, onde o Macartismo impunha seu terror. A Geografia tinha de moldar-se para os novos tempos ou simplesmente não gozaria de recursos: teve de acolher – e muitos o fizeram de bom grado – ideias como as de “crescimento econômico” ou de “modernização”, cuja medida era dada numericamente (SANTOS, 2004, pp. 100-102). “A serviço desse tipo de crescimento, a geografia tinha de se tornar quantitativa para poder ser utilitarista.” (SANTOS, 2004, p. 102)

Por isso, é preciso pensar a ciência geográfica, a fim de esclarecer a que interesses ela atende e a que interesses ela quer atender. Exige-se assim uma epistemologia da Geografia, que, em nossa opinião, torna evidente a necessidade de pensar teorias geográficas verdadeiramente novas e, por essa razão mesmo, revolucionárias.

“Não se defende aqui o isolamento epistemológico da Geografia, mas sim a delimitação de seu contorno em relação a um objeto que é e que se expressa naquela relação. A partir daqui nada se deve opor em relação à contribuição de



outros discursos” (CORRÊA DA SILVA, 1986, p. 36). M. Santos seguiu à risca essa orientação de Armando Corrêa da Silva, pensando a Geografia a partir do seu objeto, sem se furtrar de reflexões filosóficas, históricas e sociológicas profundas.

G. Bachelard alude para a emergência de uma epistemologia específica para cada uma das ciências ou mesmo para subdivisões das disciplinas científicas:

Dado que pretendemos caracterizar o racionalismo em seu poder de aplicação e em seu poder de extensão, torna-se [...] indispensável examinar setores particulares da experiência científica, e procurar em que condições esses setores particulares adquirem não apenas autonomia, como também certa autopolêmica, isto é, um valor de crítica sobre as experiências antigas e um valor de empreendimento sobre as experiências novas. (BACHELARD, 1983, pp. 27-30)

Resgatando abertamente o conceito bachelardiano de “epistemologia setorial”, que emerge acoplado ao diagnóstico de renovação das ciências e da necessidade de uma epistemologia de cada uma delas, feita a partir delas e não de sistemas filosóficos previamente montados, M. Santos (2004, p. 18) atenta para o fato de que a Filosofia deixou de lado seu antigo papel de regente de todo o pensamento, cabendo a cada disciplina pensar filosoficamente a seu próprio respeito, efetuando, justamente, uma “epistemologia setorial” e, no caso, uma epistemologia da Geografia. “Não se trata, de fato, de esperar que os filósofos profissionais digam o que é preciso fazer em filosofia da geografia. Como J. P. Sartre nos lembra, é chegado o tempo em que cada disciplina constrói sua própria filosofia.” (SANTOS, 1988, p. 3) No artigo “Para que a Geografia mude sem ficar a mesma coisa!”, M. Santos (2005, p. 129) salienta que “A filosofia *na* Geografia supõe, para sua eficácia, uma filosofia *da* Geografia. Em outras palavras, é preciso pensar a nossa disciplina dentro, não fora. Sem esse pensamento de dentro, o que se obtém é, apenas, um fraseado elegante, paramentado com citações bem arrumadas, mas só”.

O mundo mudou, impondo um novo paradigma⁴; se parcela do espaço total realinha-se, deve a ciência que trata dele realinhar-se também, com vistas à compatibilidade da teoria com o real. Portanto, é preciso que, compatibilizando teoria com realidade, promova-se uma coerência entre mundo concreto e pensamento teórico. Pensar a Geografia perguntando por seu objeto (espaço geográfico) é a única chance de alcançar-se uma unidade, uma coerência interna, na ciência geográfica (SANTOS, 2004, p. 18). Repensar o espaço geográfico significa efetivar uma revolução, pois “Toda verdadeira teoria é

4 Cf. tópico abaixo intitulado “A estruturação da teoria pelo real ou a Natureza como paradigma”.



sinônimo de teoria revolucionária” (*idem*, p. 195), entendendo-se aqui por “verdadeira teoria” aquela que ecoa as palavras de alerta proferidas por K. E. Boulding, que apontam um grave erro dos cientistas: “em vez de estudá-lo [o mundo], a ciência se arroga o direito de criar o mundo que está estudando” (BOULDING, 1969, p. 3 *apud* SANTOS, 2004, p. 194). Esse mundo – vale notar – ideologizado, criado por certos grupos de cientistas e só depois estudado, falsifica as teorias, e estas são logo tornadas “tabus” (SANTOS, 2004, p. 194). A leitura do mundo atual padece de falsificação, repetindo *quicá verdades* antigas como se fossem adequadas à realidade hodierna. É no elã de renovação da ciência em tela, ao repensar o espaço geográfico, que Santos proclama uma verdadeira nova teoria da Geografia e até mesmo uma Geografia nova, isto é, uma teoria geográfica revolucionária. A revolução não se configura como *τέλος* (*télos*), mas como essência a ser conquistada por toda teoria, se se pretende verdadeira. Por isso, “Quando a ciência não é capaz de criar senão o que ela já conhece, está renunciando à sua grande missão” (SANTOS, 2004, p. 194).

1.2 O “realismo científico” miltoniano

158

M. Santos sustenta aquilo a que demos a alcunha de “realismo científico”, expresso, a título de ilustração, quando lemos a queixa de Santos (2004, p. 84), segundo a qual a análise de sistemas aplicada à Geografia procede deformando o mundo, posto que “reforma-se a realidade que se supõe analisar, em vez de reproduzi-la”, bem como quando ele escreveu que “O espaço dos geógrafos terminou por ser também tão fragmentado quanto o espaço reificado e a geografia tornou-se ideológica, hostil ao real” (SANTOS, 2004, p. 97). Ora, já aludimos à proclamação miltoniana da urgência de uma teoria nova da ciência geográfica, refratando assim a “criação” do já sabido. Nosso geógrafo procura ser fiel à realidade, ter fidedignidade para com a concretude do mundo, o que exige repensar as teorias científicas. Esse ímpeto guia as obras miltonianas, expressando-se em diversas noções que atravessam várias fases do pensamento do pensador brasileiro.

O projeto teórico de M. Santos consiste na busca pela fidelidade para com o real, na procura por uma teoria que expresse a lógica do espaço geográfico atual. Só assim seria possível pensar uma teoria geográfica coerente, pois ela seria capaz de expressar a realidade total do espaço geográfico, de exprimir sua lógica dialética, seu movimento a partir das contradições, entendendo-o como uma totalidade (concreta), como espaço total. Referimo-nos, assim, a uma coerência entre teoria (geográfica) e realidade



(geográfica) e a uma coerência interna da própria teoria. Ambas são inseparáveis: em sendo coerente com o mundo concreto, a teoria geográfica gozaria de uma coerência interna, deixando de ser, como M. Santos afirma reiteradamente, “uma colcha de retalhos”, colcha cujo molde é o “espaço reificado”, um espaço abstrato tomado erroneamente como concreto. Visando às duas coerências, o geógrafo brasileiro pergunta-se não pela Geografia, mas pelo objeto da disciplina geográfica, a saber: o espaço geográfico, pois é da unidade do objeto geográfico que surgiria a unidade dessa ciência. Repensando o espaço geográfico, repensa-se a própria Geografia, mas não de forma narcísea (*ibidem*).

Na contramão da Geografia ideologizada, para a qual cabe o “espaço reificado” como o objeto essencial, o pensador baiano reivindica o espaço geográfico como “território usado”. Maria Adélia Aparecida de Souza (2005, p. 252) nota que Santos compreendia o “espaço geográfico” como “sinônimo de território usado, território abrigo de todos os homens, de todas as instituições e de todas as organizações, [...] [recuperando] o sentido do ‘espaço banal’ proposto pelo economista François Perroux”. Para o geógrafo brasileiro, de acordo com Souza (2005, p. 252), “território usado” é o “território de todos”, “território normado”, que não se confunde com o “território como recurso”, “território das empresas”. A noção de “território usado”, “[...] formulada por Santos, considera o território como um sinônimo do espaço geográfico, sendo este compreendido como uma instância da sociedade” (SALVADOR, 2009, p. 112), instância tal qual a cultura, a economia etc., não como reflexo ou fator social (SANTOS, 2004). O espaço como “território usado” é o espaço real, o qual os homens habitam. Tal sinonímia entre “território usado” e “espaço geográfico” mostra-nos uma evidente razão da impossibilidade de o espaço Geográfico ser tratado em termos geométricos ou da ciência física: é em virtude disso que o baiano trabalhou a ideia de espaço quadridimensional em termos geográficos, não obstante sua inspiração na ideia de espaço-tempo de A. Einstein.

Maria Adélia A. de Souza (2005) salienta também que a ideia de “território usado”, no atual período da história, caracterizado por M. Santos como “técnico-científico-informacional”, associa na teoria geográfica o que, na realidade concreta, já está intimamente interligado: o lugar e o mundo. Aqui se vislumbram conhecidos termos contraditórios para os quais o pensamento dialético, ao menos desde Hegel, chamou atenção: universalidade e particularidade, multiplicidade e unidade etc. Vislumbramos, outrossim, a unidade dos contrários, salientada desde Heráclito e reinterpretada por Hegel e outros pensadores dialéticos. O tema da totalidade faz-se pertinente aqui, bem como o da



realidade total e do espaço total. Mundo e lugar configuram-se como uma unidade de contrários, elementos que se põem em contradição dialética, não dualista. Não se entende aqui a contradição em um sentido pejorativo, mas no sentido que o pensamento dialético lhe confere: a contradição é característica da realidade concreta. Para Santos, conforme Souza (2005, p. 253), “mundo e lugar se constituem num par indissociável, tornando, no entanto, o lugar como a categoria real, concreta. O lugar é também, segundo inspiração sartreana, o espaço da existência e da coexistência”. M. A. A. de Souza (2005, p. 253) continua: “O lugar é o papável, [...] recebe os impactos do mundo. O lugar é controlado remotamente pelo mundo”. Entretanto, o lugar não é só receptáculo dos comandos do “mundo”, haja vista o lugar também interferir no mundo. Em virtude disso é que a autora também salienta: “No lugar, portanto, reside a única possibilidade de resistência aos processos perversos do mundo, dada a possibilidade real e efetiva da comunicação, logo da troca de informação, logo da construção política” (SOUZA, 2005, p. 253). O lugar efetiva o mundo, assim como as singularidades efetivam a totalidade (OLIVEIRA, 1993).

1.3 A estruturação da teoria pelo real ou a Natureza como paradigma

160

Em consonância com M. Santos, uma teoria científica só deveria ser produzida se o seu objetivo é entrar em consonância com o mundo real, ao passo que a teoria, para o historiador-filósofo franco-russo Alexandre Koyré e para o físico e epistemólogo estadunidense Thomas S. Kuhn, estrutura a experiência do real; é nesse sentido que A. Koyré (2011c, p. 165) fala em uma “radical ‘mutação’ intelectual, da qual a ciência física moderna é, ao mesmo tempo, o fruto e a expressão”; atinente a A. Koyré e T. S. Kuhn, a ciência moderna surgiu e avança mediante “mutação intelectual” e não por uma mutação do real, da realidade concreta. Na Física, tal ideia parece-nos menos problemática; mas, na Geografia, configura-se como princípio falsificador. É preciso que as teorias geográficas “deixem o mundo falar”, revelando sua estrutura.

O franco-russo sustenta que uma mudança no ideário científico e cultural da Modernidade provocou uma mutação na razão humana, que abandonou ideias há muito estabelecidas, erigindo uma nova racionalidade, fissurando a razão, evidenciando seu aspecto rúptil, promovendo uma reordenação dos fatos, uma nova *estruturação* do mundo. No período moderno, a razão teria passado a operar sob a égide de novos valores, que *reestruturaram* o mundo. Diz-nos A. Koyré: “o que o [Galileu] anima é a grande



ideia – arquimediana – da física matemática, da redução do real ao geométrico. Assim, ele geometriza o Universo, isto é, identifica o espaço físico com o da geometria euclidiana” (KOYRÉ, 2011a, p. 51).⁵ Quando Galileu identificou o espaço real com o espaço da geometria de Euclides, efetuou uma ontologia, tornando o real suscetível de ser matematizado, pois sua natureza passara a ser entendida como compatível com a “natureza” matemática.

Enquanto A. Koyré sustenta que as ideias reordenam o mundo, o geógrafo brasileiro salienta a ordenação das ideias pelo mundo. O historiador-filósofo afirma:

[...] o homem, como às vezes se diz, perdeu seu lugar no mundo, ou, dito mais corretamente, perdeu o próprio mundo em que vivia e sobre o qual pensava, e teve de transformar e substituir não só seus conceitos e atributos fundamentais, mas até mesmo o quadro de referências de seu pensamento. (KOYRÉ, 2006, pp. 5-6)

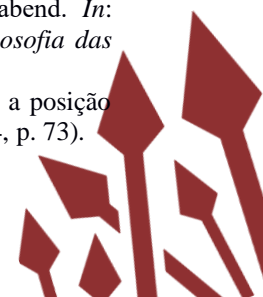
Daí decorre uma identificação entre “visão de mundo” e “o mundo”, sobretudo quando se escreveu “Dito mais corretamente, perdeu o próprio mundo em que vivia [...]”. A isso M. Santos (2004, p. 198) faz-se refratário: “Em verdade, não é a nossa visão de mundo que mudou, o que mudou foi o próprio mundo.”⁶ O geógrafo baiano assim escreveu ao criticar parcialmente T. S. Kuhn. O estadunidense, ao falar em “paradigma”, refere-se também, segundo M. Santos (*idem*), à noção de “visão de mundo”, sem se furtar de deixar claro, amiúde, as grandes influências que sofreu por parte de A. Koyré (KUHN, 1998).⁷

A grande tese koyreana é que o mundo, na Antiguidade e na Idade Média, era compreendido como *κόσμος* (*cosmos*), um todo fechado e bem ordenado, harmônico, que era dividido em dois: (1) em supralunar, que se poderia matematizar, pois os corpos celestes realizavam movimentos circulares, que são “a imagem móvel da eternidade”; e (2) em sublunar, que repelia qualquer matematização, porque era onde se nascia e morria, onde fazia calor e frio, havendo saúde e doença, contingências essas incompatíveis com a natureza das verdades matemáticas, tidas como eternas, perenes, incorruptíveis. A ideia de *cosmos* ruiu, sendo substituída pela de universo infinito. Este, por seu turno, foi pressuposto da

⁵ Essa geometrização, porém, não se identifica com a atitude dos geógrafos quantitativos, mas com a posição miltoniana expressa na sentença “O que continua fundamental é a construção teórica” (SANTOS, 2004, p. 73).

⁶ Cf. o “Prefácio” de *A Estrutura das Revoluções Científicas*, sobremaneira quando se lê o relato de Kuhn: “Continuei a estudar especialmente os escritos de Alexandre Koyré [...]” (KUHN, 1998, p. 10). Cf. também: ABRAHÃO, Luiz Henrique de Lacerda. Koyré e a “epistemologia histórica” de Kuhn e Feyerabend. In: CONDÉ, Mauro Lício Leitão; SALOMON, Marlon Jason. (Orgs.) *Alexandre Koyré: História e Filosofia das Ciências*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

⁷ Essa geometrização, porém, não se identifica com a atitude dos geógrafos quantitativos, mas com a posição miltoniana expressa na sentença “O que continua fundamental é a construção teórica” (SANTOS, 2004, p. 73).



geometrização do espaço. Ocorrerá a identificação do espaço real com o da geometria euclidiana, no qual os corpos poderiam ser “geométricos”.

T. S. Kuhn herda o mencionado entendimento de A. Koyré. “Considero ‘paradigmas’ as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência.” (KUHN, 1998, p. 13) As realizações científicas geram uma ideia de mundo, a qual vinga em razão da eficácia, coerência e muitos outros fatores inerentes às comunidades científicas. Para M. Santos, a ordem do mundo é o primado da teoria da ciência, ao passo que, para T. Kuhn, a ordem do pensamento goza de primazia na confecção das teorias científicas. Por essa razão, M. Santos (2004, p. 196) define “Natureza” como “o conjunto de todas as coisas existentes, ou, em outras palavras, a realidade em sua totalidade” e propõe que ela seja o “paradigma”. A Natureza entendida como totalidade passa a ser, então, proposta como paradigma. M. Santos serve-se de T. S. Kuhn e, abertamente, subverte-o, vira-o ao avesso. Adota a noção de paradigma, mas lhe dá uma outra interpretação. Aliás, tal proposta miltoniana encontra-se em um trecho de *Por uma Geografia Nova*, cujo título é bastante insinuativo: “A Natureza como Paradigma” (SANTOS, 2004, pp. 196-199). Consoante a M. Santos (SANTOS, 2004, p. 196), “[...] não é a teoria nova que reformula ‘a ordenação dos fatos, assim como a escala de valor’, mas é a nova ordenação dos fatos que encerra ela própria uma nova escala de valor e nos obriga à criação de uma nova teoria”. Uma teoria geográfica não pode ser produzida ao arrepio da realidade geográfica, que se constitui hoje como espaço total. Se a Geografia ambiciona efetuar uma análise concreta da ordem espacial hodierna, que, não obstante suas heranças, já exprime suas especificidades, ressignificações, que devem ser abarcadas por toda análise geográfica que se pretende criteriosa, ela precisa tomar a Natureza, conforme acima exposta, como paradigma. A concretude, assim entendida, torna-se parâmetro primordial de qualquer teoria geográfica; o arcabouço teórico submete-se à conjuntura espacial real; a Geografia baliza-se pelo arranjo espacial que perscruta.

162

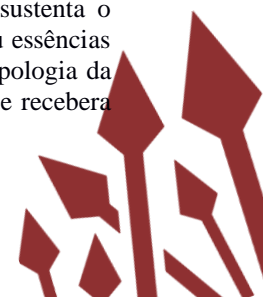
1.4 AS VERDADES CIENTÍFICAS SÃO ETERNAS?



163

A perenidade das verdades científicas foi tanto defendida como contestada. Para Descartes⁸, as “verdades eternas”, comumente encontradas na Geometria, na Aritmética e na então Álgebra nascente, mas também em outras disciplinas, como a Metafísica, põem-se em paralelo com a alma humana, que é imortal, imperecível. Por isso, somente a alma pode conhecer as verdades eternas. Os positivistas interpretavam os avanços das ciências como uma acumulação de conhecimentos perenes, identificando o progresso científico com um acúmulo de saberes que, sendo uma vez adquiridos, estariam para sempre possuídos (BULCÃO, 2010, pp. 99-100). Meyerson segue, nesse quesito, pela mesma senda, sustentando que conhecimentos podem ser estabelecidos para todo o sempre, como seria o caso do espaço, como explica Marly Bulcão (1981, p. 25): “Émile Meyerson defendia uma filosofia que pregava a eternidade de seus princípios e de suas questões”. Meyerson (1935, p. 13 *apud* BULCÃO, 2010, p. 101) escreveu que “Todos os observadores estudarão o mesmo espaço geométrico e é neste contexto que serão estabelecidos, de uma vez por todas, os fenômenos físicos”. Já em A. Koyré, notamos que a concepção de história das ciências muda, tornando-se descontínua, pois “não se tem mais a pretensão de ser uma narrativa que descreva de forma definitiva nem o passado humano, nem a trajetória empreendida para razão científica” (BULCÃO, 2010, p. 98). Ademais, o enfoque modifica-se, caracterizando-se, conforme Luiz H. de L. Abrahão (2015, p. 203), “basicamente, por dois movimentos simultâneos: (1) a renúncia da análise estritamente formal do conteúdo lógico das ideias científicas e (2) a inserção de estudos históricos atinentes à dinâmica dos processos de formulação, comparação e aceitação das hipóteses”, almejando abordar os aspectos valorativos inerentes ao pensamento científico. G. Bachelard, sob mesmo ânimo, tece duras críticas às filosofias imobilistas, como a dos positivistas e a de Meyerson, tanto porque desejam os saberes eternos, opinião que, se adotada pela ciência, faria dela retrógrada, quanto em virtude de sistemas filosóficos feitos de fora da ciência somente resultarem em leituras deturpadoras das disciplinas científicas (BULCÃO, 1981, pp. 25-27).

⁸Aqui, temos em mente, por exemplo, Descartes, que afirma, em carta a Marin Mersenne (1588-1648) escrita em Amsterdam e datada de 15 de abril de 1630: “Mas eu não deixaria de tocar, em minha física, várias questões metafísicas e particularmente esta: que as verdades matemáticas, as quais vós nomeais ‘eternas’, foram estabelecidas por Deus e em dependência inteiramente [dEle], bem como todo o resto das criaturas.” (ADAM & TANNERY, 1897, p. 145, tradução nossa). Diz, ainda: “[...] Deus que estabeleceu essas leis na natureza, assim como um rei estabelece leis em seu reinado” (*idem*, p. 145, tradução nossa). Descartes seria um autor que sustenta a tese de que há verdades a-históricas. Outros pensadores do mesmo quilate, conforme sustenta o filósofo brasileiro Manfredo Araújo de Oliveira (1993), também enveredam pela tese das verdades ou essências a-históricas, como Platão e Aristóteles. M. Santos é refratário às teses a-históricas, realizando uma apologia da historicidade das verdades científicas, seja em virtude da sua face marxista, seja pelas influências que recebera de epistemólogos como G. Bachelard e T. S. Kuhn.



M. Santos (2004, p. 197) escreve: “Cada vez que há uma mudança tecnológica profunda, uma mudança organizacional profunda, uma mudança social profunda, os modelos de percepção da realidade mudam substancialmente”. “A cada nova mudança técnica, as verdades científicas do passado devem ceder lugar a novas verdades científicas.” (*idem*, p. 198) Eis um empreendimento necessário, conforme M. Santos: produzir uma teoria que dê conta da atualidade geográfica concreta, com destaque para o temário da técnica e sua evolução histórica. “[...] definida como o conjunto de todas as coisas existentes, ou, em outras palavras, a realidade em sua totalidade” (SANTOS, 2004, p. 196), “A natureza se encontra em estado de movimento permanente e cada um dos seus momentos é fugaz. Por isso mesmo, a definição do presente é sempre difícil” (SANTOS, 2004, pp. 196-197).

Além de difícil, a “definição do presente” caracteriza-se também por sua urgência. Mais uma vez, relembremos o que, consoante ao geógrafo brasileiro, seria uma verdadeira teoria: os cientistas que a produzem não se contentam em testar as teorias já existentes; passam a criar outras, as quais não são mero prolongamento das antigas; elas se caracterizam por aventar novos pensamentos, erigir novas ideais, buscando expressar o mundo atual, “reproduzir a realidade” em vez de “a reformar” (SANTOS, 2004). Toda teoria nova, isto é, que realiza a tarefa da ciência, é, por essa razão, revolucionária. Além de se preocupar com a atualização da ciência, nosso geógrafo também chama atenção para a urgência da atualização da ciência geográfica no que concerne especificamente às técnicas. Estas exercem um papel crucial nas modificações que os homens impõem ao seu meio, transformando a “Natureza Primeira” em “natureza segunda”, “natureza bruta” em “natureza transformada”, “natureza natural” em “natureza social ou socializada” (SANTOS, 2004, p. 203). Dessa forma, o meio e o homem encontram-se em simbiose; técnica e natureza mesclam-se, formando uma unidade indissociável. A cada tempo histórico correspondem dadas técnicas, sejam antigas com novos significados ou novas técnicas, que trazem valores para o espaço que integram. Uma teoria das técnicas precisa, para também ser nova, cumprir seu papel e ser revolucionária, acompanhar o movimento fugaz das técnicas, que compõem a natureza socializada, transformando-a, perpetuando certos arranjos espaciais ou rearranjando o espaço geográfico. Para Flávia Christina Andrade Grimm (2011), o tema da técnica goza de “centralidade” no pensamento miltoniano. Daí a proposta de Milton Santos de abordar a Geografia como uma Filosofia das Técnicas.

1.5 O espaço total: uma nova escala de valor epistemológico



A resignificação do espaço geográfico atesta a morte de uma verdade científica. As verdades não são eternas; elas morrem à medida que o objeto a que se referem sofre mudanças. Esse é o caso do espaço geográfico, objeto da Geografia: ele mudou, exigindo que lhes acompanhem as teorias que sobre ele refletem. O espaço total é uma verdade de nossos tempos. Não era possível falar em “espaço total” quando a troca de produtos entre os povos dava-se por escambo, pois “esse tipo primitivo de comércio não tem força para mudar a estrutura dos grupos isolados” (SANTOS, 2004, p. 205). No entanto, no espaço total, lugares podem modificar e de fato modificam a estrutura de outros lugares. O mundo verdadeiramente mundializado influencia os lugares e estes o formam. Eis aqui uma totalidade de alcance mais amplo.

165 Não podemos entender, entretanto, o espaço total apenas como a soma de lugares. O espaço total é tanto a soma dos lugares como a tensão dialética existente entre o lugar e região e o mundo, uma vez que, agora, as estruturas comunicam-se interferindo-se mutuamente, resultando em uma totalidade, que é dialética. A união dos lugares em uma totalidade gerou a possibilidade de as estruturas dos lugares interferirem-se reciprocamente. Então, o espaço total é a soma dos lugares mais a interferência dialética entre estruturas componentes dessa totalidade. Os lugares e as regiões, bem como os Estados nacionais, são partes de uma totalidade, estruturam o todo. Por isso, o ser das unidades em escalas menores do espaço total não pode ser considerado díspares, mas em conexão; do contrário, teríamos partes abstratas e não concretas. Do mesmo modo, ao tomarmos a totalidade como um todo meramente abrangente, abarcador, o resultado de uma mera reunião de partes, esquecemos que ela é qualitativamente diferenciada da reunião das partes, tornando-a um conceito abstrato. A totalidade e os elementos da totalidade estão em constante tensão, tensão dialética. Ora, não podemos nos esquecer do que, em *A Dialética do Concreto*, o filósofo marxista tcheco Karel Kosik (1976, p. 49) escreveu atinente aos fatos isolados, partes do todo: “Esta recíproca conexão e mediação da parte e do todo significam a um só tempo: os fatos isolados são abstrações, são momentos artificialmente separados do todo, os quais só quando inseridos no todo correspondente adquirem verdade e concreticidade”. O tcheco insiste, desta vez, a respeito do todo: “Do mesmo modo, o todo de que não foram diferenciados e determinados os momentos é um todo abstrato e vazio” (KOSIK, 1976, p. 49).

Por conseguinte, “A noção de espaço como suporte biológico dos grupos humanos, de suas atividades, que nos é dada por Paul Claval [...], exige agora uma



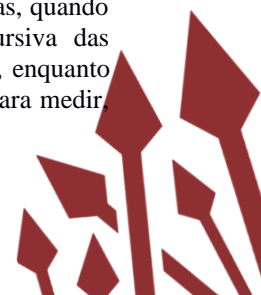
interpretação menos literal” (SANTOS, 2004, p. 208). A ideia de Claval seria pertinente, em termos mais literais, se trabalhássemos com uma ciência geográfica da “aurora dos tempos, [em que] os grupos humanos retiravam do espaço que os circundavam, isto é, do pedaço da natureza que lhes cabia, os recursos essenciais à sua sobrevivência” (SANTOS, 2004, p. 208); mas tal noção não é compatível com uma geografia voltada para a nossa época, “em que a divisão do trabalho se acentua, [tornando] uma parte cada vez maior das necessidades de cada grupo, de cada comunidade, [...] [localizada] na área geográfica de uma outra coletividade” (SANTOS, 2004, p. 208). Daí a razão de impor-se a ideia de “espaço global” ou “total”:

Santos afirma a importância de compreender a totalidade indo além da soma das partes, pois o todo é sempre maior do que suas partes, que, vistas isoladamente, não o explicam. Assim, uma análise que busque compreender o espaço como totalidade não pode partir da mera decomposição do espaço em partes (o homem, o meio ecológico, as instituições, as firmas, as infraestruturas); deve saber que é a totalidade que explica as partes e que cada subsistema compõe e é composto pela totalidade. Sendo, portanto, a totalidade a “realidade em sua integralidade”. Ou ainda, em seu diálogo com Merleau-Ponty, a totalidade somente seria alcançada através da junção das visões parciais do olhar, unindo o que “os olhos dispersam na natureza”. Daí pressupor o movimento, a ação do homem. (CASSAB, 2008, p. 101)

166

É verdade que o que existe é somente um e está todo interligado e, em se tratando de espaço geográfico, sob a predominância da globalização, essa verdade torna-se ainda mais evidente. O espaço geográfico é o espaço real, abrangendo todos os lugares e regiões, que sintetiza diferentes eras, passado e presente, além de encetar o futuro. A fim de realizarmos uma teoria coerente, não podemos separar os elementos constituintes do nosso objeto científico (o espaço geográfico), o que nos veda tratar-lhes como *coisas em si*, separadas, carentes de relações recíprocas, bem como veda qualquer tentativa de pensar o espaço negligenciando o tempo, isto é, separando um do outro M. Santos visa a uma ciência como “pleonasma do real”, mas não de um real imediato, abordado sob pouca reflexão, como o fizeram – a título de ilustração – os geógrafos quantitativos, numerificando a realidade para daí refletir, em vez de antes de tudo refletir para só então medir (SANTOS, 2004, p. 70; BACHELARD, 1996, p. 262)⁹. Para o autor de *A Dialética do Concreto*, uma vez que conhecer a realidade é conhecer a totalidade, e totalidade é algo qualitativamente diferenciado

⁹ “Pretender esgotar de uma só vez a determinação quantitativa é deixar escapar as *relações* do objeto. Quanto mais numerosas forem as relações do objeto com outros objetos, mais instrutivo será nosso estudo. Mas, quando as relações são numerosas, estão sujeitas a interferências e, bem depressa, a sondagem discursiva das aproximações torna-se uma necessidade metodológica. A objetividade é afirmada aquém da medida, enquanto método discursivo, e não além da medida, enquanto intuição direta de um objeto. É preciso refletir para medir, em vez de medir para refletir.” (BACHELARD, 1996, p. 262)



da soma das partes que a formam, “Acumular todos os fatos não significa ainda conhecer a realidade; e todos os fatos (reunidos em seu conjunto) não constituem, ainda, a totalidade” (KOSIK, 1976, p. 44). A realidade concreta precisa ser depurada; da realidade imediata há muito o que se expurgar, se se pretende analisá-la bem. “Jamais uma acumulação de dados brutos, jamais um simples registro de fatos particulares, constituiu uma ciência.” (CUVILLIER, 1953, p. 26 *apud* SANTOS, 2004, p. 70) Depurar aqui quer dizer não se deixar levar pelas primeiras impressões, que costumam ilhar os elementos constituintes da totalidade, tratando-os como se separados fossem. Bachelard (1996) põe mesmo no rol de “obstáculos epistemológicos” as impressões primeiras e sustenta que é preciso romper com as mesmas para conquistar o espírito científico.

K. Kosik (1976, p. 41) notou que, “Do ponto de vista da totalidade, compreende-se a dialética da lei e da causalidade como fenômenos, da essência interna e dos aspectos fenomênicos da realidade, das partes e do todo, do produto e da produção e assim por diante”. A realidade revela-se em forma de luta de contrários, em seu conflito dialético. A ideia de totalidade está aí inserida. O mundo globalizado realmente gerou um espaço total que abrange enormemente partes do espaço geográfico. Para os materialistas dialéticos, cumpre, em primeiro lugar, segundo Kosik (1976), responder à questão “o que é a realidade?”. Ora, o mundo tornou-se global, o que nos autoriza a falar do mundo como totalidade concreta, não como totalidade idealista, abstrata. Estamos autorizados a pensar o mundo como totalidade que abrange totalidades menores, que são seus opostos dialéticos. Totalidade e particularidade, parte e todo aqui não são concepções idealistas, mas concretas, não dualistas, mas dialéticas.

Kosik (1976, p. 43) observa que a noção de totalidade sofreu uma degeneração decorrida de uma tomada do conceito somente em termos metodológicos, esquecendo-se dele como conceito ontológico, de conhecimento da realidade. A ideia de totalidade deveria estar presente, primeiro, na questão – já referida – que antecede a todas: “o que é a realidade?”. Somente depois a concepção de totalidade deveria marcar presença na pergunta posterior: “como conhecer a realidade?”. Uma epistemologia assim guiada refrata, a título de ilustração, a epistemologia de Karl Popper, para quem só é possível conhecer abstratamente os elementos da realidade e jamais a sua estrutura íntima. “Totalidade não significa *todos os fatos*.” (*ibidem*, pp. 43-44) De acordo com o tcheco, totalidade significa “realidade como um todo estruturado, dialético, no qual ou do qual um fato *qualquer* (classes de fatos, conjuntos de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido” (*ibidem*, p. 44).



Assim como “todos os fatos” não é igual a “realidade total”, “todos os lugares” é diferente de “espaço total”, posto que essa nova escala de valor (“espaço total”) é a supressão do somatório das partes do todo, sendo o espaço total uma qualidade distinta do conjunto de todas as suas partes. Conhecer a realidade é conhecer a estrutura da totalidade, não o conjunto de fatos. A ligação entre as coisas dá-se pela estrutura, não pelos fatos isolados. É necessário conhecer o mais possível a totalidade, conhecer o mais possível a estrutura da totalidade, não seus fatos dispersos; conhecer o espaço total não é igual a amontoar dados e “conhecimentos” a respeito de lugares e mais lugares, sem pensar a estrutura do espaço total. Compreender o espaço total é ultrapassar a visão parcial, abstrata, superficial que soma lugares, regiões, países, como se fossem reciprocamente alheios ao invés de reciprocamente relacionados.

A realidade estabelece uma nova *escala de valor*, exigindo uma renovação teórica que lhe seja adequada. De certa forma, a teoria geográfica busca expressar o espaço geográfico, que é seu objeto. Entrementes, uma teoria não inicia expressando a realidade toda, que é o espaço total, de uma só vez. Fazê-lo seria redundante, tautológico, andar em círculos. “Não se trata de estudar o todo pelo todo, pois o risco da tautologia estaria sempre presente, e pode-se sem dúvida tratar um dos aspectos de forma privilegiada.” (SANTOS, 2004, p. 239) O espaço total deve ser estudado a partir dos seus tautócronos, que são totalidades menores, sempre os considerando como partes de um todo com o qual se relacionam dialeticamente.

“A noção de totalidade ganha agora uma nova importância e aparece mesmo como uma imposição do momento atualmente vivido pela história do sistema capitalista.” (SANTOS, 2004, p. 236) M. Santos (2004, p. 237) salienta que, na ausência da noção de totalidade, não seria possível explicar a razão pela qual, nos países mais ricos, o desemprego aumenta sem interrupção, não obstante seja lá onde toda sorte de mercadorias, fruto da superexploração efetuada no solo dos países pobres, desemboca. Para onde a força de trabalho é mais barata as firmas transnacionais direcionam-se, a fim de diminuir os custos da produção, empregando menos nos países centrais, onde costumam estar suas sedes, e mais nos países pobres, onde a força de trabalho pode ser superexplorada a baixo custo, dados os elementos econômicos e legais pátrios. O usufruto da produção, porém, não tem grande consumo nos países da periferia mundial; o fluxo das mercadorias aumentou no sentido periferia-centro. As transnacionais, mantendo suas sedes nos centros da economia planetária, movem suas fábricas para as periferias do ecúmeno, onde superexploram o trabalho,



exacerbando a mais-valia, dirimindo os custos da produção, e então retornam os produtos para o centro global, onde são mais consumidos, malgrado o desemprego aí presente.

Queixando-se da retomada da Geografia Cultural de Carl O. Sauer e Pierre Gourou, M. Santos (2005, p. 127) observa que essa tendência geográfica, então de 40 anos atrás, “conduzia a esconder as variáveis cuja dimensão ultrapassava aquelas da área estudada”. Em “A totalidade do Diabo”, mostrando como o capital difunde-se no mundo rural, o geógrafo baiano (SANTOS, 1977, p. 33, grifo nosso) nota que “A Revolução Verde, cuja finalidade era seduzir países subdesenvolvidos para a adoção de certas formas de modernização agrícola, tem sido desapontante [...]”. Trata-se de uma incursão, visando a sua proliferação, do capital internacional nos países subdesenvolvidos. Efeitos acentuados dessa política internacional voltada para as nações subdesenvolvidas foram sentidos no México, onde, no meio rural, deu-se maior concentração de terras e renda (SANTOS, 1977, pp. 33-34).

A globalização toma nova proporção, remodelando o espaço geográfico. A complexidade aumentou em esfera global, bem como em esferas inferiores, influenciadas e influenciadoras do espaço total, evidenciando ainda mais a totalidade e o processo crescente de totalização. Consoante a M. Santos (2004, p. 237), “A noção de totalidade, tornada evidente nas condições atuais da evolução capitalista, não mais permite que se cole um esparadrapo monstro para ocultar o quadro de desigualdades assim como as contradições geradas pelo próprio sistema”. A noção de totalidade deveras desnuda o espaço geográfico como espaço total, “n[o] qual há interdependência de todas as partes” (*idem*, p. 237), com o todo determinando suas partes e vice-versa.

1.6 A História é, simultaneamente, contínua e descontínua

Haja vista certa efemeridade dos conhecimentos científicos, é forçoso perguntar qual tempo condiz com a evolução das ciências no decorrer da história, isto é, qual temporalidade melhor caracteriza a história das ciências. Há uma parcial filiação do geógrafo brasileiro às epistemologias descontinuistas, a exemplo da do francês G. Bachelard. Dizemo-la parcial em virtude de M. Santos (2004, p. 22) afirmar “que a História é, a um só tempo, contínua e descontínua”.

Em *A Intuição do Instante*, a fim de pensar uma temporalidade compatível com sua epistemologia, resgatando ideias do historiador Gaston Roupnel, quem, por seu turno, inspirou-se no filósofo e místico medieval Hugo de São Vitor, G. Bachelard



(2010) efetua uma metafísica do tempo, conquistando o instante vertical. Este seria adequado à epistemologia bachelardiana, tendo em vista que a ciência desenvolver-se-ia por rupturas, por cortes epistemológicos, com o tempo da história das ciências não sendo horizontal, contínuo, mas vertical, descontínuo. M. Santos adere e não adere ao tempo metafísico e epistemológico bachelardiano. Adere quando afirma, em *Por uma Geografia Nova*, que “A verdade, porém, é que tudo está sujeito à lei do movimento e da renovação, inclusive as ciências” (SANTOS, 2004, pp. 17-18); bem como quando, quase duas décadas antes da primeira edição dessa obra, referindo-se ao estado da arte da ciência geográfica, especificamente à novidade benquista da geografia aplicada, Anna Carvalho e M. Santos (1960, pp. 32-33) queixavam-se de que “muitos dos professores de Universidades ainda não se imbuíram dessas cristalinas verdades e os seus alunos, tornados professores secundários, são porta-vozes de ideias sedições quando outras mais vivas já se impõem”. O geógrafo brasileiro, amiúde e ao longo de decênios, ratificou a necessidade de uma renovação da Geografia. Buscando, em *Por uma Geografia Nova*, “[...] uma garantia contra uma epistemologia dogmática e imóvel [...]”, Santos (2004, p. 237) permanece próximo do pensamento bachelardiano. Entretanto, na “garantia contra essa epistemologia dogmática e imóvel”, jaz uma contrariedade entre o geógrafo e o filósofo atinente ao tempo de suas epistemologias. A garantia desejada por M. Santos dar-se-ia ao considerar a “sociedade total” o que

[...] nos proíbe de considerar cada elemento da “sociedade total” como se ele guardasse a mesma significação no correr do tempo. Devemos considerá-lo como o que são, isto é, *variáveis*, cujo valor, a cada momento, é dado pela nova totalidade criada pelo movimento da totalidade social preexistente e sua transformação; a noção de tempo empírico, isto é, o tempo da história real de seres concretos: homens, coisas, ações. (SANTOS, 2004, p. 237)

A aversão parcial à temporalidade bachelardiana começa a tornar-se clara quando, na citação imediatamente acima, vemos que o “[...] valor, a cada momento, é dado pela nova totalidade criada pelo movimento da totalidade social preexistente e sua transformação”. Temos o “preexistente” e a “sua transformação”, o segundo termo aproximando-se mais do filósofo francês e o primeiro, distanciando-se dele. O duplo movimento (aproximação e distanciamento) no que concerne ao tempo dos dois epistemólogos evidencia-se, sobretudo, quando M. Santos refere-se às rugosidades e às técnicas. Consoante ao pensador baiano, o espaço geográfico jamais poderia ser aquele que se localiza no âmago da explicação da matematização do mundo sustentada por A. Koyré: o espaço



absoluto, isotrópico, homogêneo e susceptível de ser pano de fundo, palco, contêiner; o espaço da geometria de Euclides. “O espaço é matéria trabalhada por excelência” (SANTOS, 2004, p. 172), isto é, o espaço é a matéria em movimento, o mundo real, concreto, não abstrato ou idealizado.

Em se tratando de espaço real, do mundo concreto, espaço e tempo formam uma unidade, sendo inseparáveis. Expressa-a Milton Santos inspirado na ideia de Einstein de um espaço quadridimensional, não obstante o espaço-tempo geográfico ser não geométrico, mas real, concreto, existente:

[A] noção de um espaço quadridimensional se impõe como uma ideia promissora, porque ela reforça a noção de espaço relativo [...]. Mas, isso supõe que o tempo seja definido em um contexto propriamente geográfico e não em um contexto geométrico e que seja considerado objetivamente e não subjetivamente. (SANTOS, 2004, p. 252)

Uma forte herança filosófica e científica newtoniana, o espaço tridimensional, a partir de Einstein, conforme M. Santos (2004, pp. 249-250), perigou – ainda bem! – cair por terra, sendo substituído pelas quatro dimensões, acrescentando-se o tempo ao repertório tridimensional. Em consonância com Christopher Ray (1993, p. 42), a teoria da relatividade restrita “[...] rompe com a perspectiva de tempo global da física newtoniana, segundo a qual tudo no universo se moveria juntamente e ao mesmo tempo”. Quiçá, *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*, *Newtonian Studies*, *Études Galiléennes*, “Da Influência das Concepções Filosóficas sobre a Evolução das Teorias Científicas”, “Galileu e Platão” e outros escritos de A. Koyré levem-nos antes de Isaac Newton até o espaço isotrópico e homogêneo de Euclides, onde o princípio da inércia pôde ser pensado a partir de, pelo menos, Galileu Galilei e René Descartes. A tese koyreana sustenta que o espaço da geometria euclidiana, espaço abstrato, irreal, isotrópico, homogêneo, é o mesmo ou o fundamento do espaço nos pensamentos de Galileu, Descartes, Newton, Laplace etc.

M. Santos (2004, p. 173) escreveu que “a conclusão a que se chega é que a estrutura espacial é, também, o passado no presente. Ela funciona segundo leis do atual, mas o passado está no *presente*”. Não há separação entre espaço e tempo, o que nos autoriza a dizer que o que há de veras é espaço-tempo. Outrossim, passado e presente não se repelem absolutamente: tudo o que há funciona “segundo leis do atual, mas o passado está no *presente*”. “Tudo o que existe articula o presente e o passado, pelo fato de sua própria existência. Por essa mesma razão, articula presente e futuro.” (SANTOS, 2004, p. 252) “O espaço,



considerado como um mosaico de elementos de diferentes eras sintetiza, de um lado, a evolução da sociedade e explica, de outro, situações que se apresentam na atualidade.” (SANTOS, 1985, p. 22) As rugosidades servem de caras ilustrações do que dizemos, sobre cujo papel M. Santos registra:

O espaço é um testemunho; ele testemunha um *momento* de um modo de produção pela memória do espaço construído, das coisas fixadas na paisagem criada. Assim o espaço é uma forma, uma forma durável, que não se desfaz paralelamente à mudança de processos; ao contrário, alguns processos se adaptam às formas preexistentes enquanto que outros criam novas formas para se inserir dentro delas. (SANTOS, 2004, p. 173)

Ana Clara Torres Ribeiro (2012, p. 68) escreve que “O conceito de rugosidade se refere à concepção do espaço como acúmulo de tempos, ou seja, enfrenta os enigmas teóricos relacionados à indissociabilidade entre espaço e tempo. Da mesma forma, este conceito valoriza a historicidade que conforma a espacialidade, que é por ela expressa e contida”. “As rugosidades não podem ser somente interpretadas como heranças físico-territoriais, senão também como heranças socio-territoriais ou socio-demográficas.” (SANTOS, 2000, p. 38, tradução nossa)

172

A obra filosófica do soviético Pavel V. Kopnin “expõe os princípios básicos da lógica dialética, baseando-se nas premissas leninistas da unidade da dialética, da lógica e da teoria do conhecimento como fundamento da concepção materialista do mundo e como uma poderosa arma para a investigação científica” (GONZÁLEZ e AQUINO, 2018, p. 1009, tradução nossa). Crítico do Positivismo, Kopnin (1983, p. 185 *apud* GONZÁLEZ e AQUINO, 2018, p. 1012, tradução nossa) afirma ser o lógico “o histórico despojado das causalidades que o formam [...]. O histórico é a trajetória das mudanças que experimenta o objeto, as etapas de sua aparição e desenvolvimento”. Lógico e histórico compõem uma unidade dialética. Em conformidade com a lógica dialética do autor soviético, quaisquer investigações científicas devem levar em conta essa unidade. O Positivismo negligencia a tensão dialética lógica-história, optando sobretudo pela lógica alheia à história. Referindo-se a ideias do referido filósofo soviético, M. Santos escreveu:

Para os positivistas modernos, que baniram toda preocupação histórica, as coisas têm valor definitivo “das coisas em si”; de resto, o processo de sua formação não tem interesse. Eles estão mais preocupados em demonstrar que em explicar como são as coisas. A preocupação de medir sobrepõe-se à procura das causas reais dos fenômenos. (SANTOS, 2004, p. 113)



O espaço quadridimensional ou espaço-tempo deve ser empírico, como insinua o título “O Enfoque Espaço-Temporal e o Tempo Empírico” do trecho no qual também lemos: “Como um conceito, o tempo deve ser capaz de medida: é assim que ele se define como variável, isto é, uma variável geográfica. Mas, atenção: medida aqui não é obrigatoriamente um sinônimo de quantificação rígida e imutável, mas de existência empírica”, pois se deseja o tempo empírico, mas não o *empiricismo* ou *empirismo abstrato*.¹⁰ Como as variáveis são ressignificadas na história, a essência delas também muda, o que nos levaria a mudar nossas formas de medir. Para entender a essência das coisas, das variáveis, é preciso compreender a sua história, a sua *formação*. Separar espaço e tempo impede-nos de considerar a formação e detém-nos somente às *formas*.

Karel Kosik explicou que

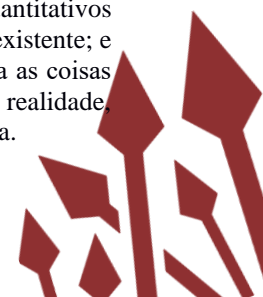
A posição da totalidade, que compreende a realidade nas suas íntimas leis e revela, sob a superfície e a causalidade dos fenômenos, as conexões internas, necessárias, coloca-se em antítese à posição do empirismo, que considera as manifestações fenomênicas e causais, não chegando a atingir a compreensão dos processos evolutivos da realidade. (KOSIK, 1976, p. 41)

173

Milton Santos é um filósofo materialista e dialético, marxista, que bem utilizou a obra do tcheco citado. Quando ele se refere à necessidade de empiricização, refere-se a uma experiência do real avessa ao empirismo do tipo proposto por David Hume. Trata-se de uma experiência da realidade, esta revelando-se a partir do seu jogo de contrários, dos seus pares dialéticos. Não há interesse no empirismo ou empiricismo abstrato, bem como o Positivismo faz-se indesejado.

O positivismo e o empirismo abstrato não buscam explicar os processos da formação espacial; negligenciam as “causas reais dos fenômenos”, tratando os fenômenos como “coisas em si”. Desprezando “a trajetória das mudanças que experimenta o objeto, as etapas de sua aparição e desenvolvimento” (1983, p. 185 *apud* GONZÁLEZ e AQUINO, 2018, p. 1012, tradução nossa), os positivistas estabelecem como preceito teórico e metodológico o desprezo pela formação do objeto, negligenciando o tempo, esquecendo-se da história. As análises

¹⁰ Em *Por uma Geografia Nova*, M. Santos (2004, p. 103; pp. 113-116) refere-se ao tempo empírico como o tempo desejável, pois é o das coisas reais no devir histórico. Entretanto, rejeita o empiricismo, no subcapítulo “O Reino do Empirismo”, no escopo da crítica à Geografia Quantitativa ou Teorética, pois os dados quantitativos obtidos empiricamente e trabalhados estatisticamente fornecem-nos uma média, um homem médio, inexistente; e rejeita igualmente o empiricismo abstrato, no subcapítulo “O Empiricismo Abstrato”, pois ele tomara as coisas sem estabelecer uma relação com outras coisas, tratando-a como coisa em si, sem vínculos, o que, na realidade, não tem lastro e, por isso, é uma abstração, avessando-se às totalidades que nosso geógrafo sempre frisa.



geográficas que se desenvolvem ao arripio da formação espacial constituem-se como expressões do referido preceito positivista.

P. V. Kopnin, de acordo com Gonzáles e Aquino (2018), observa que a representação mental de objetos reais não goza dos predicados reais inerentes ao objeto representado e que os predicados da representação se encontram modificados por fatores históricos, conquanto o conteúdo cognitivo é alterado pela prática humana. Isso obsta o conhecimento dos traços do objeto como pertencentes a um objeto *em si*. O histórico torna-se, assim, deveras indispensável, se se pretende pensar uma Geografia que dê conta do espaço geográfico real, concreto. Santos preocupa-se com o espaço real. Torna-se relevante a consideração da formação espacial, isto é, o desenrolar das mudanças que o objeto experimentou ao longo do seu devir histórico concreto, o que inclui as suas ressignificações históricas, o que nos leva a pensar o tempo junto ao espaço, tal qual concretamente se dão, tal qual geograficamente se manifestam.

Santos (1977) sustenta que a ciência geográfica se interessou pela *forma* das coisas, mas ignorou a sua *formação*. Prosseguindo conforme o baiano, vamos no sentido contrário desse “hábito” geográfico, tomando como salutar também a formação das coisas. Inclui-se aqui o interesse pela formação espacial. As técnicas, como nos revela Milton Santos em *A Natureza do Espaço*, tornam empírico o tempo, revelam a formação espacial, as sucessivas etapas pelas quais passou o espaço. Esse motivo transforma o assunto das técnicas em central, no debate sobre o espaço geográfico, tocando em temas sumários como o do espaço-tempo, o da formação espacial e o do espaço entendido como *forma-conteúdo*.

Há, no espaço geográfico, uma presença absoluta dos acontecimentos ou eventos, que garantem a eficácia deles. São absolutos, na medida em que são incontornáveis, como expressa o capítulo sexto de *A Natureza do Espaço*. Isso não é evidente para todos; mas todos nós, seres humanos, sentimo-lo, como nota Sartre, consoante Santos (2000), em *A Náusea*: os homens sabem que nenhum acontecimento pode ser desfeito, pois a flecha do tempo não retorna, e isso gera o que o existencialista francês caracterizou como “sentimento de aventura”. O essencial da história, para Whitehead, de acordo com Santos (2000), são os acontecimentos (ou eventos), haja vista serem a efetivação e o esgotamento das possibilidades. Bachelard é mais uma vez evocado por Milton, que salienta o *instante*, ideia central na metafísica do tempo bachelardiana: os instantes não se repetem e trazem novidades, rupturas na história das ciências, ideias que rompem com o habitual, realizam atos epistemológicos. Se o mundo muda, se o espaço geográfico se transforma no passar



da história, se ele é habitado (ou melhor, formado!) por novos elementos sempre, as teorias geográficas pretéritas dificilmente mantêm suas validades. “[...] em cada nova evolução, as coisas preexistentes mudam seu conteúdo e também mudam sua significação.” (SANTOS, 2000, p. 123, tradução nossa) Para Santos (2000), o instante, o acontecimento, o evento ou a novidade no tempo configura-se como um ponto no espaço, o espaço-tempo conjura o novo e este, novas abordagens.

A proposta geográfica miltoniana configura-se, em termos bachelardianos, como um “ato epistemológico”, rompendo com formas habituais do pensamento, desfazendo-se de uma série de “obstáculos epistemológicos”, fissurando a continuidade da história da ciência Geográfica; T. S. Kuhn diria tratar-se de uma verdadeira “quebra de paradigma”, através da qual outro paradigma impõe-se. Atesta-se assim que a teoria geográfica de Santos se constitui como uma verdadeira descontinuidade na história da Geografia. A preocupação histórica, temporal e formacional do espaço geográfico, conforme Milton propôs, aponta *parcialmente* para outra interpretação, ou melhor, para outra face da mesma interpretação: não obstante a proposta miltoniana, com efeito, rompa com a Geografia precedente, é certo que as rugosidades e as técnicas indicam algumas continuidades na realidade, que, em sendo bem notadas no passado, teriam constatado verdades e, em permanecendo aquela parcela da realidade total ainda com o mesmo significado, essas verdades continuam valendo. Significa isso que não se invalida por inteiro a Geografia anterior, muito embora haja a constatação da urgência de profundas mudanças nas teorias geográficas.

175

1.7 A Filosofia das Técnicas

“Os sistemas técnicos sucessivos marcam a subdivisão da história em períodos, épocas caracterizadas por modos de fazer, isto é, autorizações para fazer e possibilidades de fazer.” (SANTOS, 1996, p. 22, tradução nossa) “Até agora a totalidade era construída como um conceito intelectual. Hoje, a partir das possibilidades abertas com a cognoscibilidade do Planeta, tornou-se possível trabalhar com uma totalidade empiricamente construída.” (SANTOS, 1996, p. 23, tradução nossa) Milton Santos (1996, p. 23, tradução nossa) afirmou que, “Até nossa geração, a totalidade era produzida na mente dos filósofos, era uma construção intelectual, mas não tinha existência [...]”, mas que, agora, “graças ao fato de que todo o planeta está coberto por um sistema técnico unitário, utilizado por um sistema de produção global, que universaliza os homens, os objetos e suas



relações”, a totalidade tornou-se totalidade existente e empírica. Conforme Flávia Christina Andrade Grimm (2011, p. 230), nosso geógrafo-filósofo, inspirado no conceito de “totalidade concreta” de K. Kosik, propõe o conceito de “totalidade” ou “universalidade empírica, que corresponde à presente condição histórica, possibilitada [...] sobretudo pelas unicidades técnicas, do tempo e do motor”.

O espaço total dos tempos da globalização, que eclodiu ao menos a partir da Segunda Guerra Mundial, tem outras características das dos tempos pretéritos, e a técnica é tema chave para entendê-las, na medida em que as técnicas criam uma totalidade, desta vez, empírica. “Podemos admitir que a história do meio geográfico pode ser, *grosso modo*, dividida em três etapas: o meio natural, o meio técnico, o meio técnico-científico-informacional.” (SANTOS, 2000, p. 197, tradução nossa) Esse é o meio geográfico dos dias atuais.

176 “[...] a inexistência de artefatos mais complexos ou de máquinas não significa que uma sociedade determinada não disponha de técnicas” (SANTOS, 2000, p. 198, tradução nossa), mas Santos (2000, p. 198, tradução nossa) reservou o adjetivo “técnico” somente para as fases das máquinas que, presas ao solo, “brindam toda uma nova dimensão à respectiva geografia”. Na etapa natural, então, existiam técnicas, não obstante todas rudimentares, trabalhando em consonância com “as dádivas da natureza, com as quais se relacionavam sem outra mediação” (SANTOS, 2000, p. 198, tradução nossa). As finalidades das técnicas limitavam-se ao lugar, não obstante em cerca parcela de tempo dessa etapa o comércio exterior começasse já a gozar de relevância nas trocas. O uso das técnicas ajustava-se aos conformes da sociedade local. A agricultura itinerante era uma técnica desses tempos e ela não podia ultrapassar o tempo que a natureza lhe impunha para produzir: ela destruía e depois reconstruía a natureza, transformando Natureza Primeira em Natureza Segunda, mas sem que esta fosse claramente distinta daquela.

Na segunda fase, a do meio técnico, os objetos são, concomitantemente, culturais e técnicos (SANTOS, 2000). Trata-se da fase da mecanização, em que o espaço é e não é natural, sendo um híbrido de natureza e artificialidade. Surge uma “lógica instrumental que desafia as lógicas naturais e cria, nos lugares afetados, mistos ou híbridos conflitantes” (SANTOS, 2000, p. 200, tradução nossa). Eis aqui a “superposição triunfante [das ações ‘superiores’ das técnicas] às forças naturais” (SANTOS, 2000, p. 200, tradução nossa). O homem crê ter ultrapassado as imposições da natureza. As técnicas não são mais extensões de seu corpo, mas “prolongamentos dos territórios, verdadeiras próteses” (SANTOS, 2000, p. 200, tradução nossa). O tempo também muda; o tempo social torna-se



mais célere, de modo que as mesmas distâncias são percorridas mais rapidamente, o volume e a velocidade de locomoção de mercadorias também aumentam, a velocidade da produção alcança uma aceleração notável. Os tempos sociais suplantam, muito intensamente, os tempos naturais. As finalidades das técnicas passam a localizar-se mais longinquamente, transcendendo o lugar e até os Estados nacionais. Os lugares transformam-se, paulatinamente, em interdependentes. Sistemas técnicos, dos quais depende o comércio, são instalados, mas agora à revelia da “razão da natureza”. As limitações estabelecidas pela natureza passam a ser razão indiferente para a instalação dos sistemas técnicos. Exemplificamos técnicas dessa fase com as ferrovias, os portos e estradas. Na etapa técnica, entretentes, a técnica ainda não se dissemina por todo o mundo; ela se limita a certas regiões do planeta e a dados países.

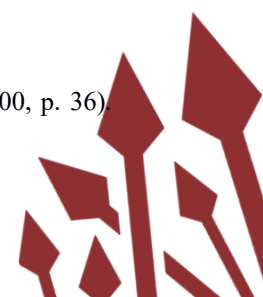
Radovan Richta, filósofo tcheco de importância ímpar para o tema do desenvolvimento tecnológico, ajudou Santos a pensar a terceira etapa a que nos referíamos acima, a correspondente ao meio técnico-científico-informacional. R. Richta salienta a intimidade presente, ao menos após a Segunda Guerra Mundial, entre técnica e ciência. Daí a expressão da qual se serviu o tcheco, “técnico-científico”, para expressar esse período. O mercado, conforme Santos (2000), presidiu a união entre técnica e ciência, de modo que a união delas possibilitou o que viria a ser o “mercado global”. O alto grau de intencionalidade caracteriza a localização e a produção das técnicas e é a responsável pelo caráter extremamente informacional delas. A informação torna-se “combustível” das novas técnicas. As manifestações geográficas das novas técnicas (re)definem o espaço geográfico como meio técnico-científico-informacional. Espalham-se as técnicas sobre a face do planeta. Aquela concentração técnica da fase anterior transforma-se em dispersão. Nem das áreas rurais ausentam-se as técnicas. Com efeito, o mundo sofre uma mundialização mediante as técnicas. Eis a criação de um “*tecnocosmo*” (2000). Os objetos possuem informações; as ações que os operam também. Não poderia ser diferente. Em virtude disso, a circulação informacional é facilitada. Escreveu Santos (2000, p. 202, tradução nossa): “Os espaços assim requalificados atendem especialmente aos interesses dos atores hegemônicos da economia, da cultura e da política e se incorporam plenamente às novas correntes mundiais. O meio técnico-científico-informacional é a cara geográfica da globalização”. Tendendo a funcionar de modo unitário, o espaço globalizado altera o que vigorou por milhares de anos: os espaços sociais como espaços múltiplos; o que vale para nossa época é uma lógica global, que suprime cada vez mais as locais. Estando presentes aqui e acolá as técnicas informacionais, integrantes de um sistema técnico mundial, elas garantem um encadeamento, de tal



modo que marcam o espaço como espaço total, espaço total produzido concretamente e tornado empírico. Os fluxos também são intensificados, pois a especialização do trabalho tem sua face geográfica, que é a localização da produção de certos componentes em dados lugares do mundo, onde espira mais vantagens; se dadas mercadorias são produzidas na China, outras em Taiwan, outras nos EUA, outras no Brasil etc., sendo alguns lugares carentes desses produtos e outros, superdotados, é preciso escoar a produção e atender a certas demandas de consumo. Aí se dá também a circulação da informação, a exemplo da própria logística, que maximiza os lucros provenientes das trocas comerciais. O advento da Internet significa outro grande exemplo, pois que, através dela, não só informação circula, mas também mercadoria, desde capital cultural até produtos palpáveis cuja origem transcendem, quase sempre, a do lugar e, em muitas ocasiões, a do país e continente. A solidariedade ou interdependência entre os lugares aumenta à medida que cresce a especialização; a produção de dado tipo de mercadoria em dada localidade é intensa e, com a intensidade crescente, veio a possibilidade da especialização também crescente. Um lugar produz muito além do que ali se consome daquele produto e nada do que precisa de outros produtos. Assim, os lugares formam todo um “cosmo-produtivo”; não se trata mais de um *κόσμος* (*cosmos*) “natural”, de “Primeira Natureza”, como entendido pelos gregos, ordem universal que subjogava a vida humana, determinando o lugar de cada pessoa na sociedade, na vida política, bem como o *τέλος* (*télos*), o lugar devido, de cada ente; agora, cada lugar passa a ter uma função dentro daquilo que chamamos “espaço total”, a manifestação espacial da globalização, esta sendo produção humana. O *κόσμος* (*cosmos*) tornou-se humanizado. Os homens são determinados e determinam a si próprios; a “sociedade total” determina e é determinada por cada indivíduo; os lugares determinam e são determinados pela totalidade formada por eles mesmos, o espaço total. Há uma harmonia desarmônica nesse espaço total produzido pelos homens; do conflito dialético surge a “*καλλισθη αρμονια*” (“a mais bela harmonia”)¹¹, como diria Heráclito.

Para Jacques Ellul (1969, p. 2 *apud* MOCELLIN, 2012, p. 87), a técnica “assume hoje em dia a totalidade das atividades do homem, e não apenas sua atividade produtora”. Desde a criação até a operação da técnica ela interfere na vida humana, nas esferas mais longínquas. O seu alcance é longo. Sua influência ultrapassa a materialidade do objeto e do sistema de objetos, espalhando-se pelas ações humanas supostamente não afetadas por ela. Daí porque Ellul fala de técnica como “fenômeno técnico”. Vanessa Delazeri Mocellin (2012, p. 90) observa que a técnica à qual se refere Jacques Ellul não é mais a “técnica mecânica

¹¹ “Tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia” (BORNHEIM, 2000, p. 36). Para verificar o texto em grego, cf. DIELS, 1912, p. 79, fragmento 8.



e de seus equipamentos, mas sim [a] técnica organizacional, que podemos encontrar em cada setor da atividade humana e cujos efeitos na sociedade levarão a cada vez mais à assimilação do homem pela técnica”. Esse pensador francês é de suma importância para o desenvolvimento teórico de Milton Santos. Para não nos prolongarmos muito mais, apenas perguntamos: percebem certa aproximação dos “sistemas de objetos” e “sistemas de ações” do geógrafo baiano, sistemas que são abertos, pois existem uns unidos aos outros, à ideia de J. Ellul em consonância com a qual a técnica configura-se como fenômeno técnico, não se resumindo à esfera dos equipamentos, à materialidade mais imediata, mas atingindo até âmbitos como o da angústia humana e o da racionalidade instrumental?

A técnica totalizou o mundo, transformando-o em “totalidade empírica”. O meio técnico-científico-informacional, que é o vigente, o que existe na fase da Globalização, é o espaço total, o do presente. O mundo está organizado pela e para a técnica, a informação, a ciência, que são inseparáveis. Contrariando pensadores de seu tempo, Santos afirmou que o que ocorria não era a supressão do espaço, mas a sua transformação; uma mudança espacial qualitativa; a eclosão de uma nova totalidade. Denise Elias (2003, p. 139) frisa que, “Segundo Santos, viveríamos um momento da história no qual chegamos à possibilidade de uma totalidade empírica e de um contexto em que, paralelamente, se instala um novo sistema da natureza, onde o que conta é a natureza artificializada”. Santos faz-nos notar que

a brutalidade das transformações ocorridas na totalidade do mundo, no curso dos últimos trinta anos, impede-nos de pensar que o passado, embora próximo, seja ainda dominante. Trata-se de uma fase inteiramente nova da história da humanidade. Ciência, pesquisa pura e aplicada, tecnologia e *mass media* são, sem sombra de dúvida, os pilares do período tecnológico. (SANTOS, 2004, p. 16)

Elias (2003) escreve que, no pensamento miltoniano, “ganha força o estudo das relações entre técnica e espaço”.

A técnica é um tema epistemológico e ontológico. Clarice Cassab (2008) considera a técnica um “elemento essencial” da epistemologia miltoniana. Flávia Christina Andrade Grimm (2011, p. 164) considera “A técnica como elemento constitutivo [...] do espaço” e salienta-a ao abordar uma ontologia do espaço nas reflexões do geógrafo em tela. M. Santos aborda-o, em *A Natureza do Espaço* e em outros escritos, ao realizar tanto uma ontologia quanto uma epistemologia do espaço geográfico.

O geógrafo baiano (SANTOS, 2000, p. 35, tradução nossa) frisou: “No domínio das relações entre técnica e espaço, uma primeira realidade que não se



deve esquecer é a da propagação desigual das técnicas”. Observemos que, “em nenhum caso, a difusão dos objetos técnicos se realiza uniformemente ou de modo homogêneo. Essa heterogeneidade provém da maneira como os objetos enxertam-se desigualmente na história e no território, no tempo e no espaço” (SANTOS, 2000, p. 35, tradução nossa). “Inclusive, os países responsáveis pelos maiores avanços tecnológicos jamais apresentaram um contexto de homogeneidade em sua implantação.” (SANTOS, 2000, p. 38, tradução nossa) Por isso, o espaço geográfico jamais pode ser absoluto e nunca é possível que esteja separado da história e do tempo. Assim, torna-se claro que o espaço geográfico, o espaço concreto, configura-se como espaço-tempo, bem como que ele é desigual, heterogêneo, relativo. Bertha K. Becker, em seu famoso artigo “Geopolítica da Amazônia”, fornece-nos um bom exemplo do espaço relativo, do espaço em que a distribuição dos objetos, de Primeira ou Segunda Natureza, dá-se de forma desigual, ensejando disputas geopolíticas:

Isso, conseqüentemente, trouxe uma disputa das potências pelos estoques das riquezas naturais, uma vez que a distribuição geográfica de tecnologia e de recursos está distribuída de maneira desigual. Enquanto as tecnologias avançadas são desenvolvidas nos centros de poder, as reservas naturais estão localizadas nos países periféricos, ou em áreas não regulamentadas juridicamente. Esta é, pois, a base da disputa. (BECKER, 2005, p. 77)

180

Eis, mais uma vez, o espaço geográfico entendido como espaço relativo, entendimento que é reforçado, conforme M. Santos (2004, p. 252), pela ideia de espaço-tempo. Clarisse Cassab observa que,

Com seu livro *Técnica, espaço, tempo*, Milton Santos celebra definitivamente a técnica como parte central de sua epistemologia do espaço, na medida em que a afirma como condição essencial para a explicação da história e, conseqüentemente, “um dado explicativo do espaço” [...]. É também nesse livro que elabora o espaço como sistemas de objetos e sistemas de ações. (CASSAB, 2008, p. 101)

M. Santos (2000) refere-se, amiúde, a sistema de objetos e sistema de ações, chamando-nos atenção não para uma dicotomia, mas para uma dialética. Os sistemas incluem-se reciprocamente e, também reciprocamente, modificam-se. Não se trata de sistemas fechados, mas abertos, que comportam mudanças, inclusive as bruscas. As noções de sistemas de objetos e de ações referem-se a uma totalidade, que é una e desigual, “unidade da diversidade, da qual já falava Heráclito” (1988, p. 17). As técnicas também estão claramente aqui presentes, o que se evidencia quando M. Santos (2000, p. 36,



tradução nossa) nota que, “cada vez que o objeto se integra a um conjunto de objetos e sua operação inclui-se em um conjunto de operações – formando em conjunto um sistema –, a hipertelia do objeto técnico concreto volta-se condicionada”. Isso porque os objetos jamais estão alheios ao lugar onde se inseriram; quando nele se alojam, passam a integrá-lo, entrando em sua lógica e podendo, parcialmente, modificá-la.

“Portanto, podemos afirmar que cada novo objeto é apropriado de um modo específico pelo espaço preexistente.” (SANTOS, 2000, p. 36, tradução nossa) Não só vimos a noção de totalidade, mas, ao menos, também de outros três, nessa última citação: mais uma vez, o do espaço-tempo; também o das rugosidades, isto é, as marcas do tempo no espaço geográfico, semelhantemente às rugas na pele humana (daí “rugosidades”), que são preexistentes à introdução de novos elementos, e estes são condicionados, inclusive a sua introdução ou não, por aqueles, o que nos remete à temática do tempo epistemológico contínuo-descontínuo; bem como o do novo, o da novidade, o da inovação, que nos remonta ao tema de as verdades ou conhecimentos científicos serem, de certa forma, efêmeros, dado que o mundo empírico está em perpétuo movimento e é nele que se encontra o objeto da Geografia. É nesse sentido que Fábio Rodrigues da Costa (2014, p. 64) frisa: “foi fundamental o papel intelectual desempenhado por Milton Santos e David Harvey na definição do conceito de espaço em um mundo em movimento contínuo, onde a técnica e a informação desempenham função chave”. A técnica e a informação são chaves para a mudança na atual fase da globalização. Não podemos prescindir de compreendê-las, se desejamos compreender o mundo geográfico atual.

M. Santos (2000, p. 36, tradução nossa) escreveu que “o espaço está formado por objetos, mas não são os objetos [preexistentes] que determinam os objetos [novos]. O espaço que *determina* os objetos [...]”, não podendo ser o espaço pretendido pelo baiano o espaço geográfico com o qual se trabalhou na Geografia até então, mas sim o “espaço visto como um conjunto de objetos organizados segundo uma lógica e utilizados (acionados) segundo uma lógica”. Trata-se de um espaço que é formado por objetos, não de um espaço que contém objetos, haja vista ele se confundir com o sistema de objetos e o sistema de ações. O espaço não é preenchível, posto que ele é, ao mesmo tempo, tanto a forma que comporta objetos e ações como os conteúdos que são os próprios objetos e ações, estes formados historicamente. Por essa razão, está vedada a consideração segundo a qual haveria objetos alheios ao todo: a totalidade impõe uma lógica, que repele novos objetos ou os acolhe, dando-lhes novo



significado, introduzindo-os em sua lógica. Interdita-se, desse modo, tomar os objetos individualmente; é preciso pensá-los dentro de um sistema de objetos e de ações.

“Essa lógica de instalação das coisas e de realização das ações confunde-se com a lógica da história, à qual o espaço assegura a continuidade.” (SANTOS, 2000, p. 36, tradução nossa) Outra vez, faz-se presente o espaço-tempo, bem como o assunto da temporalidade, com a lógica espacial impondo determinações, dando continuidade a elementos da história. O espaço geográfico possui uma lógica que não permite ficarem as técnicas alheias à história e ao território. Quaisquer inovações precisam adequar-se à lógica espacial preexistente, ainda que possam modificá-la um pouco. Portanto, não se deve concluir que esse determinismo conduza a uma “harmonia preestabelecida”, que não acolha novidades, tratando-se de uma “harmonia desarmônica”. Com efeito, as novidades são ressignificadas pelo preexistente, pois não serão enxertadas no vácuo. Porém, ainda são elementos novos. Passado e presente misturam-se, gerando outra coisa. “A cada momento, produz-se uma nova síntese e cria-se uma nova unidade.” (SANTOS, 2000, p. 36, tradução nossa)

182

Ao longo de sua carreira, o geógrafo brasileiro visou ao fim dos dualismos inerentes às teorias geográficas. Por esse motivo, falou tanto em abordagem integradora, em totalidade, em espaço total e em coerência com a realidade. A sua concepção de espaço geográfico permitiu-lhe realizar, em grande medida, esse seu anseio. O filósofo e tecnólogo francês Gilbert Simondon (1989), abordando as técnicas no espaço, usava a expressão “meio associado”, cujo significado unia o meio natural (chamado “geográfico”) e o técnico. Essa concepção foi salutar para M. Santos. Todavia, o baiano interpelou o francês: “é irônico que essa ideia [de ‘meio associado’], apesar de ter sido recentemente retomada por Stiegler [...], seja desde nosso ponto de vista incompleta, precisamente pelo fato de que tende a reproduzir os dualismos e as ambiguidades da proposta epistemológica tradicional da Geografia” (SANTOS, 2000, p. 37, tradução nossa). Ora, “por que uni-los, mediante uma separação, em vez que considerá-los como fundidos ao produzir o meio geográfico?”. O meio geográfico é a fusão de objetos naturais e técnicos. Não se trata de haver dois meios distintos que, em algum momento, unem-se; sempre foram produzidos em simbiose. “O espaço é um misto, é um híbrido, um composto de formas-conteúdo” (SANTOS, 2000, p. 37), uma totalidade que hoje se caracteriza por ser um meio técnico-científico-informacional

2 CONSIDERAÇÕES FINAIS



Na seção “1.1 Por uma epistemologia setorial e revolucionária da Geografia”, procuramos mostrar que, em Milton Santos, ocorre uma preocupação constante em produzir uma epistemologia da Geografia que repense verdadeiramente os seus fundamentos, promovendo não só uma reforma da ciência geográfica, mas sim uma revolução, característica de toda teoria que não se limita a reproduzir o já pensado. A seção “1.2 O ‘realismo científico’ miltoniano” debruçou-se sobre a pretensão do nosso geógrafo-filósofo em ser fiel para com a realidade, em produzir uma teoria geográfica coerente a partir da realidade do objeto essencialmente geográfico. Podendo ser entendida como um prolongamento da seção anterior, a “1.3 A estruturação da teoria pelo real ou a Natureza como paradigma” volta-se para o que o pensador baiano denomina “Natureza”: a Natureza seria um misto de tudo o que existe, seja da “natureza natural”, seja da “natureza artificial”, tomando-a como paradigma que estrutura a teoria, em contraposição à tese conforme à qual a última estruturaria a primeira. Portanto, à medida que o mundo, a realidade concreta ou a Natureza muda, faz-se necessária uma nova teoria formada por novas verdades; foi o que expusemos na seção “1.4 As verdades científicas são eternas?”. Uma dessas novas verdades indispensáveis, para M. Santos, como em tela na seção “1.5 O espaço total: uma nova escala de valor epistemológico”, é a de “espaço total”, o espaço geográfico do mundo atual, globalizado, que se configura como uma totalidade em escala mundial, com as partes do todo interligadas, as quais determinam e são determinadas pela totalidade que formam. Na seção “1.6 A história é, simultaneamente, contínua e descontínua”, propusemos que o baiano adere e não adere à ideia de descontinuidade da história das ciências defendida por certos epistemólogos, o que pode ser colocado em sequência com as duas seções precedentes, dado que a história seria descontínua à medida que o mundo muda e seria contínua à proporção de certa conservação dos aspectos da realidade. Na última seção, “1.7 A Filosofia das Técnicas”, chegamos ao nosso destino, ao qual estávamos sendo conduzidos. O que foi falado nas seções anteriores constitui como que uma só senda que nos leva até esta. Aqui, todos aqueles temas surgiram, mas em meio ao debate a respeito da técnica, a exemplo do “espaço total” que tratamos na última seção como meio técnico-científico-informacional.

Pensando o espaço geográfico, objeto essencial da Geografia, a fim de “revolucionar” o pensamento geográfico, expurgando erros pretéritos dessa ciência e adequando-a ao mundo hodierno, o autor brasileiro serviu-se de pensadores da Geografia, mas também da Filosofia e Sociologia, bem como de outras áreas do saber. Encontram-se as obras



do baiano a meio caminho da Filosofia e da Geografia. Procurou-se pensar uma Filosofia da Geografia, objetivando uma Geografia nova.

Haveria muito ainda o que abordar da Filosofia das Técnicas de Milton Santos. Julgamos, todavia, ser suficiente o que apresentamos, haja vista termos, em nosso modo de ver, atingido nossos singelos objetivos, isto é, termos exposto a pertinência filosófica do tema e lhe efetuado um prólogo. Ademais, decerto ficaríamos frustrados se nossos anseios ultrapassassem o desejo por uma introdução; por essa razão, nosso trabalho é meramente um esboço da Filosofia das Técnicas miltoniana, da qual, infelizmente, ausentam-se temas, problemas e argumentos importantes espalhados pela gigantesca obra do baiano, face à qual este escrito não chega aos pés, nada obstante o ouse querer.



REFERÊNCIAS

- ABRAHÃO, Luiz Henrique de Lacerda. Koyré e a “epistemologia histórica” de Kuhn e Feyerabend. In: CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão; SALOMON, Marlon Jason. (Orgs.) *Alexandre Koyré: História e Filosofia das Ciências*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015. pp. 203-235.
- BACHELARD, Gaston. *Epistemologia*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BACHELARD, Gaston. *A Intuição do Instante*. Trad. Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Verus Editora, 2010.
- BECKER, Bertha K. Geopolítica da Amazônia. In: *Estudos Avançados*, v. 19, n. 53, 2005, pp. 71-86.
- BORNHEIM, Gerd A. (Org.) *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Trad. Gerd A. Bornheim. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.
- BULCÃO, Marly. *O Racionalismo da Ciência Contemporânea: Uma Análise da Epistemologia de Gaston Bachelard*. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1981.
- BULCÃO, Marly. Uma reflexão sobre a concepção de história das ciências: Koyré e seus contemporâneos. In: SALOMON, Marlon Jeison. (Org.) *Alexandre Koyré. Historiador do Pensamento*. Goiânia: Almeida & Clément Edições, 2010, 1981. pp. 97-110.
- CARVALHO, Anna; SANTOS, Milton. *A Geografia Aplicada*. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia. Laboratório de Geomorfologia e Estudos Regionais, 1960.
- CORRÊA DA SILVA, Armando. *O espaço fora do lugar*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- CASSAB, Clarisse. Epistemologia do espaço na obra de Milton Santos: breve panorama. In: *Geografias*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, janeiro-junho de 2008, pp. 98-108.
- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. Vol. I. Ed. de Ch. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin, 1897.
- DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013. [Coleção Multilíngues de Filosofia]
- DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.
- ELIAS, Denise. Milton Santos: a construção da geografia cidadã. In: *Geosul*, Florianópolis, v. 18, n. 35, jan./jun. 2003, pp. 131-148.
- GONZÁLEZ, Alberto Matías; AQUINO, Orlando Fernández. Crítica de la lógica dialéctica de Pavel V. Kopnin: pertinencia para la investigación educativa y la práctica pedagógica. In: *Perspectiva*, Florianópolis, v. 36, n. 3, 2018, pp. 1007-1030.
- GRIMM, Flávia Christina Andrade. *Trajetória epistemológica de Milton Santos: uma leitura a partir da centralidade da técnica, dos diálogos com a economia política e da cidadania como práxis*. 2011. 307 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- KOSIK, Karel. *A Dialética do Concreto*. Trad. Célia Neves e Alderico Toríbio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- KOYRÉ, Alexandre. *Newtonian Studies*. Londres: Chapman & Hall, 1965.
- KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes*. Paris: Hermann, 1966.
- KOYRÉ, Alexandre. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.



- KOYRÉ, Alexandre. A Contribuição Científica da Renascença. In: *Estudos de História do Pensamento Científico*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a. pp. 43-53.
- KOYRÉ, Alexandre. Da influência das concepções filosóficas sobre a evolução das teorias científicas. In: *Estudos de História do Pensamento Filosófico*. Trad. Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b. pp. 261-277.
- KOYRÉ, Alexandre. Galileu e Platão. In: *Estudos de História do Pensamento Científico*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011c. pp. 165-196.
- KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.
- LACOSTE, Yves. *A Geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*. Trad. Maria Cecília França. Campinas: Papirus, 1988.
- MOCELLIN, Vanessa Delazeri. *O ser da técnica conforme Martin Heidegger e Jacques Ellul*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 179 p., 2012.
- MOREIRA, Ruy. *Pensar e ser em Geografia: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico*. São Paulo: Contexto, 2008.
- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. Espaço e tempo: compreensão materialista dialética. In: SANTOS, Milton Almeida dos. *Novos Rumos da Geografia Brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1982. pp. 66-109.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Cidadania*. São Paulo: Loyola, 1993.
- RAY, Christopher. *Tempo, Espaço e Filosofia*. Trad. Thelma Médice Nóbrega. Campinas: Campinas, 1993.
- RIBEIRO, Ana Clara Torres. Homens Lentos, Opacidades e Rugosidades. In: *Redobra*, n. 9, ano 3, 2012, pp. 58-71.
- SANTOS, Milton. A Totalidade do Diabo: como as formas geográficas difundem o capital e mudam estruturas sociais. Trad. de Maria Irene de Q. F. Szmercsányi. *Contexto*, Hucitec, novembro, 1977, pp. 31-43.
- SANTOS, Milton. Society and Space: the social formation as theory and method. *Antipode*, v. IX, n. 1, 1977.
- SANTOS, Milton. *Espaço e Método*. São Paulo: Nobel, 1985.
- SANTOS, Milton. O Espaço Geográfico Como Categoria Filosófica. *Revista Terra Livre*, n. 5, 1988, pp. 9-20.
- SANTOS, Milton. Los nuevos mundos de la Geografía. In: *Anales de Geografía de la Universidad Complutense de Madrid*, n. 16, Madrid, 1996, pp. 15-27.
- SANTOS, Milton. *Metamorfosis del espacio habitado*. Trad. Gloria María Vargas López de Mesa. Barcelona: Oikos-Tau, 1996.
- SANTOS, Milton. *La Naturaleza del Espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Trad. Maria Laura Silveira. Barcelona: Editorial Ariel, S. A., 2000.
- SANTOS, Milton. *Pensando o espaço do homem*. São Paulo: Edusp, 2004.
- SANTOS, Milton. *Por uma Geografia Nova: Da Crítica da Geografia a uma Geografia Crítica*. 6 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.
- SANTOS, Milton. Para que a Geografia mude sem ficar a mesma coisa!. *Revista Ra'e ga*, Curitiba, n. 9, 2005, pp. 125-134.
- SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objects techniques*. Paris: Aubier, 1989.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.34614>

Artigo recebido em: 07/10/2020

Artigo aprovado em: 26/02/2021

Artigo publicado em: 05/05/2021

UMA RESPOSTA REFORMADA AO ANTICRISTO
um estudo epistemológico em Alvin Plantinga e Friedrich Nietzsche

A REFORMED RESPONSE TO THE ANTICHRIST
an epistemological study in Alvin Plantinga and Friedrich Nietzsche

Arthur Henrique Soares dos Santos¹

(santosarthursoares@gmail.com)

RESUMO

Em *Crença Cristã Avalizada*, o filósofo reformado Alvin Plantinga faz uma resposta às objeções *de jure* de Freud e Marx contra a crença cristã, mas não responde às objeções de mesmo tipo feitas por Nietzsche. Portanto, o objetivo do presente artigo é estender a resposta epistemológica de Plantinga, a qual é profundamente influenciada pela teologia reformada, às objeções feitas por Nietzsche no *Anticristo*, de forma a explicitar que o aforista alemão apenas pressupõe a falsidade da crença cristã bem como defender que, se ela for de fato verdadeira, tanto o *sensus divinitatis* de João Calvino como a fé satisfazem as condições conjuntamente suficientes e individualmente necessárias para que tal crença seja considerada conhecimento.

Palavras-chave: Epistemologia Reformada. *Sensus Divinitatis*. Fé. Plantinga. Nietzsche.

ABSTRACT

In *Warranted Christian Belief*, the reformed philosopher Alvin Plantinga responds to the *de jure* objections of Freud and Marx against Christian belief, but does not answer to the objections of the same type made by Nietzsche. Thus, the purpose of this article is to extend the epistemological response of Plantinga, which is deeply influenced by the reformed theology, to the objections made by Nietzsche in the *Antichrist*, in order to make explicit that the German aphorist just presupposes the falsity of Christian belief as well as defends that, if it is true, both John Calvin's *sensus divinitatis* and faith satisfy the jointly sufficient and individually necessary conditions for such belief to be considered knowledge.

Keywords: Reformed Epistemology. *Sensus Divinitatis*. Faith. Plantinga. Nietzsche.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

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

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



INTRODUÇÃO

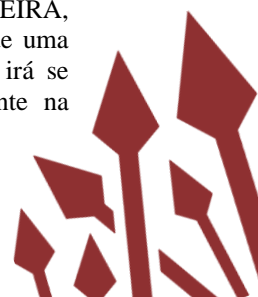
Em *Crença Cristã Avalizada*², Alvin Plantinga faz a distinção entre dois tipos de objeções à crença cristã: objeções *de facto* e objeções *de jure*. As primeiras buscam demonstrar que tal crença é falsa. Já as segundas dizem que há algo de irracional, de injustificável ou desavaliado em aceitar a crença cristã (PLANTINGA, 2018, pp. 18-19). A questão da obra de Plantinga não é a objeção *de facto*, mas sim a *de jure*; assim, o foco não é demonstrar se a crença cristã é verdadeira ou não, mas sim se há uma boa objeção *de jure* contra ela.

Dessa forma, o epistemólogo encontra candidatas promissoras em Marx, Freud e Nietzsche, nas imediações do que é chamado epistemologicamente de *aval*, o qual é a “designação daquela propriedade – ou melhor, *quantidade* – que, sendo suficiente, é o que faz a diferença entre o conhecimento e a mera crença verdadeira” (PLANTINGA, 2018, p. 21). Assim, o foco de Plantinga é responder à acusação de que a crença cristã carece de *aval*. Para dar tal resposta, o filósofo elabora, principalmente a partir da tradição teológica reformada³, o que ele chama de modelo Aquino/Calvino, para contemplar as proposições teístas, e Aquino/Calvino Estendido, o qual faz referência a crenças especificamente cristãs como a Trindade, a encarnação de Cristo, sua morte e sofrimento expiatórios e a ressurreição com a finalidade de resgatar o homem pecador.

O epistemólogo reformado usa tal modelo para dar uma resposta às objeções *de jure* de Marx e Freud; entretanto, ele prefere não levar Nietzsche em consideração, ignorando-o em sua resposta. O motivo de Plantinga para isso pode ser resumido em sua afirmação de que é difícil levar Nietzsche a sério, pois, segundo ele, “tomadas como uma explicação séria da origem do cristianismo, as censuras desenfreadas de Nietzsche não podem ser vistas como contribuições sérias ao tema” (PLANTINGA, 2018, p. 158). Porém, deve-se perceber que essa recusa em tratar das objeções nietzscheanas é prejudicial à própria epistemologia

² Doravante chamada de CCA.

³ Tal tradição teológica remete ao que foi desenvolvido pelos Reformadores Protestantes, principalmente João Calvino. Dessa forma, “o modelo estendido terá algumas características da teologia reformada, mas é possível construir modelos semelhantes para outras tradições teológicas” (PLANTINGA, 2018, p. 216). Como demonstra Jonas Madureira, a tradição reformada, juntamente a sua epistemologia, pertence à tradição monergista, que passa por importantes filósofos como Santo Agostinho e Blaise Pascal (MADUREIRA, 2017, pp. 70-71). Por isso, Madureira fala não apenas de uma epistemologia reformada, mas sim de uma epistemologia monergista. Por motivo de foco na tradição teológica calvinista, o presente artigo irá se concentrar, a despeito das ocasionais citações a teólogos de diferentes tradições, especificamente na epistemologia reformada.



religiosa, uma vez que deve haver uma resposta à ideia de que “nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade” (AC/AC, 15).

Portanto, o presente artigo se propõe a fazer uma análise das objeções *de jure* encontradas no *Anticristo* e depois respondê-las nos moldes da epistemologia reformada desenvolvida por Plantinga, demonstrando que as objeções de Nietzsche dependem da pressuposição da falsidade da crença cristã bem como que, se esta for verdadeira, pode constituir conhecimento. Dessa forma, inicialmente serão consideradas as principais objeções de Nietzsche. Posteriormente, a resposta de Plantinga à Freud e Marx será estendida ao *Anticristo*. Dessa forma, desqualificar-se-á a objeção *de jure*, desafiando-se o ateu, seja ele nietzscheano ou não, a formular objeções *de facto* cogentes contra a crença cristã.

1 A OBJEÇÃO DE JURE DE NIETZSCHE

Como já foi mencionado, o presente artigo foca aquelas queixas de Nietzsche que podem ser consideradas como parte de uma objeção *de jure* que ele expõe ao longo do *Anticristo*. Obviamente, isso significa que nem todas as “maldições” do filósofo ao cristianismo serão consideradas. Além disso, uma resposta a uma parte das objeções *de jure* do aforista é suficiente para que as demais também sejam devidamente respondidas. Dito isso, deve-se buscar uma visão geral do que seriam tais objeções em Nietzsche, tarefa que deve ser executada a partir de agora.

Um bom ponto de partida para o presente objetivo são os comentários nietzscheanos a respeito de Blaise Pascal, que Nietzsche diz amar como uma instrutiva vítima do cristianismo (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 3). O aforista alemão afirma que tal filósofo “acreditava na corrupção de sua razão pelo pecado original, quando ela fora corrompida apenas pelo seu cristianismo!” (AC/AC, 5). Obviamente, Nietzsche parece pensar que há algo de vicioso na crença cristã que corrompe mesmo a razão de um homem que ele tanto admirava.⁴ De forma bem semelhante, ele ainda afirma:

O cristianismo também se acha em oposição a toda boa constituição intelectual – pode usar apenas a razão doente como razão cristã, toma o partido de tudo o que é idiota, pronuncia a maldição contra o “espírito”, contra a *superbia* [soberba] do intelecto são. Como a doença é da essência do cristianismo, também o típico estado cristão, a “fé”,

⁴ O breve artigo de José Thomaz Brum, *Pascal e Nietzsche* (2000), demonstra bem a admiração de Nietzsche a alguém que ele considerava ter a razão adocida.



tem de ser uma forma de doença, todos os caminhos retos, honestos, científicos para o conhecimento têm de ser rejeitados como caminhos proibidos pela Igreja. A dúvida já é um pecado... (AC/AC, 52)

A partir dessas falas de Nietzsche, pode-se inferir uma crítica central feita por ele: a razão cristã é doente. É essa mesma doença da crença cristã que, segundo ele, contaminava a razão de Pascal. Sem dúvida, Nietzsche acerta ao dizer que Pascal acreditava ter sua razão corrompida pelo pecado original⁵, mas o aforista alemão diz que o verdadeiro pecado original, que provocou o lento assassinato de Pascal, é o cristianismo (AC/AC, 61). Dessa forma, “a realidade psicológica do cristão, seu ‘mundo interior’, seus afetos, sentimentos, emoções, imaginação e paixão, descomedidos, são sintomas de uma mente enferma” (SENA, 2013, p. 16). Assim, Nietzsche pensa claramente em termos que implicam dano cognitivo; aparentemente, o pecado original que é a crença cristã toma o lado da idiotice e se posiciona contra a sanidade intelectual. Dessa forma, a fé, para Nietzsche, é parte essencial da doença cristã. Com a fé se tem toda a liberdade para rejeitar caminhos científicos para a verdade, sendo o crente um doente idiota e desonesto. Por esse motivo é que Nietzsche pode dizer que “é indecente ser ‘crente’” (AC/AC, 50).

190

Essa insanidade que é a fé, segundo Nietzsche, é considerada em vários trechos da obra aqui analisada. Ela é, para o filósofo, uma das três astúcias cristãs: fé, esperança e caridade (AC/AC, 23). Tal astúcia visa a superar o que há de pior na vida; assim, seu objetivo é apenas ignorar a realidade para que o crente doente e fraco consiga suportar esta vida. Dessa forma é que se deve entender a quase oposição que Nietzsche faz entre a *crença de que algo seja verdadeiro* e a *verdade*:

O cristianismo tem no fundo algumas sutilezas, que são próprias do Oriente. Antes de tudo sabe que é indiferente, em si, que algo seja verdadeiro, mas de grande importância até que ponto se acredita que seja verdadeiro. A verdade e a crença de que algo seja verdadeiro: dois mundos de interesse completamente distintos, quase opostos – chega-se a um e a outro por caminhos essencialmente diversos. (AC/AC, 23)

Pode-se pensar que essa *crença de que algo seja verdadeiro* é o que pode ser denominado de *fé*, uma vez que o contexto imediato é cheio de referências à oposição entre *verdade* e *fé*, como quando é dito que, “se é necessário antes de tudo *fé*, então se deve pôr em descrédito a razão, o conhecimento, a indagação: o caminho para a verdade torna-se proibido” (AC/AC, 23), o que é ainda mais enfatizado em outro capítulo com a

⁵ Para um estudo detalhado da relação entre pecado e fraqueza epistemológica em Pascal, cf. PONDÉ (2004).



defesa de que “a fé como imperativo é o veto contra a ciência – na prática, a mentira a todo custo” (AC/AC, 47). Dessa forma, opondo-se à verdade está a mentira da fé: uma ilusão gerada por uma espécie de doença que ocorre no crente. Em contrariedade ao que é tradicionalmente defendido pelo cristianismo, de que a fé é uma espécie de conhecimento, Nietzsche realiza a desvinculação total entre as duas coisas. Por conseguinte, para o aforista alemão, “fazer a fé tomar o lugar do conhecimento é não possuir a coragem de saber e, por isso, se prender às ‘convicções’ do ‘extremado fanatismo’ do *credo* que difama a razão” (BILATE, 2011, p. 254). Dessa maneira, apesar de dizer que a vontade da verdade “é a fé em um valor metafísico” (GM/GM, III, 24) e que, por conta disso, “o valor da verdade será experimentalmente posto em questão” (GM/GM, III, 24), ainda assim Nietzsche ecoa a noção de que o apego cristão à falsidade ao invés da verdade é fruto apenas de sua desonestidade e doença intelectual.

Essa mentira da fé só pode se manter, para Nietzsche, por conta de um estado patológico no qual se encontra o doente e desonesto cristão. A respeito disso, o filósofo escreve enfaticamente:

191

Quem possui sangue de teólogo no corpo, já tem ante todas as coisas uma atitude enviesada e desonesta. O *páthos* que daí se desenvolve chama a si mesmo de fé: cerrar os olhos a si mesmo de uma vez por todas, para não sofrer da visão da incurável falsidade. Dessa defeituosa ótica em relação às coisas a pessoa faz uma moral, uma virtude, uma santidade, vincula a boa consciência à falsa visão – exige que nenhuma outra ótica possa ter mais valor, após tornar sacrossanta a sua própria, usando as palavras “Deus”, “salvação”, “eternidade”. (AC/AC, 9)

Patologicamente o crente cristão é desonesto e ama a falsidade. Se isso estiver certo, pode ser considerado óbvio que ele é totalmente contrário à verdade. Nesse estado patológico de fé é que o pensamento do crente não se liga nunca à realidade, mas apenas a coisas completamente imaginárias, o que também é enfatizado por Nietzsche:

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão causas imaginárias (“Deus”, “alma”, “Eu”, “espírito”, “livre-arbítrio” – ou também “cativo”); nada senão efeitos imaginários (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “perdão dos pecados”). Um comércio entre seres imaginários (“Deus”, “espíritos”, “almas”); uma ciência natural imaginária (antropocêntrica, total ausência do conceito de causas naturais), uma psicologia imaginária (apenas mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis – dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo – com a ajuda da linguagem de sinais da idiosincrasia moral-religiosa – “arrependimento”,



“remorsos”, “tentação do Demônio”, “presença de Deus”); uma teleologia imaginária (“o reino de Deus”, “o Juízo Final”, “a vida eterna”). (AC/AC, 15)⁶

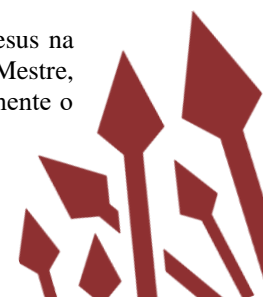
A partir disso, pode-se dizer que toda essa concepção imaginária de mundo é resultado da doença resultante da fé, que opera na cognição do doente cristão de modo que suas crenças sejam apenas mera ilusão. Para sustentar essa imaginação sem contato com a realidade, é necessária uma falsificação do Evangelho a partir do ressentimento e da vingança⁷, que é justamente o que Nietzsche diz ocorrer na comunidade cristã primitiva através da composição neotestamentária feita pelos apóstolos (AC/AC, 45), principalmente pelo apóstolo Paulo (AC/AC, 41), o “apóstolo do ressentimento” (AC/AC, 42), o qual tem um pensamento “condicionado por um tipo que necessita ‘inventar’ um mundo supra-sensível como fonte de justificação da existência” (CABRAL, 2010, p. 11). Tal falsificação citada ocorre por conta da morte de Jesus, e, “para os membros daquela comunidade [cristã primitiva], a morte do redentor não poderia ser entendida como parte de uma *práxis*, mas como algo que necessitava da resposta pelo culpado” (PASCHOAL, 2016, pp. 648-649). Por conta disso, Nietzsche diz:

192

Que resulta disso? Que convém usar luvas ao ler o Novo Testamento. A proximidade de tanto desasseio quase que obriga a isso. Não escolheríamos os “primeiros cristãos” por companhia, assim como não escolheríamos judeus poloneses: não que fosse necessário ter alguma objeção contra eles... Nenhum dos dois cheira bem... – Em vão procurei por um único traço simpático no Novo Testamento; nada há nele que seja livre, afável, franco, reto. Ainda não se acha, ali, sequer um começo de humanidade – faltam os instintos de asseio... Há apenas instintos ruins no Novo Testamento, e nem mesmo há coragem para esses instintos ruins. Tudo é covardia, tudo é fechar os olhos e enganar a si. Todo livro torna-se limpo após termos lido o Novo Testamento [...]. (AC/AC, 46)

⁶ Alguns teólogos alemães posteriores a Nietzsche, mas que também tinham o espírito contra o qual o filósofo movia guerra (AC/AC, 9), concordariam com a afirmação de que há uma teleologia imaginária na crença cristã. Rudolf Bultmann, por exemplo, diz explicitamente que a compreensão neotestamentária de finalidades últimas não é privativa da escatologia mítica (BULTMANN, 1999, p. 54), e que isso é demonstrado pela ideia de que Jesus, “como os profetas do Antigo Testamento, esperava o fim do mundo num futuro imediato” (BULTMANN, 1999, p. 55). Dessa forma, segundo ele, a “pregação escatológica de Jesus foi conservada e continuada em sua forma mitológica pela comunidade cristã primitiva” (BULTMANN, 1999, p. 59). Apesar disso, Bultmann afirma também que Paulo e João iniciaram uma tarefa de demitologização da escatologia cristã primitiva e que a tarefa demitologizadora do teólogo moderno está, por isso, justificada (BULTMANN, 1999, pp. 59-60). Porém, Nietzsche com certeza não compartilha nem um pouco da admiração que Bultmann tem pelo Apóstolo Paulo (AC/AC, 42).

⁷ Nietzsche enfatiza bastante essa questão ao longo de sua obra. Ele diz que, a partir da morte de Jesus na cruz, os discípulos foram possuídos pelo sentimento de vingança contra os que crucificaram o seu Mestre, formulando a noção de um reino de Deus para julgar os inimigos. Dessa forma, afirma ele, “precisamente o sentimento mais ‘inevangélico’, a vingança, tornou a prevalecer” (AC/AC, 40).



Assim, o Novo Testamento, para Nietzsche, não é um instrumento de transmissão de uma espécie de Revelação Divina, muito menos o retrato do Cristo que “é a imagem do Deus invisível” (Colossenses 1.16). É apenas um livro sujo, de sentimentos indecentes que trazem uma ideia falsa a respeito do mundo. Não é comunicado nele um verdadeiro plano de salvação, mas sim a covardia de enganar a si mesmo através da fé. Contra tal sujeira neotestamentária, diz Nietzsche, sequer é preciso objetar: ela fede. Dessa maneira, não é necessário nem que se faça uma refutação ao Novo Testamento ou à existência de Deus, afinal o próprio Nietzsche diz que seu ateísmo é concebido por instinto (EH/EH, Por que sou tão sensato, 1).

Obviamente, existem muito mais coisas no texto de Nietzsche que poderiam ser consideradas sob o rótulo de objeções *de jure*, mas o presente artigo se concentrará no que já foi dito, uma vez que a resposta reformada que será dada ao que foi analisado poderá ser estendida posteriormente a outras objeções *de jure* encontradas no *Anticristo*. Como o filósofo escreve de maneira um tanto desordenada por conta de seu estilo aforístico, deve-se procurar organizar a queixa de maneira que ela fique clara para que depois se possa lidar com ela. É possível exprimi-la em três pontos centrais, mais ou menos como se segue:

- (A) A crença cristã ocorre em intelectos doentes e desonestos, o que pode ser visto claramente na fé;
- (B) A crença cristã é gerada e transmitida em um ambiente de ressentimento, o que pode ser visto nitidamente no ensino apostólico;
- (C) A crença cristã tem por objetivo a mentira, o que decorre do estado patológico da fé.

Olhando dessa forma, é óbvio que a crença cristã é tida por irracional e sem nenhum aval para constituir conhecimento, o que é essencial para os propósitos epistemológicos do presente artigo.

2 AVAL: A DISTINÇÃO ENTRE MERA CRENÇA VERDADEIRA E CONHECIMENTO



A questão central para os propósitos epistemológicos do presente artigo é a seguinte: qual é a diferença entre a mera crença verdadeira e aquilo que chamamos mais apropriadamente de conhecimento? Essa resposta geralmente era dada a partir da *definição tradicional do conhecimento*, a qual pode ser sistematizada da seguinte forma:

S sabe que P se e somente se:

I – P é verdadeira;

II – S crê que P;

III – S está justificado em crer que P. (GETTIER, 2013, p. 124)⁸

Contudo, como Edmund Gettier demonstrou, essas condições não podem ser tidas como condições suficientes do conhecimento. Para demonstrar isso, pode-se pensar em um dos exemplos dados pelo filósofo. O leitor é convidado a imaginar que Smith e Jones se candidataram a um emprego; Smith crê na proposição A: “Jones é o homem que ganhará o emprego e Jones tem dez moedas em seu bolso”; as evidências que Smith tem para tal crença são que o presidente da companhia garantiu que Jones seria contratado e o próprio Smith contou as moedas no bolso de Jones. Com base em A, Smith crê na proposição B implicada: “O homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso”. Porém, Smith não sabe que ele próprio será selecionado para o emprego bem como não sabe que ele próprio tem dez moedas em seu bolso. Dessa forma, B é verdadeira, Smith crê que B e está justificado em crer que B, mas ele se baseia na proposição falsa A, então ele está certo apenas por acaso. Portanto, Smith não *sabe* que B, mesmo que as condições mencionadas tenham sido todas cumpridas (GETTIER, 2013, pp. 124-125). A conclusão, portanto, é que tal definição de conhecimento é insuficiente.⁹

A epistemologia desenvolvida por Plantinga visa justamente a corrigir os problemas da abordagem feita pela (DTC) ou por definições semelhantes. Por isso, além da ideia de justificação epistêmica, o filósofo reformado pensa também a noção de aval como aquilo que é central na diferenciação entre mera crença verdadeira e conhecimento (PLANTINGA, 2018,

⁸ Tal definição remonta ao *Teeteto*, de Platão, no qual é trazida a ideia de que “o saber é opinião verdadeira acompanhada de explicação” (*Theaetetus*, 201d), tendo se mantido por longo tempo como a principal forma de diferenciar o conhecimento da mera crença verdadeira.

⁹ Por conta de algo relacionado, Michael Tooley, em debate com Plantinga, em vez de utilizar alguma noção próxima da justificação ou do aval, utiliza a ideia de *probabilidade epistêmica*. Tooley afirma: “A segunda razão para não formular a questão usando o conceito de aval é que este é demasiado estrito, uma vez que, apesar de todas as crenças avalizadas estarem presumivelmente epistemicamente justificadas, nem todas as crenças epistemicamente justificadas estão avalizadas, como se vê nos casos de Gettier” (TOOLEY, 2014, p. 99, tradução modificada). Entretanto, ao contrário do que diz Tooley, é justamente isso que faz o conceito de aval ser vantajoso para a epistemologia; afinal, crenças epistemicamente justificadas podem sofrer com os problemas de Gettier, enquanto crenças avalizadas conseguem evitar tais dificuldades, como será visto adiante.



p. 21). Mas o que é, mais exatamente, o aval, para Plantinga? A sua resposta começa com a seguinte ideia:

[...] uma crença só tem aval se for produzida por faculdades cognitivas que estão funcionando apropriadamente, que não estejam sujeitas a qualquer enfermidade ou disfunção – entendendo isso como ausência de empecilhos e de patologias. A noção de funcionamento apropriado é fundamental para a maneira que tipicamente entendemos o conhecimento. (PLANTINGA, 2018, p. 174)

195 Dessa forma, o primeiro elemento da concepção de aval do filósofo é a ideia de *funcionamento apropriado*. Para Plantinga, nós só podemos obter conhecimento se nossas faculdades cognitivas estiverem funcionando apropriadamente, sem disfunções de quaisquer tipos. Um exemplo óbvio para demonstrar a necessidade dessa cláusula no aval é o bêbado. Contrapondo o confiabilismo epistêmico, Plantinga dá o seguinte exemplo: a visão pode ser tida como um processo cognitivo confiável; entretanto, suponha-se que o filósofo bebeu excessivamente e então passa a ver tudo em dobro; assim, ele forma a crença de que existem dois policiais olhando-o com um olhar de reprovação (PLANTINGA, 2014, p. 21). É óbvio que essa crença não pode constituir conhecimento, pois, embora o processo cognitivo realizado seja em geral confiável, ele não está funcionando apropriadamente devido aos elevados níveis de álcool que influenciam a formação de crenças do epistemólogo reformado. Pode-se dizer, por conseguinte, que “o primeiro elemento da nossa concepção de aval (penso) é que uma crença só tem aval para alguém se as suas faculdades estão funcionando apropriadamente, se não estão sujeitas a qualquer disfunção quando produzem a crença” (PLANTINGA, 2018, p. 175).

Mas é óbvio que isso não é suficiente, uma vez que os processos realizados em nós também dependem de sua relação com o ambiente no qual estamos inseridos. Plantinga dá o seguinte exemplo: pode-se imaginar que alguém faz uma viagem espacial a um planeta que orbita uma estrela próxima; entretanto, na atmosfera de tal planeta há um gás que faz os seres humanos acreditarem que estão na presença de elefantes, mesmo que não haja nenhum (PLANTINGA, 2014, p. 22). As faculdades cognitivas da pessoa que viajou para esse planeta estão funcionando apropriadamente, mas não estão em um ambiente apropriado para tal



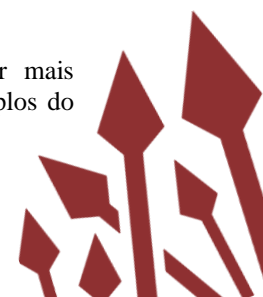
funcionamento. Por isso, para que haja conhecimento, deve-se “acrescentar que o ambiente cognitivo é apropriado para as faculdades em questão” (PLANTINGA, 2014, p. 23).¹⁰

Outra cláusula importante do aval de uma crença envolve a finalidade do funcionamento apropriado das faculdades cognitivas ou mecanismos de produção de crenças. Afinal, como diz Plantinga ao mencionar essa questão, “é claramente possível que o propósito ou função de *algumas* faculdades ou mecanismos de produção de crenças seja a produção de crenças com outras virtudes – talvez nos permitir enfrentar este mundo frio, cruel e ameaçador [...]” (2018, p. 175, *grifo do autor*). Uma crença que vise a virtudes desse tipo obviamente não está necessariamente ligada à verdade de uma proposição; e é claro que o conhecimento só ocorre em crenças que são de fato verdadeiras. Dessa forma, para que haja aval, é necessário também acrescentar que as faculdades cognitivas ou mecanismos em questão visem *com êxito* à verdade das crenças produzidas, de forma que haja uma elevada probabilidade de que uma crença produzida seja verdadeira (PLANTINGA, 2018, p. 176).

Mas será isso suficiente para não cair em algum problema do tipo elencado por Gettier? Não. Suponhamos o seguinte exemplo utilizado em CCA. O professor Plantinga tem uma van da Chevrolet e foi em um sábado para a Universidade de Notre Dame a fim de assistir a um jogo de futebol americano e, inadvertidamente, estacionou na vaga do treinador; por isso, os auxiliares do treinador acharam justo destruir a van de Plantinga. Porém, o professor ganhou um concurso cujo prêmio era uma van da Chevrolet, mas ainda não havia recebido a boa nova. Dessa forma, quando alguém pergunta a ele que carro ele tem, Plantinga responde: “uma van da Chevrolet” (PLANTINGA, 2018, p. 177). Todas as condições do aval dadas até o momento foram satisfeitas; entretanto, ele dá a resposta certa apenas por acidente, logo ele não *sabe* de fato que tem uma van da Chevrolet. Isso mostra que as condições dadas anteriormente para o aval são insuficientes.

Para solucionar essa problemática, Plantinga pensa na distinção entre *maxiambientes* e *miniambientes cognitivos*. É óbvio que os primeiros são mais globais, como, por exemplo, a Terra para os seres humanos. Tal maxiambiente cognitivo inclui coisas como a presença e as propriedades da luz e do ar, a presença de objetos detectáveis pela cognição humana e também os que não o são, a existência e a natureza geral de outras pessoas, e assim por diante (PLANTINGA, 2018, p. 178). É óbvio que, no exemplo anterior, tais condições ambientais estavam satisfeitas. Mas um maxiambiente cognitivo inclui também muitos miniambientes

¹⁰ Como será visto posteriormente, essa cláusula do ambiente cognitivo apropriado deve ser mais especificada, pois sua formulação tal como foi feita até o momento ainda cai diante de alguns exemplos do mesmo tipo que Gettier usa.



diversos; no caso do exemplo utilizado por Plantinga, pode haver um miniamambiente no qual os auxiliares do treinador destroem sua van e outro no qual não o fazem. Dessa forma, é necessário o que o epistemólogo chama de *condição de resolução (CR)*, expressida como se segue: “Uma crença *C* produzida por um exercício *E* de poderes cognitivos só tem aval suficiente para haver conhecimento se o *MCE* (o miniamambiente com respeito a *C* e *E*) for favorável a *E*” (PLANTINGA, 2018, p. 179). Porém, o que seria um miniamambiente *favorável* a *E*? “Intuitivamente, um miniamambiente é favorável, relativamente a um exercício de poderes cognitivos, se *pueremos confiar* que tal exercício produzirá uma crença verdadeira nesse miniamambiente.” (PLANTINGA, 2018, p. 179, *grifos do autor*) Entretanto, isso ainda parece um tanto obscuro; afinal de contas, o que seria essa confiança da qual fala Plantinga?¹¹ Obviamente, a questão aqui é contextual, visto que existem diversos miniamambientes cognitivos. Portanto, deve-se analisar o miniamambiente de forma a se compreender se algo falta à percepção humana que possa alterar as condições de formação da crença; se sim, sem dúvida, o miniamambiente é ao menos duvidoso e se faz necessário analisar quais as possíveis condições para poder exprimir se tal miniamambiente é favorável ou não. Entretanto, apesar de ser um ponto discutível na epistemologia desenvolvida por Plantinga, não há uma forte dependência da crença cristã em relação a essas minúcias.

197

3 A RESPOSTA DA EPISTEMOLOGIA REFORMADA AO ANTICRISTO

Feitas as considerações anteriores acerca do aval, pode-se revisitar a objeção *de jure* de Nietzsche à crença teísta e cristã. Para ele, qualquer teísta vive de imaginação (AC/AC, 15); por isso, o teísmo não busca a verdade. Além disso, não há no cristianismo o funcionamento apropriado das faculdades cognitivas, afinal o crente está sofrendo a doença

¹¹ Por motivos de espaço e por ser uma questão bem controversa, não será analisada detidamente a sugestão probabilística de Plantinga para definir a confiabilidade dos miniamambientes cognitivos. Além disso, tal discussão não é necessária aos propósitos do presente artigo. Porém, pode-se citar a definição sugerida por ele. Sendo *MCE* o miniamambiente cognitivo pertinente, *S* o estado de coisas incluído em *MCE*, *C* a crença formada, *r* uma probabilidade razoavelmente elevada e *DMCE* um estado de coisas conjuntivo que poderia alterar a probabilidade de *MCE*, pode-se dizer que “*MCE* só é favorável se não houver qualquer estado de coisas *S* incluído em *MCE*, mas não incluído em *DMCE*, tal que a probabilidade objetiva de *C* com respeito à conjunção de *DMCE* e *S* seja inferior a *r*” (PLANTINGA, 2018, p. 180). No caso da van Chevrolet do professor Plantinga, havia um estado de coisas *S* incluído em *MCE*, mas não incluído em *DMCE*, que fez com que a probabilidade objetiva de *C* com respeito à conjunção de *DMCE* e *S* fosse uma probabilidade inferior a um número razoavelmente elevado; tal estado de coisas envolve a tendência dos auxiliares do treinador de destruírem carros estacionados na vaga do treinador. Por isso, o miniamambiente cognitivo de Plantinga não era apropriado à formação de uma crença verdadeira que constitua conhecimento. Porém, o próprio epistemólogo desconfia de tal formulação por conta do raciocínio indutivo utilizado (PLANTINGA, 2018, p. 180).



desonesta da fé (AC/AC, 52). A tese de que o ressentimento é o motivo para a transmissão do ensino apostólico (AC/AC, 45) mostra também que as próprias condições ambientais do nascimento da crença cristã são, para Nietzsche, desfavoráveis ao intelecto sadio; afinal de contas, como disse o pensador, “o destino do evangelho foi definido com a morte” (AC/AC, 40); portanto, tal condição ambiental gerou o ressentimento que decidiu a sorte do Evangelho. Ademais, essa disfunção cognitiva do cristão é vista como tendo uma finalidade óbvia: a mentira, a falsidade, o distanciamento da realidade (AC/AC, 23). Com base no que foi dito aqui, pode-se reformular a objeção de Nietzsche resumida em (A), (B) e (C) da seguinte forma:

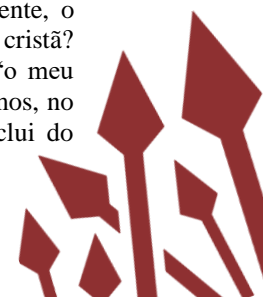
- (A') A crença cristã surge de uma disfunção cognitiva chamada de *fé*;
- (B') A crença cristã surge de um miniambiente contaminado pelo ressentimento;
- (C') A crença cristã surge de um processo cognitivo que visa à falsidade.

198

Nota-se, dessa forma, que a maldição de Nietzsche ao cristianismo pode ser entendida como uma objeção *de jure* ao aval da crença cristã. Obviamente, o texto nietzscheano deixa clara a pressuposição de que tal crença é falsa e passa então a fazer suas críticas contra ela, afinal Nietzsche explicitamente não visa a objetar contra a veracidade de tal crença (AC/AC, 46); por isso, o que será feito daqui em diante será demonstrar que, se a crença cristã for verdadeira, diferentemente do que Nietzsche pressupõe, ela atende às condições para que ela seja considerada avalizada.

A partir disso, deve-se dizer que o modelo epistemológico de Plantinga para a avalização da crença teísta é o que ele chama de *modelo Aquino/Calvino* ou *A/C*. Ele diz respeito, apesar do uso restringido a teólogos cristãos, a proposições correspondentes à crença em Deus que em geral são aceitas pelas religiões teístas tradicionais. Porém, o filósofo reformado também elabora um modelo epistemológico para as proposições específicas da crença cristã, como a Trindade, a divindade de Cristo, a encarnação, a expiação e a ressurreição, as quais são centrais para o conteúdo do que os cristãos entendem por Evangelho.¹² Esse modelo é chamado por Plantinga de *Aquino/Calvino estendido* ou *A/C*

¹² Por motivos de especificidade, há uma questão que não pode mais ser adiada. A quem, exatamente, o presente artigo se refere ao falar de “crença cristã”? Seria Bultmann alguém que tenha uma crença cristã? Seria cristã uma pessoa que pensa que Jesus foi apenas um grande mestre moral? Plantinga diz: “o meu projeto é investigar o status epistêmico de certo conjunto de crenças: as que estão incorporadas, digamos, no Credo dos Apóstolos e no Credo de Niceia” (PLANTINGA, 2018, p. 218). Isso, obviamente, exclui do



estendido. Dessa forma, o presente artigo seguirá o método de exposição utilizado em CCA, abordando inicialmente as proposições da crença teísta em geral e, posteriormente, aquelas feitas pela crença cristã especificamente.

É importante mencionar que a elaboração de um modelo que demonstre a avalização de determinada proposição *A* visa apenas a descrever uma proposição *B* ou estado de coisas possível que inclua tal proposição *A*. Ou seja, “o modelo em si será *outra* proposição (ou estado de coisas), tal que seja claro: (1) que ela é possível, (2) que se for *verdadeira*, a proposição visada também o é. Desses dois aspectos segue-se, é claro, que a proposição visada é possível” (PLANTINGA, 2018, p. 186, *grifos do autor*). Por conseguinte, Plantinga não visa a demonstrar que a crença teísta cristã é verdadeira, mas apenas que, se for verdadeira, há um modelo epistemológico que a torna avalizada para o crente em geral¹³. Dito isso, pode-se passar a analisar a epistemologia religiosa de Plantinga e estendê-la para responder especificamente às críticas de Nietzsche.

4.1 Uma resposta reformada à objeção *de jure* de Nietzsche à crença teísta

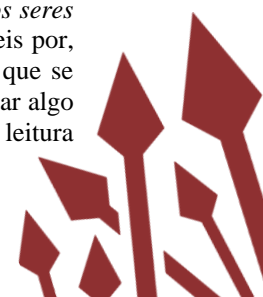
199

O epistemólogo reformado inicia sua apresentação do modelo ressaltando que Tomás de Aquino e João Calvino, sem dúvida dois teólogos que muito discordavam em suas visões, concordavam em que existe algo como um tipo de conhecimento natural de Deus. Para falar de Aquino, Plantinga cita uma das passagens da *Suma Teológica* para exemplificar tal ideia: “Conhecer a existência de Deus de modo geral e com certa confusão, é-nos naturalmente insito, por ser Deus a felicidade do homem” (*ST I*, q. 2, a. 1).¹⁴ Apesar disso, Plantinga diz

projeto a investigação do status epistêmico das crenças de Bultmann ou de alguém que acredita que Jesus não morreu pelos pecados dos seres humanos, mas apenas pela opressão sistemática da sociedade romana.

¹³ Pode-se objetar que isso poderia ser configurado como uma flagrante petição de princípio. Entretanto, isso seria verdade se o modelo epistemológico fosse utilizado como tentativa de provar a veracidade da crença cristã e, obviamente, não é isso o que se está tentando fazer. O objetivo de Plantinga e do presente artigo não é dar evidências para a verdade da crença cristã, mas apenas demonstrar que as objeções *de jure* dependem da pressuposição de falsidade de tal crença e que não se sustentam caso a crença seja de fato verdadeira como o cristão crê. Para mais considerações acerca disso, cf. PLANTINGA (2018, pp. 359-360) e PLANTINGA (2014, pp. 24-25).

¹⁴ Tomás de Aquino apresenta também uma outra forma de conhecimento natural de Deus que não é a discutida no presente artigo; trata-se daquele que é produzido por argumentos demonstrativos da existência de Deus (*ST I*, q. 2, a. 2). Para fundamentar tal perspectiva, Aquino se baseia na fala do Apóstolo Paulo de que “os atributos invisíveis de Deus [...] claramente se reconhecem, desde a criação do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que Deus fez” (Romanos 1.20). Assim, Aquino pensa que tal conhecimento de Deus é argumentativo, através de demonstrações por causa e efeito. Porém, como Plantinga nota corretamente (PLANTINGA, 2018, p. 188), Paulo parece estar falando nesse trecho acerca de *todos os seres humanos*, pois o contexto da passagem bíblica traz justamente a noção de que *todos* são indesculpáveis por, conhecendo algo de Deus, ainda assim viverem longe desse Deus. E é óbvio que não são todos os que se dedicam aos argumentos para a existência de Deus, afinal nem todos têm tempo suficiente para formular algo como o argumento ontológico modal para a existência de Deus. Ademais, outra boa crítica a tal leitura



que pretende usar a versão de Calvino dessa ideia “porque ele apresenta um desenvolvimento interessante do pensamento particular em questão” (PLANTINGA, 2018, p. 188). Portanto, deve-se ver o que Calvino pensa acerca dessa espécie de conhecimento natural de Deus:

Está fora de discussão que é inerente à mente humana, certamente por instinto natural, algum sentimento da divindade [*sensus divinitatis*]. A fim de que ninguém recorra ao pretexto da ignorância, Deus incutiu em todos uma certa compreensão de sua deidade [...]. Então, de tal perspectiva, desde o começo do mundo, nenhuma cidade, nenhuma casa existiria que pudesse carecer de religião. Nisso há uma tácita confissão: está inscrito no coração de todos um sentimento de divindade [*sensus divinitatis*]. (*Institutas* I, iii, 1)

Pode-se pensar essa noção, afirma Plantinga (2018, p. 188), como um desenvolvimento do que o Apóstolo Paulo afirma em Romanos 1:

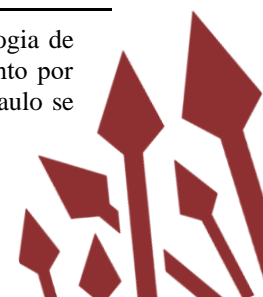
A ira de Deus se revela do céu contra toda impiedade e injustiça dos seres humanos que, por meio da sua injustiça, suprimem a verdade. Pois o que se pode conhecer a respeito de Deus é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos eternos de Deus, isto é, o seu eterno poder e a sua divindade, claramente se reconhecem, desde a criação do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que Deus fez. Por isso, os seres humanos são indesculpáveis. (Romanos 1.18-20)

200

Dessa forma, o que fica claro a respeito das falas de Calvino e Paulo acerca desse conhecimento natural de Deus é que ele é disponibilizado a *todos*, como “uma espécie de instinto, uma tendência humana natural, uma disposição, um impulso para formar crenças acerca de Deus sob várias condições e em diversas situações” (PLANTINGA, 2018, p. 188). É também um conhecimento condenatório para o ser humano que, tendo a ideia de Deus, suprime esse conhecimento do divino.

Portanto, pode-se pensar que, para Calvino, há uma espécie de mecanismo natural que faz o ser humano ter crenças a respeito de Deus, e tal mecanismo é chamado de *sensus divinitatis*, o que faz com que todos sejam condenáveis por suprimirem a verdade através da injustiça. Mas como funciona esse mecanismo? Em um trecho das *Institutas* citado por Plantinga, Calvino fala do acesso à felicidade que Deus proporciona a todos através da revelação de Sua glória na criação e menciona ocasiões nas quais pode ser formado algum tipo de crença teísta nos seres humanos:

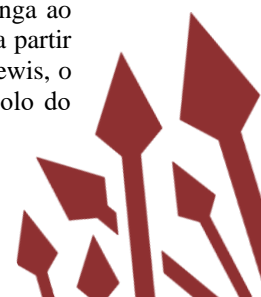
tomista é feita por Herman Dooyeweerd, o qual, apesar de cometer vários equívocos acerca da teologia de Aquino, acerta ao dizer que “em nenhum ponto Paulo diz que uma pessoa chega a esse conhecimento por meio da luz natural da razão” (DOOYEWEERD, 2015, p. 139). Portanto, parece muito difícil que Paulo se refira nesse trecho a algo como um conhecimento argumentativo, como pensa Aquino.



Uma vez que o fim último da vida bem-aventurada consiste no conhecimento de Deus, para que a ninguém tenha sido obstruído o caminho da felicidade, Deus não só incutiu na mente dos homens aquilo que chamamos semente da religião, mas tornou a si de tal modo evidente no conjunto da obra do mundo e com tal clareza se mostra cotidianamente, que eles não podem abrir os olhos sem que sejam obrigados a contemplá-lo. Por certo, sua essência é incompreensível, de tal modo que sua deidade escapa a todos os sentidos humanos. Mas Ele imprimiu, em cada uma de suas obras, certas marcas de sua glória, tão claras e insígnies que está excluída qualquer desculpa de ignorância aos incultos e aos rudes. [...] para onde quer que lancemos os olhos, não há uma pequenina parte do mundo na qual não irrompam ao menos algumas centelhas de sua glória. Não podemos, contudo contemplar, de uma só vez, tão ampla e bela obra, que de forma vasta se mostra, sem que sejamos completamente cobertos por um imenso fulgor. (*Institutas* I, v, 1)

201 Dessa forma, o que Calvino parece dizer claramente nesse trecho é que existem situações na vida, como a contemplação da grandiosidade e beleza do Universo, nas quais o ser humano é invadido por uma espécie de consciência da divindade, uma consciência que talvez não seja exata em tudo. Mas, como Plantinga enfatiza, não são apenas as coisas grandiosas que levam a isso, afinal a admiração dada a uma bela flor – uma tulipa, por exemplo – também pode ser ocasião para o *sensus divinitatis* (PLANTINGA, 2018, p. 191). Talvez se possa ir além em afirmar que, segundo o modelo A/C, assistir a um filme contemplativo de Terrence Malick também pode ser uma ocasião de formação da crença teísta. É possível também que namorados apaixonados observando o pôr-do-sol da Estação das Docas em Belém do Pará tenham em si a geração da crença de que o belíssimo amor erótico por eles compartilhado seja um sinal ou símbolo do amor divino.¹⁵ O epistemólogo reformado afirma também que Calvino poderia ainda citar outro tipo de circunstâncias: “há uma espécie de consciência da desaprovação divina quando fazemos algo incorreto ou vil, e uma espécie de percepção do perdão divino quando nos confessamos e nos arrependemos” (PLANTINGA, 2018, p. 191). Sem dúvida isso está de acordo com o que diz o Apóstolo Paulo quando este afirma que a ideia de que a lei moral é gravada no coração de todos os seres humanos tem sua confirmação “pela consciência deles e pelos seus pensamentos conflitantes, que às vezes os acusam e às vezes os defendem” (Romanos 2.15). Dessa forma, pode-se concluir juntamente a Plantinga que:

¹⁵ A ideia do amor erótico como sinal ou símbolo do amor divino é bastante considerada por Plantinga ao falar da questão dos afetos dentro da crença cristã (PLANTINGA, 2018, pp. 325-331). Dessa forma, a partir das Escrituras, de Agostinho, do Catecismo Breve de Westminster, de Jonathan Edwards e de C. S. Lewis, o filósofo reformado chega à conclusão de que “o eros nas nossas vidas é também um sinal ou símbolo do amor erótico de Deus” (PLANTINGA, 2018, p. 328).



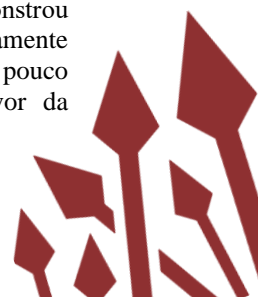
[...] o *sensus divinitatis* é semelhante a outras faculdades ou mecanismos de produção de crenças. Se quisermos pensar segundo a abusada analogia funcional, podemos também conceber o *sensus divinitatis* como um dispositivo de *input-output*: recebe como *input* as circunstâncias mencionadas antes e dá como *output* as crenças teístas, crenças acerca de Deus. (PLANTINGA, 2018, pp. 191-192)

Ora, se a crença teísta for de fato verdadeira, como fica esse mecanismo chamado *sensus divinitatis* diante da questão do conhecimento? Ou seja, como a crença teísta seria considerada conhecimento, caso seja verdadeira? Para responder a essa questão, deve-se considerar o que Plantinga diz acerca das características do modelo A/C. Em primeiro lugar, segundo o modelo, a crença em Deus é *apropriadamente básica*, ou seja, ela não é mediada por algum tipo de inferência ou argumento (PLANTINGA, 2018, p. 192).¹⁶ Dessa forma, “não se trata de contemplar o céu noturno, reparar que é grandioso e concluir que Deus necessariamente existe: um argumento assim seria ridiculamente fraco” (PLANTINGA, 2018, p. 192). Ao contrário, segundo o modelo, o *sensus divinitatis* funciona, como já mencionado, a partir de ocasiões que propiciam o surgimento da crença teísta de maneira básica, como no caso de situações como a percepção de culpa moral, da grandiosidade do Universo ou até mesmo da beleza do rosto da mulher amada. Por isso, como diz Plantinga, “o *sensus divinitatis* parece-se com a percepção, a memória e a crença *a priori*” (PLANTINGA, 2018, p. 192).¹⁷

Para Plantinga, é importante a ideia de que essa basicidade da crença teísta é apropriada com respeito à justificação racional. Acerca disso, o filósofo reformado cita o

¹⁶ Isso não significa, de forma alguma, que não seja permitido utilizar argumentos a favor da existência de Deus. Pelo contrário, os argumentos podem ser importantes para a apologética cristã, embora o conhecimento de Deus propriamente dito não derive, segundo o modelo, da argumentação. Dessa maneira, apesar das mudanças de perspectiva que Plantinga teve acerca da racionalidade desde a publicação de seus primeiros trabalhos modais até a formulação de CCA, é possível pensar que o modelo A/C permite que os argumentos sirvam também para demonstrar a aceitabilidade racional do teísmo. Afinal, como disse Plantinga acerca do argumento ontológico modal: “O que reivindico para esse argumento, conseqüentemente, não é que estabelece a *verdade* do teísmo, mas antes a sua aceitabilidade racional” (PLANTINGA, 2012, p. 140, *grifo do autor*).

¹⁷ É importante aqui diferenciar os projetos epistemológicos de Plantinga e de Alston, os quais podem ser vistos, como o próprio Plantinga indica (2018, pp. 197-200), como trabalhos complementares. O *sensus divinitatis* da epistemologia reformada não é restrito à experiência religiosa, embora obviamente a inclua, sendo que tal tipo de experiência é o foco de Alston. Acerca disso, Alston diz que “parece que nem todas as crenças a respeito de Deus que Plantinga contaria como propriamente básicas são formadas com base na apresentação experiencial de seus objetos” (ALSTON, 2020, p. 299). No que diz respeito à possibilidade da experiência religiosa tal como Alston a defende, Plantinga afirma: “Penso que William Alston demonstrou que, se a pessoa de Deus efetivamente existe, a percepção dessa pessoa também pode existir e efetivamente existe. A poderosa discussão de Alston mostra que as objeções habituais à percepção de Deus [...] têm pouco a seu favor” (PLANTINGA, 2018, p. 197). Para um resumo do argumento de Alston a favor da confiabilidade da experiência religiosa, cf. SANTOS (2020).



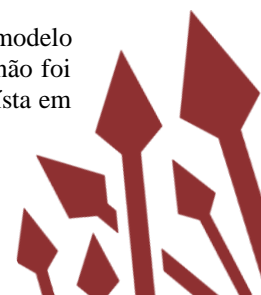
exemplo do crente que leu e refletiu sobre Marx, Freud e Nietzsche (e talvez até de ateus contemporâneos como Flew, Mackie, Tooley, Rowe e outros). Por outro lado, tal crente tem consciência dos argumentos teístas e reconhece o valor de alguns deles, mas sabe que não são os argumentos a base de sua crença (PLANTINGA, 2018, p. 122). Ao contrário, a base da crença teísta para esse homem parece ser algo como o *sensus divinitatis* e, mesmo após uma longa e conscienciosa reflexão, tal crente continua vendo a crença teísta como obviamente verdadeira.¹⁸ Dessa forma, mesmo que tal sujeito esteja errado, ainda assim “está cumprindo as suas responsabilidades epistêmicas, está fazendo o seu melhor, está justificado” (PLANTINGA, 2018, p. 123). Mas a basicidade também é, se a crença teísta for de fato verdadeira, apropriada com respeito ao aval. As crenças perceptivas são, em geral, basicamente apropriadas quanto ao aval, afinal “são muitas vezes produzidas por faculdades cognitivas que funcionam apropriadamente em um ambiente epistêmico adequado segundo um plano de desígnio que visa com êxito à verdade” (PLANTINGA, 2018, p. 195). Mas a crença teísta poderia, assim como as crenças perceptivas, ter aval epistêmico? Se tal crença for verdadeira, sim. Afinal, como diz Plantinga:

203

O *sensus divinitatis* é uma faculdade de produção de crenças (ou poder, ou mecanismo) que, nas condições certas, produz crenças que não se baseiam em outras crenças de forma evidencial. Nesse modelo, as nossas faculdades cognitivas foram concebidas e criadas por Deus; o plano de desígnio, conseqüentemente, é um plano no sentido literal e paradigmático. É um diagrama ou projeto de nossas maneiras de funcionar e foi desenvolvido e instituído por um agente consciente e inteligente. O propósito do *sensus divinitatis* é permitir-nos ter crenças verdadeiras sobre Deus; quando funciona apropriadamente, produz, *realmente*, na maioria das vezes, crenças verdadeiras sobre Deus. Essas crenças satisfazem conseqüentemente as condições do aval; se as crenças produzidas forem suficientemente fortes, constituirão conhecimento. (PLANTINGA, 2018, p. 196, *grifos do autor*)

Dessa forma, podemos ver claramente que todas as condições do aval epistêmico foram satisfeitas pelo *sensus divinitatis*. Mas que relevância tem isso para as objeções de Nietzsche? Para o aforista, o uso de termos como “Deus” representa uma ótica defeituosa, de maneira patológica, da parte do crente (AC/AC, 9). Traduzido para os termos epistemológicos aqui utilizados, isso significa que ele pensa que não há um funcionamento apropriado no crente teísta. De forma semelhante, Nietzsche também afirma que “Deus” é apenas uma causa

¹⁸ É importante mencionar que, ao falar de justificação racional, Plantinga faz algumas referências ao modelo A/C Estendido, que abrange crenças especificamente cristãs. Mas, como tal modelo estendido ainda não foi apresentado no presente artigo, preferiu-se fazer a aplicação do que disse Plantinga apenas à crença teísta em geral através do *sensus divinitatis*.



imaginária, sem contato algum com a realidade (AC/AC, 15). Isso significa que não haveria nenhum causador desse *sensus divinitatis* além da própria loucura do crente. Ora, é óbvio que, se a crença teísta não for verdadeira, Nietzsche pode até estar certo. Entretanto, se a crença teísta for verdadeira, o que Nietzsche sequer chega perto de demonstrar que não o seja (uma vez que ele claramente pressupõe sua falsidade), tal crença tem aval e as reclamações do aforista alemão contra ela não militam eficazmente contra a racionalidade e a avalização do crente teísta. Disso se percebe algo central para Plantinga: a questão *de jure* não é independente da questão *de facto* (PLANTINGA, 2018, p. 206). Isso significa que toda boa objeção contra o teísmo deve ser uma objeção *de facto*, pois uma objeção *de jure* que meramente pressuponha que a crença teísta é falsa cai facilmente, da mesma forma que a objeção de Nietzsche aqui considerada. Por isso, diz Plantinga, “uma objeção ateológica bem-sucedida precisará se dirigir à *verdade* do teísmo, e não à sua racionalidade, justificação, respeitabilidade intelectual, justificação racional ou seja o que for” (PLANTINGA, 2018, p. 207).

Pois bem, viu-se aqui como é epistemicamente possível que a crença teísta seja básica e, assim, avalizada. Mas por que grande parte das pessoas não tem tal crença? E por que tal crença é tão confusa, havendo várias versões distintas acerca desse Deus? Para responder a esse questionamento, é necessário abordar o modelo A/C Estendido, que contempla o conteúdo proposicional de crenças especificamente cristãs, por conta do tratamento dado pelo cristianismo aos chamados *efeitos noéticos do pecado* e à correção de tais efeitos. Tal modelo vai permitir responder a essas questões a partir do ponto de vista cristão bem como responder às objeções *de jure* de Nietzsche que são dirigidas diretamente à crença cristã.

4.2 Uma resposta reformada à objeção *de jure* de Nietzsche à crença cristã

Para a tarefa em mente, Plantinga afirma que pretende incluir as linhas principais da crença cristã ecumênica bem como alguns detalhes de inspiração calvinista, podendo haver a elaboração de modelos semelhantes para outras tradições teológicas (PLANTINGA, 2018, p. 216). Por esse motivo, a resposta aqui utilizada contra Nietzsche pode ser chamada de reformada. Dessa maneira, o modelo estendido afirma que o ser humano foi criado à imagem de Deus, de forma que cada ser humano é pessoal tal como Deus é; esse ser criado também era perfeito: amava o que devia ser amado e odiava o que devia ser odiado. Além disso, para os propósitos epistemológicos do presente artigo, deve-se enfatizar que



“parte dessa imagem era o *sensus divinitatis*” (PLANTINGA, 2018, p. 220). Consequentemente, o ser humano foi criado para *conhecer* a Deus. E isso leva ao retorno de questões anteriores: por que muitos não acreditam em Deus? Por que as diversas crenças em Deus são dramaticamente distintas?

A resposta cristã a estas perguntas está no que os teólogos reformados costumavam chamar de *efeitos noéticos do pecado* (PLANTINGA, 2018, p. 221). Tais efeitos são resumidos por Plantinga da seguinte forma:

O nosso conhecimento original de Deus e da sua maravilhosa beleza, glória e amor foi severamente comprometido; desse modo, a nossa imagem restrita de Deus foi destruída e a imagem geral foi danificada, distorcida. Em particular, o *sensus divinitatis* foi danificado e deformado; em razão da Queda, já não conhecemos a Deus do modo natural e não problemático pelo qual conhecemos uns aos outros e ao mundo que nos rodeia. Além disso, o pecado induz em nós uma *resistência* aos produtos do *sensus divinitatis*, silenciados que foram pelo primeiro fator; não *queremos* dar atenção aos seus produtos. (PLANTINGA, 2018, p. 220, *grifos do autor*)

205 Isso significa que o pecado, como ato de fazer o que é incorreto e contrário à vontade de Deus, tem implicações epistemológicas. Ele corrompe o mecanismo cognitivo descrito anteriormente, o qual foi chamado de *sensus divinitatis*. Dessa maneira, como todos os seres humanos são pecadores, mercedores da ira eterna, todos têm uma certa deficiência em perceber a verdade de Deus, pois a corrupção do pecado original causa “uma limitação cognitiva que, antes de mais nada, impede a vítima de ter um conhecimento apropriado de Deus, da sua beleza, glória e amor” (PLANTINGA, 2018, p. 222). Não somente isso, mas o pecador *resiste* aos produtos do *sensus divinitatis*, de maneira que busca ignorar um Deus que pune aquilo que ele sabe ser errado, pois, como notou Plantinga (2018, p. 225), o ser humano não consegue discordar do Apóstolo Paulo quanto este diz: “Porque não faço o bem que eu quero, mas o mal que não quero, esse faço” (Romanos 7.19). Porém, isso não significa que o *sensus divinitatis* fique totalmente inativo em todos, afinal “a condição do pecado provoca um *dano* ao *sensus divinitatis*, mas não o oblitera; ele continua parcialmente funcional na maior parte de nós” (PLANTINGA, 2018, p. 225, *grifos do autor*). Por conseguinte, tanto a descrença em Deus como a crença em algo como o Deus de Spinoza seriam subprodutos dos erros de um *sensus divinitatis* corrompido. Como diz Plantinga, “a consequência cognitiva mais importante do pecado, assim, é o desconhecimento de Deus” (PLANTINGA, 2018, p. 231). Se a crença cristã for verdadeira, como pensa o modelo, as próprias queixas de Nietzsche contra ela são frutos tanto do pecado original que alcançou o



filósofo como dos seus próprios pecados pessoais. Talvez ele seja um dos homens que, “por meio da sua injustiça, suprimem a verdade” (Romanos 1.19).

Segundo o modelo A/C Estendido, há um remédio para a situação calamitosa que o pecado trouxe à humanidade. E tal remédio possui consequências epistemológicas para a crença religiosa. Dessa forma, há um plano de salvação para a humanidade que é resumido por Plantinga da seguinte forma:

Deus propôs e instituiu um plano de salvação: a vida, o sofrimento e a morte expiadores e a ressurreição de Jesus Cristo, a segunda pessoa da Trindade que se fez carne. O resultado para nós é a possibilidade de salvação do pecado e uma relação renovada com Deus. Ora (e aqui chegamos à extensão especificamente epistemológica do modelo), Deus precisava de uma maneira de nos informar – de informar os seres humanos em diferentes tempos e lugares – do esquema da salvação que graciosamente disponibilizou. (PLANTINGA, 2018, p. 256)

206 Dessa maneira, o filósofo reformado diz que, segundo o modelo, Deus escolheu informar os seres humanos em um processo cognitivo de três partes: (a) a produção da *Escritura*, a qual traz como tema central o Evangelho, (b) a obra do *Espírito Santo*, que leva o crente a crer e alegrar-se no Evangelho, e (c) a *fé*, que é produzida pelo Espírito Santo nos corações dos cristãos (PLANTINGA, 2018, p. 257). Dessa forma, a partir do tema da Bíblia, há a atuação do Espírito Santo para gerar a fé, a qual é definida por Calvino como sendo “o conhecimento firme e certo da benevolência divina para conosco, fundado sobre a verdade da promessa gratuita feita em Cristo pelo Espírito Santo, revelada a nossa mente e selada em nosso coração” (*Institutas* III, ii, 7). Obviamente, a abordagem reformada defende que há um conteúdo cognitivo na fé que constitui não apenas uma crença verdadeira, mas também um *conhecimento* propriamente dito. Isso significa que essa definição de fé não a pensa como um salto no escuro e muito menos como o aforismo de Nietzsche de que ela seja “a mentira a todo custo” (AC/AC, 47). Ora, aquele que crê tem um objeto proposicional de sua crença. Por conseguinte, “o objeto proposicional da fé é todo o magnífico esquema de salvação que Deus concebeu” (PLANTINGA, 2018, p. 261).

Mas então surge uma importante questão acerca do modelo, a qual é fundamental para que se analise como a crença cristã pode possuir aval: de que forma opera a fé? Aqui é retomado algo essencial para toda a epistemologia religiosa desenvolvida por Plantinga, que é a noção de basicidade apropriada. Da mesma forma que as crenças geradas pelo *sensus divinitatis*, o conteúdo proposicional da fé também é básico, ou seja, não é



essencialmente aceito com base inferencial (PLANTINGA, 2018, p. 263).¹⁹ Isso significa que o testemunho interno do Espírito Santo faz com que o crente tenha algo como a percepção de que o Evangelho é verdadeiro e se aplica diretamente à sua própria salvação. Dada essa basicidade apropriada, pode-se crer que o crente é justificado e também internamente racional (PLANTINGA, 2018, pp. 265-267).

Mas será a fé de fato conhecimento, como afirma Calvino nas *Institutas*? O modelo A/C Estendido pensa que, se a crença cristã for verdadeira, ela é, juntamente à fé (que envolve a crença proposicional no Evangelho), conhecimento; sem dúvida, é uma forma bem peculiar de conhecimento, uma vez que não utiliza nosso aparelho cognitivo natural, mas depende da ação sobrenatural do Espírito Santo ao inspirar a Escritura e dar fé ao crente. Dessa maneira, “a primeira coisa a ver é que, nesse modelo, a fé é um *processo* ou atividade de produção de crenças, como a percepção ou a memória” (PLANTINGA, 2018, p. 268, *grifo do autor*). Por isso, deve-se verificar se, caso a crença cristã seja verdadeira, ela atende às condições do aval epistêmico.

É preciso notar, portanto, que, quando as proposições do Evangelho são aceitas por meio da fé dada pelo Espírito Santo, a crença nelas é produzida por um processo concebido por Deus para causar tais crenças, de maneira que há um funcionamento apropriado, satisfazendo a primeira condição do aval (PLANTINGA, 2018, pp. 268-269). Quanto à questão ambiental, também ela é satisfeita, pois tal processo foi concebido por Deus justamente para este ambiente no qual o pecado produz uma contaminação cognitiva (PLANTINGA, 2018, p. 269). Também há a satisfação da terceira condição, pois o processo é produzido pelo Espírito Santo a fim de gerar crenças verdadeiras, além também de cumprir com êxito esse propósito (PLANTINGA, 2018, p. 269). Por isso, se a crença cristã é verdadeira, pode-se dizer o seguinte:

Então, por que a fé constitui conhecimento? Porque o que acreditamos por meio da fé satisfaz as condições conjuntamente suficientes e separadamente

¹⁹ Isso não significa, diz Plantinga, que um cristão não possa raciocinar a partir de argumentos de evidências históricas e arqueológicas a favor da Bíblia ou da Igreja. Embora o filósofo reformado defenda que uma apologética meramente evidencialista a favor da crença cristã não consegue se sustentar, sendo necessário o modelo testemunhal do Espírito Santo para que se conheça o Evangelho (PLANTINGA, 2018, p. 290), não é excluída a possibilidade de uma apologética evidencialista a favor das Escrituras cristãs que, juntamente ao modelo testemunhal, ofereça uma boa ferramenta para a defesa da racionalidade cristã. Assim, talvez seja possível aperfeiçoar os argumentos de Richard Swinburne, os quais são bastante criticados por Plantinga, a fim de defender a tese de que “apenas uma das grandes religiões do mundo pode fazer uma alegação séria, com base em indícios históricos pormenorizados, de ser fundada em um milagre, e esta é a religião cristã” (SWINBURNE, 2015, p. 163), de modo a manter com isso a ideia de que o crente é avalizado segundo o modelo testemunhal do Espírito Santo, e que, a partir das evidências históricas, ele tem uma boa resposta para anuladores da crença cristã, conforme a sugestão feita por Bruno Uchôa (2011, p. 140).



necessárias do aval. Se o grau do aval (que, dada a satisfação das condições anteriores, é determinado pela firmeza ou força da crença) for suficientemente elevado, as crenças em questão constituirão conhecimento. (PLANTINGA, 2018, p. 270)

Ora, há a satisfação das condições para um modelo bem-sucedido de avaliação epistemológica de uma determinada crença: “o modelo em si será *outra* proposição (ou estado de coisas), tal que seja claro: (1) que ela é possível, (2) que se for *verdadeira*, a proposição visada também o é. Desses dois aspectos segue-se, é claro, que a proposição visada é possível” (PLANTINGA, 2018, p. 186, *grifos do autor*). Isso significa que, se a crença cristã é verdadeira, ao contrário do que pressupõe Nietzsche, sua objeção *de jure* não funciona. É possível, por conseguinte, elencar a sistematização feita a partir das maldições de Nietzsche à crença cristã, demonstrando o contraponto da epistemologia reformada às objeções feitas. Percebeu-se que Nietzsche pensa o cristão como alguém com a razão adoecida (AC/AC, 61), de forma que sua fé atua em um estado doentio chamado de fé (AC/AC, 52). Dessa maneira, a proposição (A') ataca o primeiro elemento do aval epistêmico, dizendo que há uma disfunção cognitiva no crente. Porém, se a crença cristã for verdadeira, há um funcionamento apropriado no processo cognitivo que conduz o crente à fé no Evangelho. Já a proposição (B') contraria a segunda condição do aval ao dizer que um suposto ambiente epistêmico de ressentimento apostólico gera a crença cristã (AC/AC, 40, 45). Mas obviamente, se a crença cristã for verdadeira, as condições ambientais do aval são satisfeitas. Por fim, a proposição (C') pensa que a crença cristã tem por objetivo a falsidade e nunca a verdade (AC/AC, 23). Porém, segundo o modelo, há no processo cognitivo da fé um processo que visa com êxito à verdade.

Portanto, pode-se dizer que a resposta epistemológica da teologia reformada ao *Anticristo* não visa a provar que a crença cristã é verdadeira ou que ela é de fato epistemologicamente avaliada, mas apenas demonstrar as possíveis condições nas quais ela pode ser vista como conhecimento. Isso significa que o modelo A/C Estendido é uma resposta apenas a objeções *de jure* como as que são feitas por Nietzsche. Dessa forma, uma boa objeção à tal crença deve ser também feita contra a sua veracidade; deve-se buscar demonstrar que ela é efetivamente falsa, o que Nietzsche claramente não tenta fazer (AC/AC, 46). Portanto, se as objeções filosóficas à veracidade da crença cristã forem respondidas satisfatoriamente, o cristão se mantém em seus direitos epistêmicos ao ler Nietzsche, perceber que ele apenas pressupõe a falsidade de tal crença, e continuar sustentando a fé no Evangelho.



4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de tudo o que foi dito, qual a relevância do trabalho de Plantinga, bem como do presente artigo, que estende a resposta reformada do filósofo ao *Anticristo*? Obviamente, um nietzschiano (bem como qualquer outro ateu) pode argumentar que nada do que foi dito aqui demonstra que a crença cristã é conhecimento. De fato, isso é verdadeiro. O modelo A/C Estendido, como foi dito repetidas vezes, apenas demonstra em quais condições tal crença pode ser conhecimento. Mas é preciso que ela seja verdadeira também para isso, o que o rigoroso trabalho de Plantinga assumidamente não chega perto de demonstrar. Porém, isso não é demérito para a epistemologia reformada desenvolvida pelo filósofo, uma vez que seu objetivo é demonstrar que não é possível que uma boa objeção *de jure* à crença cristã independa da objeção *de facto*, e isso ela faz satisfatoriamente.

209 Dessa maneira, o ateu, seja ele nietzschiano ou não, que quiser demonstrar que o crente é de fato irracional, bem como desprovido de conhecimento, deve também produzir uma prova de que a crença cristã é efetivamente falsa. Contudo, não seria de se esperar que Nietzsche produzisse alguma objeção *de facto* sistemática. Afinal de contas, Nietzsche, “o grande mestre alemão do aforismo” (BRUM, 2000, p. 37), escreve de forma aforística também para fugir de uma possibilidade de sistematização do pensamento, o que o distanciaria de tentar fazer tal objeção sistemática à veracidade da crença cristã. E esse desprezo pela tentativa argumentativa de estabelecer uma objeção contra a veracidade da crença cristã pode muito bem ser visto nas falas de Nietzsche de que seu ateísmo é instintivo (EH/EH, Por que sou tão sensato, 1) e de que não é necessária objeção alguma contra os primeiros cristãos e a produção do Novo Testamento (AC/AC, 46). Assim, a tentativa de produzir uma objeção *de facto* seria, para Nietzsche, um gigantesco absurdo que pressupõe a razão grega que é mantida pelo cristianismo (SOULADIÉ, 2011, pp. 269-270). Por isso, é importante notar que uma boa crítica à veracidade da crença cristã não deve ser procurada no meio nietzschiano. Conclui-se, por conseguinte, que nenhuma das considerações feitas tem algum efeito negativo para a racionalidade do crente cristão.

É verdade, contudo, que o trabalho da epistemologia reformada não exclui a possibilidade de que Nietzsche esteja certo, pois tal epistemologia só funciona se pressuposta a verdade da crença cristã. Porém, pode haver uma maneira de complementar as considerações epistemológicas aqui feitas bem como tornar pouco provável que as



maldições nietzscheanas ao cristianismo sejam verdadeiras. Isso pode ser efetivado através de uma abordagem evidencialista à defesa da fé cristã, de maneira semelhante ao que fez Swinburne (UCHÔA, 2011, p. 140). Obviamente, tal abordagem não poderia demonstrar indubitavelmente a verdade da crença cristã, mas seria possível torná-la bem mais provável que as reclamações de Nietzsche.

Em resumo, a epistemologia religiosa de Plantinga é possível, além de ser de suma importância para demonstrar que a mera objeção *de jure* não é suficiente contra a crença cristã, apesar de não provar a verdade de tal crença. Por isso, a conclusão que o filósofo reformado faz em *CCA* parece ser bastante adequada aos propósitos da epistemologia reformada:

Entretanto, *será* a crença cristã verdadeira? Essa é a pergunta verdadeiramente importante. E, aqui, ultrapassamos a competência da Filosofia, cuja principal tarefa, nessa área, é elucidar e afastar certas objeções, empecilhos e obstáculos à crença cristã. Falando por mim e não, é claro, em nome da Filosofia, só posso dizer que ela me parece verdadeira e me parece ser a verdade maximamente importante. (PLANTINGA, 2018, p. 495, *grifo do autor*)



REFERÊNCIAS

- ALSTON, William. *Percebendo Deus: a experiência religiosa justificada*. Trad. Agnaldo Cuoco Portugal. Natal: Carisma, 2020.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica, Vol. 1*. Trad. Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2018.
- BÍBLIA, N. T. Colossenses. In: BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida revista e atualizada no Brasil. 3 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.
- BÍBLIA, N. T. Romanos. In: BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida revista e atualizada no Brasil. 3 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.
- BILATE, Danilo. Nietzsche, a honestidade e o projeto natimorto do novo *Aufklärung*. *Philosophos*, Goiânia, v. 16, n. 2, pp. 247-267, 2011. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/10314>>. Acesso em 9 fev. 2021.
- BRUM, José Thomaz. Pascal e Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 8, pp. 35-41, 2000. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7881>>. Acesso em 18 jun. 2020.
- BULTMANN, Rudolf. Jesus Cristo e Mitologia. In: _____. *Demitologização: coletânea de ensaios*. Trad. Walter Altmann e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- CABRAL, Alexandre Marques. O Jesus de Nietzsche: a ambiguidade de uma polêmica. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, pp. 3-20, 2010.
- CALVINO, João. *Instituição da religião cristã*, tomo I, livros I e II. Trad. Carlos Eduardo de Oliveira et al. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- CALVINO, João. *Instituição da religião cristã*, tomo II, livros III e IV. Trad. Elaine C. Sartorelli e Omayr J. de Moraes. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- DOOYEWEERD, Herman. *Raízes da cultura ocidental*. Trad. Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- GETTIER, Edmund. Conhecimento é crença verdadeira justificada? Trad. André Nascimento Pontes. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 1, n. 39, pp. 124-127, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/230219/24457>>. Acesso em 18 jun. 2020.
- MADUREIRA, Jonas. *Inteligência Humilhada*. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. A figura de Jesus nos escritos de Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 28, n. 44, pp. 633-652, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/253/181>>. Acesso em 18 fev. 2021.
- PLANTINGA, Alvin. *Deus, a liberdade e o mal*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2012.
- PLANTINGA, Alvin. Contra o Naturalismo. In: PLANTINGA, Alvin; TOOLEY, Michael. *Conhecimento de Deus*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2014. pp. 11-90.
- PLANTINGA, Alvin. *Crença Cristã Avalizada*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.



- PONDÉ, Luiz Felipe. *Conhecimento na Desgraça: ensaio sobre epistemologia pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2004.
- SANTOS, A. H. S. Percebendo Deus. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 11, n. 22, pp. 661-666, 2020. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/25204>>. Acesso em 19 fev. 2021.
- SOULADIÉ, Yannick. Cristo e Anticristo: figuras da inversão dos valores em Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 2, n. 2, pp. 253-279, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/estudosNietzsche/article/view/22603/21683>>. Acesso em 18 fev. 2021.
- SWINBURNE, Richard. *Deus existe?* Trad. Agnaldo Cuoco Portugal. Brasília: Academia Monergista, 2015.
- TOOLEY, Michael. Deus existe? In: PLANTINGA, Alvin; TOOLEY, Michael. *Conhecimento de Deus*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2014. pp. 91-180.
- UCHÔA, Bruno Henrique. Epistemologia reformada, anuladores e evidencialismo. *Interações*, Belo Horizonte, v. 6, n. 10, pp. 127-143, 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6205>>. Acesso em 18 fev. 2021.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.35711>

Artigo recebido em: 21/12/2020

Artigo aprovado em: 17/02/2021

Artigo publicado em: 05/05/2021

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA COMO FILOSOFIA DO ESPÍRITO

o Ser Humano no pensamento de Lorenz B. Puntel¹

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AS PHILOSOPHY OF THE SPIRIT

the Human Being in the thought of Lorenz B. Puntel

Jean Brás Guerra²
(jeanbrasg@gmail.com)

RESUMO

Ao avaliar o longo percurso da antropologia filosófica na história da filosofia, torna-se clara a percepção de que inúmeros pensamentos e vertentes foram produzidos, desde metafísicos a materialistas, fisicalistas, naturalistas ou outros. Com o crescente ataque à metafísica na filosofia contemporânea e as tentativas de superação desse pensamento, fica evidente que as propostas antropológicas alternativas também apresentam problemas sérios que, apesar de antropológicos, trazem consequências para diversificadas vertentes do mundo humano (que tem o homem como a base), como éticos, morais, econômicos etc. A proposta do presente trabalho será a apresentação da visão de homem elaborada por Lorenz Bruno Puntel, filósofo brasileiro (naturalizado alemão) que, na tentativa de formulação de uma filosofia sistemática, também propõe uma antropologia que busca superar os diversos problemas surgidos na contemporaneidade.

Palavras-chave: Antropologia. Espírito. Metafísica. Puntel.

ABSTRACT

When evaluating the long path of philosophical anthropology in the history of philosophy, the perception that numerous thoughts and strands have been produced, from metaphysical to materialist, physicalist, naturalist or others, becomes clear. With the increasing attack on metaphysics in contemporary philosophy and the attempts to overcome this thought, it is evident that alternative anthropological proposals also present serious problems that, despite being anthropological, bring consequences to diverse aspects of the human world (which has man as its base), such as ethical, moral, economic, etc. The proposal of the present work will be the presentation of the vision of man elaborated by Lorenz Bruno Puntel, a Brazilian philosopher (naturalized German) who, in an attempt to formulate a systematic philosophy, also proposes an anthropology that seeks to overcome the various problems that have arisen in contemporaneity.

Keywords: Anthropology. Spirit. Metaphysics. Puntel.

¹ O título do artigo foi escolhido a partir da citação de um dos tópicos da obra de Puntel, *Estrutura e Ser*. Além disso, o significado da dimensão espiritual será explicado dentro do presente artigo (a saber, no ponto 5). Cf. PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e Ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008. p. 349.

² Graduado em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (2018).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7406802100167534>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8175-2065>.



INTRODUÇÃO

A problemática antropológica é tão antiga quanto a própria filosofia, afinal, um dos primeiros filósofos gregos (a dizer, Sócrates), em crítica aos pensadores anteriores a si, afirmava a necessidade do conhecimento efetivo de sua própria natureza, antes do conhecimento do princípio do mundo que já era almejado e alvo de formulações filosóficas. As teorias antropológicas que surgiram a partir da filosofia socrática foram marcadas pelo profundo elo antropológico-metafísico, afinal, compreender o homem era, sobretudo, compreender a sua alma, vista como um princípio metafísico (seja na ideia platônica ou na forma aristotélica). Esse elo manteve-se durante boa parte do período medieval, no predomínio filosófico tanto do neoplatonismo (durante a Alta Idade Média, na conciliação com o pensamento cristão da patrística) como do aristotelismo tardio da escolástica, tendo como expoente o pensamento de Tomás de Aquino. É válido ressaltar que tanto no período antigo como no medieval as formulações antropológicas não foram em sua totalidade metafísicas (como é o caso de algumas helenísticas, por exemplo). O valioso é a percepção de que, em grande parte da produção desses períodos, antropologia e metafísica estavam interligadas, e mais do que isso, a metafísica acrescentou um valor a mais à antropologia: uma dimensão que abre o homem ao Ser e à totalidade (compreendida por Puntel como a dimensão espiritual).

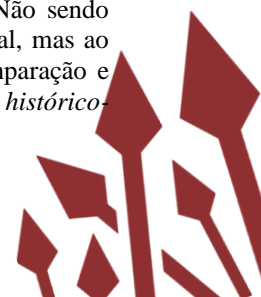
A partir da modernidade³, porém, o pensamento metafísico foi alvo de duras críticas, sendo apontadas como as mais significantes por Puntel a filosofia transcendental kantiana⁴, o positivismo lógico (sobretudo o pensamento de Carnap)⁵ e a filosofia heideggeriana⁶. Por

³ As críticas desses autores à metafísica foram acentuadas pelo próprio Puntel logo na introdução de um de seus artigos. Cf. PUNTEL, Lorenz. A totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”: um capítulo de uma nova metafísica. In: *Metafísica Contemporânea*. Editora Vozes, 2007. p. 191. Manfredo Oliveira também as trabalha logo na primeira página de outro de seus artigos. Cf. OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Metafísica estrutural enquanto Teoria do Ser*. Disponível em:

<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/1741/1887>>. Acesso em: 10/02/2021.

⁴ Kant realizou uma cisão entre sujeito e mundo, afirmando que o sujeito é capaz de conhecer apenas os fenômenos, que correspondem à forma como as coisas aparecem para ele. Como as coisas são em si mesmas (o noumeno), o homem não é capaz de alcançá-lo pela razão e, por isso, as coisas em si não podem ser teorizadas. Segundo o próprio Kant: “A minha intenção é convencer todos os que creem na utilidade de se ocuparem de metafísica de que lhes é absolutamente necessário interromper o seu trabalho, considerar como inexistente tudo o que se fez até agora e levantar antes de tudo a questão: de se uma coisa como a metafísica é simplesmente possível”. Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 12.

⁵ Segundo Carnap, as teorias metafísicas não podem ser teorizadas por não possuírem conteúdo. Não sendo científicas, estão presentes na região das intuições puras, não pertencendo, portanto, ao plano racional, mas ao sentimental. Cf. PUNTEL, Lorenz B. A crítica da metafísica em Carnap e Heidegger: análise, comparação e crítica. In: *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010. pp. 229-258.



conta de tais críticas, tornou-se problemático falar da metafísica na contemporaneidade, de forma que se gerou a necessidade de um extremo cuidado ao utilizar tal termo, sendo até mesmo melhor “ao filósofo evitá-la ou explicar exatamente de que forma e em que sentido ele a emprega ou empregará” (PUNTEL, 2007, p. 191).

Ainda é possível adicionar nessa lista a crítica nietzschiana.⁷ Segundo esse pensador, a metafísica ligou o homem a amarras transcendentais que, na realidade, não existem; para que o homem se torne verdadeiramente livre e perceba-se como o *sentido da terra*, é preciso anunciar a morte da metafísica. “O anúncio da morte de Deus significa, pois, a consciência da propagação desse *nada*, da ausência de um mundo supra-sensível de valores vinculantes. Nesse léxico nietzscheano, *nada* é o dístico para a escalada do *niilismo*.” (GIACOIA JUNIOR, 2007, p. 22)

Sem dúvidas, esse pensamento marcou drasticamente a filosofia contemporânea e a cultura ocidental. Matando Deus e a metafísica, o homem passa a estar fundamentado no próprio nada, tornando demonstrado o niilismo de Nietzsche. Sobre as suas consequências, o próprio Heidegger deixa claro: “Se Deus morreu, enquanto fundamento supra-sensível e enquanto meta de tudo o que é efetivamente real, [...] então nada mais permanece a que o homem se possa agarrar, e segundo o qual se possa orientar” (HEIDEGGER *apud* GIACOIA JUNIOR, 2007, p. 22).

Fica evidente também que, ao ser negada a metafísica, novas filosofias materialistas, fisicalistas e naturalistas (que acabam sendo reducionistas ao afirmar que na antropologia, por exemplo, o homem pode ser compreendido em apenas uma das suas dimensões: a matéria).

⁶ Heidegger afirma que toda a tradição metafísica se esqueceu completamente do Ser, dimensão que foi apenas intuída, mas nunca teorizada: “Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento. [...] A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como questão temática de uma real investigação. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e ‘recauchutagens’, até à Lógica de Hegel. E o que outrora se arrancou, num supremo esforço de pensamento, ainda que de modo fragmentado e tateante aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 37.

⁷ Nietzsche buscou afirmar a negação da metafísica para que o homem encontrasse, em última instância, o sentido em si mesmo; o próprio homem é o sentido da terra, ou o super-homem (segundo alguns tradutores, o além-do-homem), ou seja, aquele que possui a capacidade de superar-se sem amarras transcendentais. “Percorrestes o caminho que medeia do verme ao homem, e ainda em vós resta muito do verme. Noutra tempo fostes macacos, e hoje o homem é ainda mais macaco do que todos os macacos.

Mesmo o mais sábio de todos vós não passa de uma mistura híbrida de planta e de fantasma. Acaso vos disse eu que vos torneis planta ou fantasma?

Eu vos apresento o Super-homem!

O Super-homem é o sentido da terra. Diga a vossa vontade: seja o Super-homem o sentido da terra.

[...] Noutra tempos, blasfemar contra Deus era a maior das blasfêmias, mas Deus morreu, e com ele morreram tais blasfêmias. Agora, o mais espantoso é blasfemar da terra, e ter em maior conta as entranhas do impenetrável do que o sentido da terra.” Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 25.



Sem a dimensão espiritual, o homem acaba perdendo aquilo que o diferencia dos demais seres, criando, segundo Lima Vaz, a morte do próprio homem:

Com efeito, a pós-modernidade se caracteriza pela fragmentação dos discursos unitários e demonstrativamente construídos que se apresentaram, desde as origens gregas da razão, como o alvo de sua ambição sistemática; e pela “desconstrução” dos principais fundadores e ordenadores desses discursos, tanto os transcendentais como Deus e as noções “transcendentais” na tradição clássica, como os imanentes como o sujeito e sua atividade a priori na filosofia moderna. A pós-modernidade proclama, pois, a dissolução, por obra das ciências humanas, do objeto-homem tendo sido entendido como um dos seus sinais precursores o anúncio da “morte do homem”. [...] O que resta da idéia do homem são fragmentos de discurso ou microunidades narrativas disseminadas num campo de linguagem de onde desaparecem as grandes linguagens do sentido. (VAZ, 1992, pp. 221-222)

Além de duras consequências antropológicas, não se podem negar também as consequências éticas e morais, afinal, sem um valor objetivo que norteie a ética, gera-se o crescente relativismo contemporâneo, com a radicalização da subjetividade tornando-se a referência absoluta de tais valores, o que, em última instância, acaba eliminando ou relativizando a própria dignidade humana. Para Puntel, torna-se necessária a elaboração de uma *nova metafísica*⁸ que seja capaz de resolver tais problemas elevados na filosofia contemporânea. Isso, porém, não poderá ser analisado com profundidade no presente artigo, cujo intuito é apenas apresentar a sua proposta antropológica. Sendo uma antropologia de cunho metafísico, é de importância que estas notas introdutórias sejam expostas.

216

1 QUADRO REFERENCIAL-TEÓRICO E CENTRALIDADE DA LINGUAGEM NA FILOSOFIA SISTEMÁTICO-ESTRUTURAL

Antes de entrar propriamente no que será abordado neste artigo, alguns elementos da filosofia sistemático-estrutural precisam ser devidamente compreendidos. Isso se exige por coerência ao próprio pensamento punteliano, que dá grande importância ao conceito de *quadro referencial-teórico*, o primeiro a ser analisado aqui. Segundo o filósofo, toda teoria

⁸ “A concepção/teoria a ser desenvolvida aqui em seus traços fundamentais é concebida como um capítulo de uma nova metafísica. ‘Nova metafísica’ deve ser entendida no sentido de que a concepção articulada aqui corresponde à grande intuição e aos fundamentos daquela forma de filosofar (de pensar) que na história da filosofia está vinculada à designação ‘metafísica’. O epíteto ‘novo’ deve anunciar que se trata de uma forma de pensar que enquanto tal não se encontra na história da filosofia, mas que, por outro lado, se vincula à grande tradição/intuição da metafísica ocidental.” PUNTEL, Lorenz. *A totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”*. um capítulo de uma nova metafísica. In: *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 193.



(tanto filosófica quanto científica) tem como ponto de partida “a constatação básica de que toda formulação de um problema, todo enunciado teórico, toda argumentação, toda teoria etc. só podem ser compreendidos e apreciados, se forem concebidos como situados dentro de um quadro teórico” (PUNTEL, 2008, p. 11). Sem tal quadro, toda teoria permanece sempre com o seu sentido indeterminado.

Para ele, portanto, o primeiro passo de qualquer empreendimento teórico deve ser o de apresentar-se a si mesmo, com todos os seus pressupostos teórico-metodológicos, para que dessa forma possam ser compreendidos concisamente os seus conceitos, sem que sejam abertas brechas para qualquer mal-entendido. Essa auto exposição, com efeito, não pode ser realizada de uma só vez, mas “é um processo que vai se concretizando ou determinando gradativamente” (PUNTEL, 2008, p. 85).

Tendo aclarado esse ponto, dever-se-á explicitar agora outro elemento de grande relevância para a filosofia sistemático-estrutural: a centralidade da linguagem no pensamento de Lorenz Puntel, marcado pelo contexto da reviravolta linguística da filosofia contemporânea. Para tal filósofo, é absolutamente claro que o que difere a filosofia das demais ciências é o seu caráter *teórico*, não podendo, assim, haver qualquer empreendimento desse tipo sem a linguagem. Segundo tal autor, nada pode ser objeto de qualquer consideração filosófica se não for possível falar sobre ele (OLIVEIRA, 2010).

Indo ainda além, o filósofo explana a capacidade da linguagem de ser o meio pelo qual o homem é capaz de compreender o mundo (uma das teses da reviravolta linguística). Dessa forma, é a linguagem quem diz o mundo, e é por ela que o mundo se expressa ao indivíduo humano. Isso ocorre porque o próprio mundo é *expressável*, chegando-se aqui à tese da *expressabilidade universal do mundo ou do ser*.

As maiores considerações em torno dessas teses não precisarão ser aprofundadas no presente artigo, pois isso fugiria demasiadamente do que objetivamente é proposto aqui. O fundamental é compreender o contexto no qual a filosofia sistemático-estrutural está inserida, pois exerceu grande influência. Sobre isso, muito bem detalha Carlo Penco:

O filósofo da linguagem não se limita a perguntar-se qual o sentido de uma palavra ou de um enunciado, mas se pergunta o que estão tentando fazer os interlocutores quando falam de sentido; pergunta-se qual o sentido da palavra “sentido”. O trabalho do filósofo da linguagem se refere à análise dos conceitos que são habitualmente usados para explicar a estrutura e o funcionamento da linguagem.

[...] A filosofia da linguagem situa-se na zona limítrofe entre a lógica e a linguística, e busca acima de tudo analisar as argumentações a favor e contra as diversas visões do sentido que são a cada momento propostas. (PENCO, 2006, p. 14)



Essa consideração será bem compreendida à medida que o presente artigo entrar em detalhes que, segundo Puntel, não devem ser ignorados para a problemática filosófica e conseqüentemente, para a pesquisa antropológica.

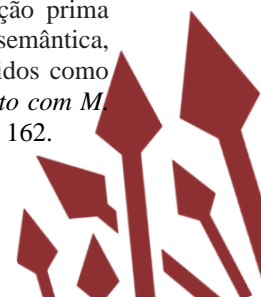
2 O CONCEITO DE CONFIGURAÇÃO COMO ONTOLOGIA QUE ESPECIFICA O INDIVÍDUO HUMANO

Um primeiro passo fundamental anterior à compreensão da antropologia punteliana é a análise de que a sua visão parte da elaboração de uma nova ontologia que resolva os problemas das propostas ontológicas anteriores.⁹ Tal ontologia, elaborada também a partir de uma nova semântica embasada no princípio do contexto¹⁰, insere a *categoria dos fatos primos como única e fundamental*. Os fatos primos possuem, entretanto, graus de complexidade distintos, podendo ser simples ou complexos.

Quanto aos fatos primos simples, estes correspondem à categoria mais elementar, sendo o “caso mínimo da determinação de uma estrutura prima ontológica” (PUNTEL, 2008, p. 282) e existindo apenas em uma rede de relações. Para o filósofo aqui tratado, é difícil ou até impossível pensar em um fato primo simples de forma isolada, o que não quer dizer que ele seja abstrato. Quando se pensa, por exemplo, em Sócrates, o “é o caso que é ruivo”, é quase impossível pensar no ruivo em si mesmo; isso, porém, não implica que tal propriedade seja abstrata (visto que é concreto o fato de Sócrates ser ruivo), mas apenas o fato de que ela apenas é inteligível quando está em uma rede de relações (ou seja, pensa-se no ruivo sempre em um formato específico, ou em uma pessoa específica, como no caso do próprio Sócrates):

⁹ Explicar os passos da elaboração dessa nova ontologia tomaria um longuíssimo espaço do presente artigo científico, o que torna impossível trabalhá-lo aqui. Para mais detalhes, cf. PUNTEL, Lorenz B. O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque. In: *Revista Kriterion*, n. 104, pp. 7-32.

¹⁰ Para Puntel, semântica e ontologia correspondem a dois lados de uma mesma medalha, isto é, toda semântica implica uma ontologia. Um dos problemas das ontologias anteriores foi a falta de preocupação semântica, trabalhando-se sempre uma semântica composicional que, em última instância, remete à ontologia substancialista. Não basta para o filósofo elaborar uma nova ontologia se a semântica permanece a mesma. Sobre isso: “Agora é possível e fácil de explicar o que se deve entender por ‘*estruturas ontológicas*’. As estruturas semânticas são algo como ‘*estruturas intermediárias*’ entre a linguagem (filosófica) e o plano ontológico. [...] Neste ponto é preciso aclarar tão somente que as estruturas ontológicas são, com referência às estruturas semânticas, simples e literalmente o outro lado da medalha. As estruturas ontológicas nada mais são que o estatuto definitivo das estruturas semânticas. Disso resulta que a estrutura ontológica é a proposição prima completamente determinada ou *realizada*. Dito de modo mais preciso: a uma proposição prima semântica, quando ela possui um estatuto definitivo [...] corresponde um *fato primo*. Fatos primos são concebidos como estruturas primas ontológicas”. PUNTEL, Lorenz B. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. -L. Marion*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2011. p. 162.



A idéia básica pode ser formulada assim: com base no que foi exposto, um fato primo simples não deve ser pensado como uma entidade isolada ou *atômica* num sentido absolutamente literal e negativo, “sem janelas” e totalmente encapsulada; ele próprio é, antes, estruturado, e isto no sentido de que ele é *determinado* por uma rede de relações ou funções; dito de outro modo: ele *é* essa rede de relações ou funções. (Esse “é” deve ser entendido em conformidade com os esclarecimentos a serem dados a seguir.) Por causa dessa determinidade ou justamente “estruturalidade” do fato primo simples pode e deve ser dito que o próprio fato primo simples é uma estrutura (ontológica) prima. “Estrutura” deve ser entendido agora não como *estrutura abstrata*, mas como *estrutura concreta*: como um fato primo simples determinado por uma rede de relações ou funções. (PUNTELL, 2008, pp. 277-278)

Portanto, os fatos primos simples apenas são inteligíveis dentro de uma rede de relações, ou seja, dentro dos *fatos primos complexos ou configurações*. Não fica difícil compreender que tudo o que apreendemos, portanto, são na verdade configurações de fatos primos simples ou complexos, sendo esse um dado fundamental para a compreensão antropológica, sendo o conceito de configuração o grau máximo da proposta ontológica.¹¹

219 Todos os fatos primos estão sempre interconectados entre si, até a formação de configurações sempre mais complexas, chegando-se à compreensão da estrutura abrangente do universo. O mundo pode ser percebido como a “totalidade dos fatos primos configurados em extrema variedade e complexidade” (PUNTEL, 2008, p. 238), tendo-se a ciência de que esses fatos primos são divididos em espécies, graus de complexidade e diferencialidade ontológica. O avanço no entendimento de configurações sempre mais complexas atinge a formulação de uma Teoria do Ser como tal e em seu todo, vista como dimensão primordial, que não poderá ser formulada também neste artigo.

Ao se tratar de *espécies* de fatos primos, estes podem ser distintos entre estáticos, dinâmicos, processuais, eventivos, concretos, abstratos etc. Ao se trabalharem os *graus de complexidade*, como já foi explanado, os fatos primos podem ser divididos em simples e complexos. Por sua vez, em sua *diferencialidade ontológica*, eles podem ser diversificados em materiais, físicos, biológicos, espirituais, lógicos, morais, éticos, jurídicos, matemáticos etc. (PUNTEL, 2008, p. 350)

¹¹ “Por sua vez, uma configuração é o fato primo supremo ou a estrutura ontológica prima suprema quando ela ‘configura’, ou seja, estrutura outras estruturas ontológicas primas simples ou complexas de forma completa e definitiva – por exemplo, as chamadas entidades concretas ou o indivíduo concreto, como é o caso de um animal e, sobretudo, do ser humano. É essa teoria das configurações que supera as aporias da ontologia da substância. A sequência de configurações pode atingir graus cada vez mais complexos e variados até a sua acomodação dentro da estrutura abrangente do universo, ou seja, o ser em seu todo como estrutura prima ontológica abrangente.” OLIVEIRA, Manfredo A. de. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014. pp. 239-240.



Ainda é importante ressaltar que Heidegger foi aquele que inseriu o conceito de diferencialidade ontológica na filosofia, afirmando a diferença puramente entre “ser e ente”. Puntel, porém, *amplia* o uso do termo para, também, a diferença entre os distintos âmbitos dos entes e do ser. Segundo ele, “diferença ontológica concerne, ademais, de modo especial à diferença entre o âmbito do mundo natural como um todo, por um lado, e os âmbitos do mundo não natural, por outro” (PUNTEL, 2008, pp. 348-349).

O mundo natural, como deve ser presumível, trata da estrutura física do mundo e da natureza, enquanto o não natural pode ser dividido em mundo humano (ou espiritual), com tudo o que pode ser constitutivo dele (como as dimensões morais, éticas, culturais, religiosas etc.) e o mundo ideal, que diz respeito às teorias e estruturas lógicas, matemáticas e semânticas. Para o presente trabalho, será delimitada apenas uma: o mundo humano (ou espiritual).

De tudo o que foi aclarado, a elaboração segundo a constituição (ou os graus de complexidade) será a mais importante. Segundo esta, o indivíduo é evidentemente percebido como uma *configuração* de fatos primos.

220

3 BASE ONTOLÓGICA GERAL E CONSTITUIÇÃO ONTOLÓGICA ESPECÍFICA DA ÁREA (ANTROPOLÓGICA)

Em síntese, para Puntel, toda configuração pode ser compreendida como um *indivíduo*¹² (ou seja, é identificável e se diferencia de outras configurações). Porém, dessa forma, então, qual seria a diferença do indivíduo *humano* para com as demais configurações? Ora, como já foi apresentado, as configurações possuem graus variados; o indivíduo vivo possui uma *configuração extremamente densa*, enquanto os demais, uma *configuração solta*. Os seres vivos, portanto, são identificáveis como indivíduos *relevantes* ou *robustos* (PUNTEL, 2008, p. 351) constituindo esta a sua *base ontológica geral*. Dentre tais indivíduos relevantes ou robustos (que são designados todos os seres vivos), o ser humano ocupa o lugar

¹² “A palavra ‘indivíduo’ sabidamente é empregada em sentido bastante amplo e em sentido estrito. No sentido amplo, toda entidade, qualquer que seja sua espécie, que se diferencia de outras entidades, é uma entidade individual, um indivíduo. Nesse sentido, todo fato primo simples individual e todo fato primo complexo individual é um indivíduo. Quando se emprega a palavra ‘indivíduo’ neste capítulo (e, de modo geral, neste livro) *não* se tem em mente este sentido *bastante amplo*, a não ser que isso seja especialmente indicado. No sentido estrito, entende-se por ‘indivíduo’ toda configuração de fatos primos, ou seja, todo fato primo complexo. Toda configuração identificável que se diferencia de outras configurações e, de acordo com isso, um indivíduo nesse sentido estrito.” PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008. p. 351.



de *indivíduo espiritual relevante*, pois é exatamente a dimensão do espírito que o diferencia de todos os outros seres vivos.

Abordando então a constituição específica da área, é coerente afirmar o ser humano como a “mais importante de todas as estruturas ontológicas” (PUNTEL, 2008, P. 352), e ele é definido em sua constituição individual como *pessoa*. Pode ser percebida aqui uma grande influência personalista no pensamento punteliano; porém, esta não pode ser compreendida apenas como uma influência da visão personalista francesa contemporânea (existencialista), dado que é muito mais próxima do personalismo escolástico, em que a *pessoa* é apresentada como um ser espiritual e aberto à totalidade do Ser. Jacques Maritain bem exemplificou isso em sua filosofia ao retomar o mesmo conceito, afirmando que a “pessoa como tal é um todo, um todo aberto e generoso” (MARITAIN, 1962, p. 64).

Quais são, afinal, as características do indivíduo como pessoa? Segundo o filósofo apresentado aqui, por pessoa, “entendemos, de modo bem geral e intuitivo, um ente, do qual é própria uma unidade bem especial e que possui um centro ou um cerne, no qual está fundada a sua capacidade de falar na primeira pessoa, portanto, de dizer ‘eu’, de ser um sujeito” (PUNTEL, 2008, p. 358). A pessoa, portanto, é uma *unidade* capaz de compreender a si mesma e falar sobre si, de viver como um *eu* que se reconhece como tal; ou, nas palavras de Puntel, é um ser que possui uma *autocompreensão natural* dada na linguagem natural, “através da qual se articula a compreensão de mundo e autocompreensão naturalmente dadas” (PUNTEL, 2008, p. 361).

Dessa forma, é afirmada uma assimetria da autocompreensão natural em relação à compreensão de mundo, pois, além de compreender o mundo, o homem é capaz de também compreender a si mesmo, estando sempre familiarizado consigo mesmo. Isso ocorre de forma imediata e, portanto, incontestável (PUNTEL, 2008, p. 362). Apenas o indivíduo espiritual é capaz de tal feito, e isso demonstra a sua unidade fundamental. O filósofo brasileiro Lima Vaz, analisando o conceito de pessoa, coloca-o como síntese e unidade de forma semelhante ao que está sendo proposto aqui:

A categoria da *pessoa* é a expressão dessa unidade final. Ela pode ser designada igualmente categoria da *essência* como expressão ontológica plena do homem que se significa a si mesmo, e cumpre efetivamente o desígnio do seu *ser* no seu *existir*. [...] Vale dizer que no dinamismo do *Eu sou* primordial, impelido pela *ilimitação tética*, ou pela auto-posição do sujeito como *ser* e referindo-se ao horizonte infinito do *Ser*, está presente *in nuce* toda a riqueza inteligível que se desdobrou na sequência das categorias, vindo a convergir na categoria de *pessoa*. [...] Por conseguinte, ela é a expressão acabada do *Eu*



sou, de sorte a podermos estabelecer, como resposta à interrogação inicial “que é o homem?”, a identidade mediatizada pela sequência das categorias, entre *sujeito* e *pessoa*. A pessoa é, portanto, a expressão adequada, a *forma formarum* com a qual o sujeito ou o Eu se exprime ou se diz a si mesmo. (VAZ, 1992, pp. 190-193)

Portanto, ambos os filósofos (Puntel e Lima Vaz), além de afirmarem a categoria de pessoa como unidade fundamental e como Eu que se compreende e afirma a si mesmo, também analisam a pessoa como singularidade que se abre ao Ser. Isso, porém, poderá ser analisado apenas posteriormente.

4 ELEMENTOS DA CONFIGURAÇÃO DO INDIVÍDUO HUMANO

Tendo sido compreendida a base ontológica geral da *pessoa*, faz-se necessário aprofundar agora os elementos que constituem esse indivíduo, ou seja, a sua constituição ontológica específica. Mas, para isso, é necessário compreender o *como* pode ser trabalhado esse aspecto e chegar a esse estudo da pessoa humana.

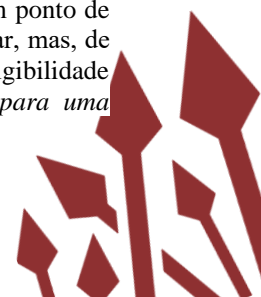
222

Segundo Puntel, apesar de não poder haver na filosofia algo como o experimento científico (visto que tal disciplina é uma atividade teórica), isso não implica afirmar que ela não tenha qualquer relação com a experiência. O fator básico “é o fato de que a filosofia não procede nem puramente *a priori* nem na base de experimentos, mas principia na compreensão de mundo e na autocompreensão articuladas na linguagem natural” (PUNTEL, 2008, p. 361). A base empírica de importância aqui, portanto, é a compreensão de mundo articulada pela linguagem natural.¹³ Partindo desses pressupostos, pode-se caminhar para a compreensão da visão da filosofia sistemático-estrutural acerca da *pessoa*.

É perceptível, diante de todas as explicações, que o homem é uma configuração altamente complexa e por isso não é simples de ser estudado e aprofundado, porque, além de possuir uma quantidade enorme de fatos primos (sendo considerada até uma quantidade infinita (PUNTEL, 2008, p. 363), como ainda será visto), estes são bastante heterogêneos.

Para estudar essa heterogeneidade, é preciso descrevê-lo em duas formas gerais: na forma *modal* e na forma *específica da área*. A forma modal pode ainda ser diferenciada de

¹³ Mesmo possuindo duras críticas à linguagem natural como linguagem filosófica (o que não poderá ser apresentado aqui em detalhes), Puntel afirma que essa linguagem deve ser entendida apenas como um ponto de partida, e a tarefa da filosofia será a de posteriormente “verificar, corrigir, até eventualmente abandonar, mas, de qualquer modo, otimizar essa compreensão de acordo com critérios de coerência e de inteligibilidade relativamente maximais”. PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008. p. 361.



três maneiras: a forma *absolutamente essencial*, a forma *relativamente* ou *historicamente essencial* e a forma *contingente*.

A forma absolutamente essencial é constituída pelos fatos primos “absolutamente necessários do ser-humano: são os fatores que cabem a todo ser humano *simpliciter*, isto é, independentemente de toda e qualquer situação histórica, geográfica etc.” (PUNTEL, 2008, p. 363), ou seja, são seus constituintes absolutamente necessários. Os mais importantes são o intelecto (razão e entendimento), a vontade e a consciência ou autoconsciência. Em outras palavras, é essa parte absolutamente essencial no indivíduo que compõe o denominado *espírito* e será mais analisada posteriormente.

Aquilo que é relativamente ou historicamente essencial são os “fatores que nunca podem faltar quando se fala de um ser humano, mas que, em distinção aos fatores absolutamente essenciais, sempre estão dados exclusivamente com uma concretização (ou indexação)” (PUNTEL, 2008, p. 364). Dentre esses fatores pode ser incluído o corpo humano, pois ele está situado em um lugar e em um tempo. Segundo Lima Vaz, o corpo é constitutivo do *ser* do homem e é, portanto, essencial ao *Eu*:

223

Podemos dizer, por conseguinte, que a autocompreensão filosófica do homem enuncia, no seu ponto de partida, duas proposições fundamentais:

1. o corpo é o próprio sujeito (Eu), estruturando-se em formas expressivas que traduzem os diversos aspectos da sua presença exteriorizada (ou espaço-temporal) no mundo;
2. o corpo é o sujeito dando a essas formas expressivas a natureza do sinal na relação intersubjetiva com o Outro, e a natureza de suporte das significações na relação objetiva com o mundo.

[...] O corpo próprio define-se como o polo imediato da presença do homem no mundo. (VAZ, 1991, pp. 181-182)

O corpo, como elemento essencial do homem, é o lugar no qual o indivíduo se torna um *ser histórico* e um *ser no mundo*. É por ter um corpo e por estar inserido no mundo e na história que o indivíduo é capaz de relacionar-se, ser sociável, ser aberto ao outro e, também, de construir a sua própria vida.

Além de um corpo, também existem outros fatores historicamente essenciais, como “ser nascido”, “crescer”, “morar”, fatores que são históricos e inerentes ao ser humano. Além desses, há também fatos primos que de forma alguma são essenciais ao homem, mas que, uma vez surgidos, passam a ser uma característica que jamais será apagada, como por exemplo, ter sido batizado com um determinado nome, ter-se tornado pai, ter irmãos etc.



Além desses fatos primos absolutamente e historicamente universais, chega-se por fim aos *contingentes*, que são os fatos primos que ocorrem ou ocorreram, mas que podem deixar de ocorrer em um determinado momento. Esses são a grande maioria dos fatos primos que ocorrem na vivência da pessoa: por exemplo, em um dia X comer lasanha, ir para a faculdade no ônibus Y ou Z etc.

Após a explanação acerca da visão *modal*, faz-se necessária também a análise do indivíduo por meio da visão *específica da área*, ou em seus diversos âmbitos ontológicos específicos. Nessa forma de análise, os fatos primos podem ser enquadrados sob uma grande variedade de diferenciações: “fatos primos puramente espirituais (mentais), sociais, sensíveis, biológicos, inorgânicos (puramente físicos). No interior desses planos ou âmbitos, devem ser observadas ainda outras diferenciações” (PUNTEL, 2008, p. 364).

Diante de toda essa visão antropológica, o homem experimenta-se, portanto, como uma unidade altamente complexa, e não apenas em variedade de fatos primos, mas também em heterogeneidade. Essa percepção faz perceber que “nenhuma das estruturas formais hoje conhecidas e tratadas parece ser perfeitamente adequada para articular a estrutura extremamente complexa de indivíduos no sentido preciso” (PUNTEL, 2008, p. 358). Da mesma forma, também as filosofias da mente que tentam explicar essa *unidade na complexidade* não conseguem dar uma resposta coerente (PUNTEL, 2008, p. 365), pois dão em sua maioria uma resolução reducionista.

Puntel não dá essa resposta voltando-se apenas para uma dimensão da pessoa ou dando uma visão unilateral do homem, mas, já sendo próprio do conceito de configuração tudo estar totalmente conectado, tal filósofo compreende o homem como uma unidade complexa. Como pensar, porém, essa unidade? A própria ontologia da substância não deu uma resposta satisfatória a tal questionamento, pois, no fundo, propôs uma ontologia duocategorial que dividiu a substância em substrato e propriedades. Isso deu a ela uma série de problemas, como os referentes ao todo, à mudança, a sua relação com o espaço e também à questão da unidade (OLIVEIRA, 2014, pp. 83-84):

Substâncias são unidades; uma unidade singular é o caso de *uma coisa*. Na vida de cada dia, tratamos os objetos que encontramos como constituindo unidades. Os filósofos, porém, não consideram objetos que têm partes próprias como uma substância, mas como coleção de substâncias; ou seja, o que numa observação superficial parece ser uma verdadeira unidade pode dissolver-se em complexidade através de uma análise mais apurada. Veja-se o caso da física: molécula, átomo, partícula subatômica etc. – ou seja, não há garantia de que um candidato nomeado seja uma verdadeira unidade.



Isso não constitui, para Campbell, um problema sério em si mesmo, mas o que realmente dramatiza é que temos muitas quase substâncias – por exemplo, cadeiras, mesas e automóveis –, que não possuem uma unidade metafísica genuína enquanto objetos. A unidade metafísica de uma verdadeira substância não é essencial para ser um objeto. Por que supor que se necessita de algo unificante que particularize? (OLIVEIRA, 2014, p. 84)

Outro pensamento que buscou dar uma nova proposta de ontologia foi a teoria dos feixes de Bertrand Russell. Este realizou uma ontologia monocategorial em razão dos vários problemas da teoria substancialista. Segundo o filósofo, quando “encontramos um objeto, encontramos um ‘nexo de qualidade e relações’, um centro para operações causais, ativas e passivas” (OLIVEIRA, 2014, p. 87).

Esse pensamento, de forma bastante clara, inspirou a filosofia sistemático-estrutural ao apresentar a configuração como constituída por inúmeros fatos primos interligados, como já foi demonstrado aqui. O que seria, então, a coisa no quadro teórico da teoria dos feixes? É “o próprio feixe de propriedades vinculadas somente pela coincidência no espaço-tempo: portanto, uma totalidade de propriedades copresentes” (OLIVEIRA, 2014, pp. 87-88). Mas o *como* explicar a unidade dos feixes também foi um problema deixado sem solução por essa teoria.

Sabendo Puntel que o problema do embasamento dessa unidade não é secundário, mas sim primordial, e que foi deixado tão aberto na história do pensamento filosófico, constatou ser preciso que a unidade esteja alicerçada em um “‘fator sistemático-ontológico’ absolutamente fundamental, ao qual será conferida a designação ‘*ponto de unidade sistemático-ontológico irreduzível*’” (PUNTEL, 2008, p. 365). Em outras palavras, para a antropologia, o indivíduo não é “nem um conjunto nem uma soma nem uma conjunção, mas uma totalidade singular, caracterizada por um *ponto de unidade*” (PUNTEL, 2008, p. 365).

5 PONTO DE UNIDADE E DIMENSÃO ESPIRITUAL

Com o ponto a que se chegou na última explanação, pôde-se encontrar o “centro” ou “cerne” do indivíduo humano. Outros termos serão evitados por motivos epistemológicos, e por isso, de fato, o termo *ponto de unidade* é o que melhor expressa a pessoa. Falar de ponto de unidade é diferente de falar simplesmente de unidade, visto que nem toda a unidade possui esse laço de união:



O que se quer dizer aqui é o seguinte: o laço de união, o “fator configurador” não está só – de algum modo – presente em toda parte, compreendendo e abrangendo todos os elementos, mas ele também possui um direcionamento bem determinado, mais precisamente, a partir de um ponto no qual inicia a união e mediante o qual ela é possibilitada, suportada e obrigada. O laço de união, o fator configurador nesse sentido, será chamado aqui de “ponto de unidade”. (PUNTEL, 2008, p. 365)

No que consiste, enfim, esse ponto de unidade? Ele se encontra-se no dizer: *eu*. O *eu* é esse ponto de unidade no qual se encontra a totalidade da pessoa. No *eu*, todos os fatos primos, sejam analisados na perspectiva modal ou nas especificidades ontológicas, encontram-se como unidade. Não há brecha para qualquer tipo de reducionismo, sendo inclusive bastante argumentada a crítica de Puntel contra o materialismo/fisicalismo, correntes que estão em grande discussão na filosofia contemporânea.¹⁴

O *eu* é consciência, é intelecto, é vontade, ou seja, é espírito. Mas também é corpo, é matéria, é histórico, é nascido, é vivente. Não é apenas um desses pontos, mas é a unidade de todos eles. E esse *eu*, como todos os outros indivíduos (entendidos no sentido punteliano, que já foi explanado), está situado *no* mundo. Esse conceito é, portanto, a questão central de sua antropologia, visto que não é possível compreender o homem sem tal unidade.

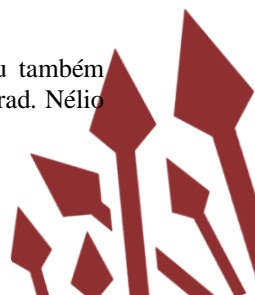
226

Segundo Lima Vaz (muito semelhantemente a Puntel), a pessoa é a forma última e totalizante da expressão do Eu. É nesse cume que é possível dar uma resposta concreta à longa pergunta da tradição filosófica: o que é o homem? (VAZ, 1992, p. 218) É na *identidade* da pessoa que é possível a passagem da totalidade natural para a totalidade *humana*, que é traduzida em uma *complexidade real* (VAZ, 1992, p. 218).

Esse ponto de unidade, que Puntel denomina *ponto de interseção*, abrange todos os fatos primos que compõem o indivíduo. Os fatos primos então “se encontram *em um* ou *dentro de* ou *como um* ponto, no qual consiste a unidade do indivíduo ou da pessoa” (PUNTEL, 2008, p. 367):

Esse ponto, porém, não é algo como uma soma *posterior* ou uma contagem ou justaposição posteriores dos muitos fatos primos distintos. Se este fosse o caso, não se explicaria mais o dizer-“eu”, pois o dizer-“eu” não cria aquela unidade original, com a qual se experimenta e entende o indivíduo como pessoa, mas é *expressão* dessa unidade original e, *desse modo*, do “ponto de unidade” que constitui essa unidade. (PUNTEL, 2008, pp. 367-368)

¹⁴ Cf., a respeito, VIANA, W. C. *Hans Jonas e a filosofia da mente*. São Paulo: Paulus, 2016, ou também PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008. pp. 374-385.



Não se trata, portanto, de algo que é criado ou desenvolvido pelo próprio homem no decorrer de sua existência, como, de certo modo, é uma das teses do existencialismo. Ao contrário, é algo anterior à sua vivência, e é a partir desse ponto de unidade, constitutivo da *pessoa*, que é possível o desdobrar-se de sua existência pelo uso da liberdade. Segundo o próprio autor, “Trata-se de um conceito básico, em certo sentido de um conceito primitivo, de um conceito singular e ímpar, que só pode ser articulado na base de uma análise concreta e detida do fenômeno ‘experiência da unidade pessoal’” (PUNTEL, 2008, p. 365).

É diante desse ponto de unidade que também é possível a compreensão do ser humano. Se se compreendesse o ser humano apenas em seus fatos primos espaciotemporais, então ele seria compreendido apenas como um ser material. Ora, sendo ele apenas material, então “o seu ‘ponto de unidade’ se estenderia ou se ampliaria para um meio ambiente [*Umwelt*]” (PUNTEL, 2008, p. 366), como é o caso dos seres vivos biológicos como plantas e animais. Esse seria o seu *horizonte restrito*. Quanto a esses seres biológicos, segundo Puntel, eles “não são capazes de ‘olhar para fora’, ou ‘atuar para além’ dos limites desse meio ambiente. Essa restritividade define decisivamente a configuração ontológica, com base na qual plantas, animais etc. devem ser compreendidos” (PUNTEL, 2008, p. 366).

227 É a partir daqui que se torna possível falar da capacidade humana de, como esse ponto de unidade, ir além do limite biológico dos demais seres vivos. É preciso agora aprofundar o elemento mais importante desse ponto de unidade (*pessoa*), que o distingue de todos os outros indivíduos concretos: a sua dimensão absolutamente essencial, o *espírito*.

O espírito permite que o homem não apenas esteja situado no mundo como os entes apenas corporais; como ente corporal-espiritual, ele possui um “mundo irrestrito”, um mundo próprio que provém de sua dimensão espiritual. Puntel o explica em uma citação digna de nota:

Porque ele tem a capacidade de superar todos os limites, mais precisamente, não por ser um ente material-biológico, mas por ser um ente espiritual. Ele pode perguntar por absolutamente tudo, desenvolver “*theories of everything* [teorias de tudo]” etc. Isso nada mais é que uma descrição sucinta daquele fato primo essencial denominado inteligência e que (co-)define decisivamente a configuração do ser humano. Ninguém produziu caracterização mais sucinta e certa desse fato primo essencial do que Aristóteles com sua famosa formulação: “O espírito, de certo modo, é tudo (*anima quodammodo omnia*).” O “de certo modo (*quodammodo*)” pode ser interpretado com o conceito ‘intencional’. Nesse caso, o sentido é este: *o espírito é intencionalmente coextensivo com pura e simplesmente tudo, com o universo, com o ser em seu todo.* (PUNTEL, 2008, p. 367)



É aqui que se torna perceptível que o espírito é capaz de transcender a própria realidade material e o mundo (em um sentido apenas objetivo), e se mostra como coextensivo com o Ser em seu todo. Enquanto a pessoa em sua dimensão corpórea está situada *no* mundo, a mesma pessoa em sua dimensão espiritual está relacionada intencionalmente à totalidade dos entes e ao próprio Ser e, portanto, transcende a realidade objetiva.

Não se pode entender essa transcendência como se o espírito fosse “algo” e então transcende esse “algo”. “Para que ainda faça sentido falar aqui de ‘transcendência’, seria preciso dizer que o espírito humano é *essa* ‘transcendência’ mesma.” (PUNTEL, 2011, p. 182) Assim pode ser entendida a formulação de Blaise Pascal: *o homem ultrapassa infinitamente o homem* (PASCAL *apud* PUNTEL, 2011, p. 182). A pessoa é essa transcendência que sempre ultrapassa a si mesma, por ser ilimitada.

Pode-se em certo sentido compreender que o espírito, a partir das particularidades e singularidades, consegue paulatinamente chegar a conexões cada vez maiores e assim chegar ao ser. Porém, “o próprio fato de que esse processo, de que esse progredir possa ocorrer está fundado em que o espírito humano, por assim dizer, ‘sempre já’ se encontra no ponto de chegada desse processo” (PUNTEL, 2011, p. 181), isto é, o ser em seu todo. Em outras palavras, essa coextensionalidade com o ser não é algo que o homem conquista, ou apenas alguns podem conseguir alcançar, mas, ao contrário, é algo basilar e essencial do espírito humano.

Segundo Lima Vaz, o espírito constitui o elo entre antropologia e metafísica (VAZ, 1991, p. 202). “O espírito é, segundo a terminologia clássica, uma *perfectio simplex*: em si mesmo, atualidade infinita de ser. Por isso mesmo, é pelo espírito que o homem participa do Infinito, ou tem indelevelmente gravada no seu ser a marca do Infinito.” (VAZ, 1991, p. 202) Negar a dimensão espiritual do homem é negar que a sua constituição ontológica é capaz de transcender a natureza, e isso se torna inadmissível no nível de compreensão em que estamos.

As tentativas contemporâneas de negar o espírito acabam mostrando-se cheias de incoerências e, além disso, tiram também aquilo que dá ao homem um valor ontológico superior ao dos demais seres. Por isso, o indivíduo perde a sua dignidade e referencialidade, gerando-se a crise de valores e sentido que chegou ao seu auge nesta mesma contemporaneidade. Negar o espírito, em última instância, é negar a dignidade humana e o seu valor específico.

Compreendendo-se a transcendência da dimensão espiritual, pode-se também compreender sem problemas outro ponto chave da antropologia



punteliana: a *situação ou auto-situação original* no sistema. Ao mesmo tempo que o indivíduo, em certo sentido, é histórico-corporal e por isso situado no mundo objetivo, ele não é situado como que “colocado”, mas é situado porque, enquanto espírito, é capaz de *situar-se* no Ser. Por essa razão, ele não é um ponto posterior, mas sim um ponto original:

A razão pela qual o ponto de unidade mencionado não é um “ponto” posterior e sim um “ponto” original, é a seguinte: *porque* ele é um ponto sistemático. Isto significa aqui que ele está situado no sistema total (isto é, no universo, no ser como um todo), *ao* situar *a si próprio* no sistema, mais precisamente em relação a todos os demais “pontos” (ou todos os demais “locais”) do sistema e, desse modo, relativamente ao sistema como um todo. Por exemplo, pedras, gatos e entes semelhantes não podem situar a si mesmos relativamente, ao teorema de Pitágoras. Em contraposição, o indivíduo humano possui a *capacidade* de elevar a *situação* no sistema, dada com uma estrutura ontológica, à condição de *auto-situação* consciente no sistema. O ponto sistemático deve ser compreendido como *coextensionalidade intencional* com o sistema (com o ser em seu todo), o que significa que o ponto de unidade sistemático se refere à *situação ou auto-situação* original no sistema (no sentido de um lugar absolutamente último dentro do todo do sistema, que não mais pode ser reduzido a alguma outra coisa). (PUNTEL, 2008, p. 368)

229 Como um ponto de unidade corporal-espiritual, a pessoa é capaz de situar-se tanto de forma espiritual no Ser como de forma objetiva no próprio mundo. Isso quer dizer que também na história ele não é simplesmente “determinado” por aquilo que está fora dele, mas também é capaz de determinar-se e transcender aquilo que é lhe imposto de forma exterior.

6 INTELIGÊNCIA, VONTADE, CONSCIÊNCIA (OU AUTOCONSCIÊNCIA)

Após a abordagem da dimensão espiritual em sua totalidade e do que é próprio dela, será trabalhada agora a distinção entre as suas partes específicas, que são a inteligência, a vontade e a consciência. Torna-se preciso compreender essas três dimensões como interconectadas naquilo que se denomina espírito. Em linhas gerais, essas três dimensões, como constituintes do espírito, também são coextensionais com o Ser (PUNTEL, 2008, p.367).

É importante aqui a compreensão de que essas três dimensões formam uma *unidade* dentro do espírito, ou seja, não se poderia afirmar novamente uma dimensão unilateral dele,



sendo preciso compreendê-lo na sua totalidade. Da mesma forma, como já foi colocado, essas dimensões são coextensivas ao Ser e, por isso, remetem a algo nele. Lima Vaz também possui um posicionamento semelhante em relação a isso:

Se pensarmos a unidade do homem como espírito à luz da noção transcendental de unidade, e se a compararmos com a unidade do Espírito infinito, veremos que neste a unidade é a unidade de identidade real do espírito e do ser, na diferença formal do espírito como Inteligência e como Amor. No homem, como espírito finito, a unidade é unidade da identidade formal entre o espírito e o ser, na diferença real entre o espírito e os seres. (VAZ, 1991, p. 202)

O filósofo citado, portanto, também enxergou a unidade dos constituintes do espírito, bem como a relação dessa mesma dimensão espiritual com o Ser, que no fundo equiparar-se-á a uma relação de unidade também entre ambas. Isso será aprofundado no decorrer deste ponto.

As duas primeiras dimensões (inteligência e vontade) podem ser compreendidas de forma intencional, isto é, ambas “denotam uma direcionalidade ou um direcionamento para..., em última instância, para tudo e cada coisa, para o universo no sentido mais abrangente possível, em suma: para o ser em seu todo” (PUNTEL, 2008, p. 369). Em outras palavras, a intencionalidade é um elemento essencial para a compreensão dessas duas dimensões, apesar de que em formas diferentes. A consciência, por sua vez, precisará ser analisada a partir de outra perspectiva, que será vista mais à frente.

Na inteligência (ou *intelecto*, como foi denominada em boa parte da história da filosofia), “o direcionamento ou a direcionalidade para o mundo tem como alvo a articulação (o compreender) do mundo” (PUNTEL, 2008, p. 369). Essa visão não é nova para a filosofia; é uma visão semelhante à de Tomás de Aquino, que já elaborava, em certo sentido, o intelecto como intencional ao mundo, para que por meio da experiência fosse possível a compreensão da realidade objetiva (AQUINO, *ST I*, q. 16, a. 1-2). É também a partir do intelecto que se torna clara a filosofia como atividade teórica, em que, pela linguagem, é possível articular o mundo.

Apresentou-se que as dimensões do espírito estão diretamente interligadas às dimensões do Ser como tal e em seu todo. Se o espírito está intencionalmente direcionado para o mundo para compreendê-lo e articulá-lo, então qual dimensão do mundo ou do ser está diretamente interligada ao espírito?



Ora, já se mostrou brevemente no início deste trabalho que o mundo e o Ser são expressáveis, porque são inteligíveis; essas duas características estão completamente interligadas e, por isso, apenas é possível teorizar com o uso da inteligência. Deparamo-nos, então, com a profunda *relação entre a inteligência humana e a inteligibilidade universal do Ser*. Por um lado, a intencionalidade da inteligência dirige-se ao mundo para compreendê-lo, e, da mesma forma, o mundo é “compreensível, entendível, reconhecível, articulável etc.” (PUNTEL, 2008, p. 582):

Esse momento estrutural imanente mais universal fundamental da dimensão do ser foi reiteradamente visado em múltiplas perspectivas e terminologias e muitas vezes também explicitamente articulado. Começando pela famosa sentença de Parmênides: [...] (“pois pensar e ser é a mesma coisa”), passando pela sentença central da grande tradição metafísica “Ens et verum convertuntur”, pela igualação hegeliana de idéia (no seu sentido!) e realidade e chegando até a igualação heideggeriana de “ser” e “verdade” (no seu sentido): sempre se trata de uma intuição central, que, no entanto, frequentemente foi articulada em formulações exageradas e até críticas. Essa história é especialmente instrutiva porque a partir dela fica evidente de quantas maneiras diferentes uma e mesma expressão pode ser empregada por filósofos diferentes. Isto vale de modo muito especial para as expressões ‘pensamento/idéia’, por exemplo, em Hegel e ‘verdade’ especialmente em Heidegger. (PUNTEL, 2008, p. 583)

231

Da mesma forma que a inteligência é ligada à inteligibilidade universal do Ser e à expressabilidade, também se pode relacioná-la à *coerência universal*, que é essencial para a compreensão sistemática da filosofia punteliana e da articulação do Ser como tal e em seu todo. Essa característica torna possível compreender, além da inteligibilidade, a coerência que existe entre todas as interconexões, o que é próprio do Ser. Ela se deriva da “inteligibilidade universal da dimensão do ser, porque compreender, entender, explicar etc. algo significa essencialmente apreender a interconexão em que se encontra esse algo. Coerência é, em suma, sistematicidade” (PUNTEL, 2008, p. 584).

Inteligibilidade, expressabilidade e coerência universais, são, portanto, características do Ser que estão diretamente interligadas e que têm como pressuposto a própria inteligibilidade. Se essas características não fossem inteligíveis, elas não poderiam ser compreendidas pela inteligência humana, e então não seriam expressáveis e coerentes.

Com a discussão sobre a dimensão da inteligência, que está diretamente interligada à inteligibilidade universal, será abordada a *vontade*, que, assim como a inteligência, é intencional ao mundo e ao Ser. Enquanto a inteligência está direcionada para a articulação e compreensão do mundo, na vontade “o direcionamento ou a



direcionalidade tem como alvo a *realização* de uma intenção” (PUNTEL, 2008, p. 369).

É por meio da vontade que a pessoa se torna capaz de intervir diretamente no mundo, na sociedade, na ética (em sua característica deôntica) e também na sua própria realização. Todavia, pode ainda ser colocada aqui a relação da vontade com o Ser. Se a inteligência está diretamente inter-relacionada com a inteligibilidade universal (e, portanto, também com a expressabilidade e a coerência universais), qual característica imanente do Ser estaria interligada à vontade? Essa dimensão é a *bondade*:

Na grande tradição metafísica, foi empregada a palavra “*bonum*”, “bom” para designar essa característica. Por conseguinte, para essa metafísica vigorava o grande axioma: *omne ens est bonum* [todo ente é bom] ou *ens et bonum convertuntur* [o ente e o bom são convertíveis]: existe uma relação de reciprocidade entre cada ente e o bonum. A “idéia” do “bom/bem”, que ocupa o centro da filosofia de Platão, foi entendida e caracterizada de diversos modos no decurso da história da filosofia, geralmente sem a conexão caracteristicamente platônica com o conceito de “idéia” no sentido de Platão. (PUNTEL, 2008, p. 585)

Seguindo o que foi explanado acerca do intelecto, percebe-se então a bondade como uma característica imanente do ser – por isso determinada a partir dele – que se direciona para a vontade. Por outro lado, “a vontade faz tudo o que quer em cada caso isolado a partir da perspectiva do bom/bem no sentido exposto, pois é isso que define a vontade em termos gerais” (PUNTEL, 2008, p. 586).

É aqui que o filósofo apresentado retoma, em certo sentido, o clássico pensamento aristotélico segundo o qual o homem (enquanto vontade) está inclinado ao bem. Vontade e bondade estão diretamente interligadas, e, da mesma forma, espírito e bondade estão voltados um para o outro. A pessoa, como ser espiritual, apenas é capaz de realizar-se, na prática, na efetivação do bem. Na metafísica cristã, essa mesma perspectiva da bondade está diretamente ligada à ideia de perfeição (PUNTEL, 2008, p. 586).

Finalizando a exposição dessas duas características que são intencionais, pode-se afirmar então que “a intencionalidade alcança sua realização máxima quando há *conhecimento*” (PUNTEL, 2008, p. 382). E aqui não a referência não diz respeito apenas ao campo do intelecto, mas também ao da vontade. Entende-se essa intencionalidade não como o espírito que “alcança o mundo” ou que se direciona para algo que lhe está quase inalcançável. Na realidade, espírito e mundo estão interconectados, e essa relação é então *intramundana* (PUNTEL, 2008, 383).



Chega-se, por fim, ao último dos elementos que compõem o espírito, que é a (auto)consciência. Sem dúvidas, esse é um dos termos que na filosofia contemporânea têm sido bastante problematizados, mas que, no pensamento aqui apresentado, torna-se bastante simples de compreender após todo o arcabouço teórico exposto. A (auto)consciência passa a ser mais bem explorada diante do entendimento do *Eu*, que é o ponto de unidade que explica a individualidade da pessoa:

Agora é possível propor uma interpretação ou explicação “bem simples” do fenômeno “consciência” ou “autoconsciência”. O ponto puro e simplesmente decisivo pode ser sucintamente caracterizado assim: a intencionalidade compreensiva que distingue o espírito humano, justamente por ser sistemática, estende-se ao universo *com tudo o que este encerra – e, desse modo, também ao próprio ponto de unidade, ao espírito como sujeito*; em outras palavras, ela abrange justamente esse universo. Isso significa, então: desse modo estão dadas não só a consciência *do* universo, mas *também* autoconsciência, pois também o ponto de unidade – e, desse modo, o sujeito/eu – está incluído na “dimensão da consciencialidade”.

Consciência/autoconsciência são, por conseguinte, fatores ontológicos essenciais da configuração que constitui o indivíduo corporal-espiritual humano. (PUNTEL, 2008, pp. 373-374)

233

A consciência/autoconsciência não é, portanto, algo posterior no espírito. Ao contrário, ela é uma *autorreferência ontológica pré-reflexiva* da própria pessoa (PUNTEL, 2008, p. 374). É por isso que essa característica é necessária para a intencionalidade, pois o sujeito direciona-se para o mundo porque possui consciência. Da mesma forma, para que se possa ter consciência, é necessário direcionar-se para si e para fora. Em outras palavras, a intencionalidade e a consciência/autoconsciência estão tão interligadas, que também compõem dois lados de uma mesma moeda (PUNTEL, 2008, p. 374).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do conceito de configuração puderam-se compreender os elementos essenciais para a elaboração de uma antropologia coerente e concisa, afinal, o homem também é compreendido como uma *configuração* de fatos primos. Isso implica afirmar que o homem não pode ser analisado de forma unilateral e reducionista, mas sim como sendo uma *unidade altamente complexa*, caracterizada mais especificamente por um *ponto de unidade* que sintetiza os vários elementos constitutivos e próprios dele, que se expõe na capacidade de dizer *Eu*. Analisou-se também que o homem é a mais importante das



estruturas ontológicas, e que isso se dá por seu ser *pessoa*, resgatando-se os termos da filosofia aristotélico-tomista e apresentando-se a pessoa como um ser aberto à totalidade do Ser.

Na análise modal, pôde-se discorrer sobre os fatos primos constituintes do indivíduo humano. De tais elementos, aquele que é absolutamente essencial é a dimensão *espiritual*, elo entre a antropologia e a metafísica, que coloca o homem como um ser que é coextensivo com o Ser em seu todo. É no espírito que se torna notório que o homem é constituído por uma dimensão transcendente, e é essa dimensão também que faz do homem não um ser apenas corporal (como os demais entes do mundo), mas sim um ser corporal-espiritual.

A dimensão espiritual como absolutamente essencial não faz do corpo uma realidade desprezível, mas, ao contrário, a mostra como também essencial. O homem é um ser corporal e por isso é um ser histórico que possui as suas dimensões relativa ou historicamente essenciais e contingentes. É sendo um ser histórico, e portanto um ser no mundo, que ele pode estar inserido em uma rede com diversificadas relações, sendo também “criador” de um mundo espiritual que existe a partir dele, tornando-o responsável pelo mundo e pela história.

Pode-se concluir a partir do que foi exposto que, em primeiro lugar, enquanto configuração, a pessoa humana não vive isolada na totalidade do mundo, mas em si está diretamente interligada com os demais entes, com o mundo natural e com tudo o que compõe o mundo humano. O indivíduo não deve, de forma alguma, tomar atitudes pensando apenas em si mesmo, visto ser parte dessa teia de relações, em que, por escolhas negativas, o todo é prejudicado. Prejudicando o todo, o indivíduo também prejudica a si mesmo e às próximas gerações. O indivíduo precisa assumir o seu papel de responsável não apenas por si mesmo, mas pela totalidade do mundo e da história.

Além disso, também se pode constatar que o homem, como um ser espiritual, é um ser que transcende a si e ao mundo restrito. Negar isso seria afirmar que o homem não é coextensivo com o Ser e, portanto, seria impossível a ele fazer questionamentos sobre tudo, pensar sobre tudo, teorizar sobre tudo. O homem é esse ser que, diferentemente dos entes puramente físicos (não espirituais), possui uma intencionalidade *irrestrita*. Sem isso, a dignidade humana e o valor da vida humana são postos em risco, visto que, se não há nenhuma diferença entre o homem e os entes puramente físicos, a pessoa pode ser utilizada como simples meio, o que é inadmissível na visão explanada aqui.

É aqui que se torna clara a importância de Puntel, que em sua filosofia sistemático-estrutural resgata uma postura abrangente da totalidade do mundo e o



homem como essa unidade complexa, que não pode ser analisada de forma unilateral (como é feito pelos fisicalistas e materialistas), mas como um todo, composto, além da parte física e material, por uma parte espiritual que lhe dá uma dignidade ímpar. Enquanto tudo isso não for compreendido, o homem permanecerá visto como pura matéria, a ética não será mais universal, o mundo terá apenas vindo do acaso e a vida não terá sentido. Tudo isso, além de não ser justificável de forma coerente, ainda escraviza o homem a um olhar egocêntrico e fechado ao mundo.



REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos. In: IMAGUIRE G.; ALMEIDA C. L. S.; OLIVEIRA M. A. (Orgs.) *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007. pp. 13-45.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MARITAIN, Jacques. *A pessoa e o bem comum*. Trad. Vasco Miranda. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1962.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Metafísica estrutural enquanto Teoria do Ser*. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/1741/1887>. Acesso em: 13/11/2018.
- OLIVEIRA, Manfredo A. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014.
- PENCO, Carlo. *Introdução à filosofia da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- PUNTEL, Lorenz B. A totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”: um capítulo de uma nova metafísica. In: *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007. pp. 191-222.
- PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008.
- PUNTEL, Lorenz B. A crítica da metafísica em Carnap e Heidegger: análise, comparação e crítica. In: *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010. pp. 229-258.
- PUNTEL, Lorenz B. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2011.
- PUNTEL, Lorenz B. O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque, In: *Revista Kriterion*, n. 104, pp. 7-32.
- VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.
- VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- VIANA W. C. *Hans Jonas e a filosofia da mente*. São Paulo: Paulus, 2016.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.34617>

Artigo recebido em: 07/10/2021
Artigo aprovado em: 26/01/2021
Artigo publicado em: 05/05/2021

JUDITH BUTLER E “A QUESTÃO DO SUJEITO” NO FEMINISMO
um debate com Seyla Benhabib

JUDITH BUTLER AND “THE SUBJECT ISSUE” IN FEMINISM
a debate with Seyla Benhabib

JUDITH BUTLER Y “LA CUESTIÓN DEL SUJETO” EN EL FEMINISMO
un debate con Seyla Benhabib

Amanda Soares de Melo¹
(010amanda@gmail.com)

237

RESUMO

Neste artigo, retomo o debate entre Judith Butler e Seyla Benhabib sobre o Sujeito ocorrido nos anos 90. Esse debate surge, em parte, como uma reação às teses propostas por Butler em *Problemas de Gênero*, em que a autora questiona radicalmente categorias até então consideradas centrais à análise feminista. Butler segue a crítica foucaultiana do sujeito moderno e nega a identidade “mulheres” como um fundamento necessário para a ação política feminista. Seyla Benhabib, por sua vez, identifica algumas de suas críticas como oferecendo um risco aos objetivos emancipatórios que o feminismo almeja alcançar. Em vez de uma ruptura com a modernidade, Benhabib propõe uma reformulação. No núcleo dessa discordância, existem formas diferentes de pensar a subjetividade e a política.

Palavras-chave: Judith Butler. Seyla Benhabib. Subjetividade. Agência. Emancipação.

ABSTRACT

In this paper, I return to the debate between Judith Butler and Seyla Benhabib about the Subject that occurred in the 90s. This debate arises, in part, as a reaction to Butler's theses in *Gender Trouble*, in which the author radically questions categories previously considered central to feminist analysis. Butler follows the Foucaultian criticism of the modern subject and denies the “women” identity as a necessary foundation for feminist political action. Seyla Benhabib, for her part, identifies some of her Butler's criticisms as posing a risk to the emancipatory goals that feminism aims to achieve. Instead of a break with modernity, Benhabib proposes a reformulation. At the core of this disagreement, there are different ways of conceptualizing subjectivity and politics.

Keywords: Judith Butler. Seyla Benhabib. Subjectivity. Agency. Emancipation.

¹ Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC (UFABC).
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0113420410757159>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9318-4173>.



RESUMEN

En este artículo, retomo el debate entre Judith Butler y Seyla Benhabib sobre el Sujeto ocurrido en los 90. Este debate surge, en parte, como reacción a las tesis de Butler en *El Género en Disputa*, en las que el autor cuestiona radicalmente categorías hasta ahora consideradas centrales para el análisis feminista. Butler sigue la crítica foucaultiana del sujeto moderno y niega la identidad de las “mujeres” como fundamento necesario para la acción política feminista. Seyla Benhabib, por su parte, identifica algunas de sus críticas como un riesgo para los objetivos emancipadores que el feminismo pretende alcanzar. En lugar de una ruptura con la modernidad, Benhabib propone una reformulación. En el centro de este desacuerdo, hay diferentes maneras de conceptualizar la subjetividad y la política.

Palabras clave: Judith Butler. Seyla Benhabib. Subjetividad. Agencia. Emancipación.

INTRODUÇÃO

O Iluminismo e seu legado constituem temas controversos entre as teóricas feministas contemporâneas. Se por um lado as noções de razão, igualdade e direitos humanos, legadas do Iluminismo, foram muito úteis às primeiras teorizações feministas para denunciar a desigualdade entre homens e mulheres e pensar em formas de resistência, por outro lado outras teóricas feministas denunciaram o discurso iluminista como estruturalmente limitado ou até mesmo incompatível com os objetivos do feminismo. Um dos principais pontos da crítica feminista gira em torno da noção de sujeito. Como afirma Ingrid Cyfer:

O sujeito moderno é kantiano. A característica que o define é a racionalidade. A razão está com o sujeito antes de seu ingresso nas relações sociais. As relações sociais irão agregar especificidade a cada indivíduo, mas o sentido mais profundo de “ser humano”, a racionalidade, permanece inabalável. A razão, enfim, é o fundamento da universalidade da natureza humana. Somos todos iguais, porque somos racionais. Por sermos racionais, somos livres. A razão nos permite conhecer. O conhecimento, por sua vez, permite-nos julgar e gerir nossa vida de modo autônomo. A universalidade moderna é abstrata. Não importa qual seja o contexto, todos os seres humanos terão sempre o potencial de se liberar das amarras que a sociedade lhes impõe. (CYFER, 2009, p. 10)

A crítica feminista pontua a ignorância do sujeito moderno sobre as condições sociais e históricas. Essa noção de sujeito como racional, autônomo e livre é acusada de obscurecer, por meio de sua concepção universal de natureza humana, desigualdades sociais, culturais e históricas (CYFER, 2009, p. 10). Tal crítica usualmente converge com outras análises questionadoras da modernidade, como, por exemplo, teorias pós-coloniais, marxistas e pós-estruturalistas. Associado à corrente pós-estruturalista, Michel Foucault foi um dos pioneiros a criticar a noção moderna de sujeito. Em *As*



Palavras e As Coisas (2000), Foucault mostra como a ideia de homem como sujeito de conhecimento, tomada frequentemente por seus contemporâneos como óbvia e universal, é fruto de uma construção da própria modernidade.

Todavia, ainda que tenha assinalado que o sujeito não é determinado pelo poder que o produz, Foucault é acusado de decretar “a morte do sujeito”, pois uma relação tão estreita entre contexto e sujeito não parecia permitir um espaço para a realização da agência, comprometendo o potencial crítico e transformador da ação política. Não obstante, isso não impediu que algumas teses de Foucault fossem incorporadas na teoria feminista. Dado o caráter fictício do “homem universal”, a teoria feminista passou a duvidar da “mulher universal”. Segundo Tania Modleski (1991), a influência do pós-estruturalismo se deu por algumas razões:

É fácil perceber porque as teorias pós-estruturalistas têm atraído as feministas. Como o feminismo tem grande interesse na visão forjada por Simone de Beauvoir de que não nascemos, mas nos tornamos “mulher” (porque se isso não fosse verdade seria difícil imaginar qualquer mudança social), pensadores como Lacan e Foucault forneceram ferramentas de análise com as quais podemos começar a árdua tarefa de desvelar esse “tornarmos mulheres”. (MODLESKI, 1991, p. 15)

239

Judith Butler, em *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade* (1990), utiliza o método genealógico de Foucault para realizar uma crítica a certas categorias consideradas, até então, centrais à análise feminista. Ao questionar a dicotomia sexo/gênero, Butler nega a existência de uma característica comum compartilhada entre as mulheres. Além disso, afirma que a estrutura de representação política moderna está fortemente implicada em relações de exclusão e dominação; prova disso são as inúmeras denúncias de exclusão de mulheres negras dentro do próprio feminismo. Butler, então, rejeita a categoria “mulheres” como fundamento da política feminista.

Tais críticas foram recebidas como parte de uma tradição pós-moderna que adentrava os estudos de gênero. Em setembro de 1990, um simpósio organizado pelo Greater Philadelphia Philosophy Consortium reuniu teóricas influentes na teoria feminista e teve como fio condutor a questão “Feminismo e Pós-Modernismo”. Parte da discussão levada pelas autoras desenvolveu-se em torno das teses propostas por Butler em *Problemas de Gênero*. Neste ensaio, analiso especialmente o debate entre Judith Butler e Seyla Benhabib. Em primeiro lugar, apresento as teses de Butler, que segue a crítica foucaultiana ao sujeito moderno. Em segundo lugar, apresento as críticas dirigidas



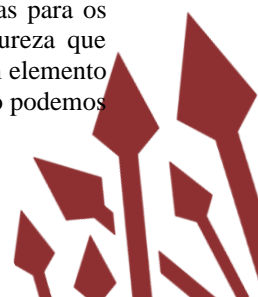
a Butler por Benhabib, que, por sua vez, é defensora do projeto moderno e reivindica sua atualização. Uma diferente conceituação do sujeito leva as autoras a direções opostas quanto às estratégias políticas que possibilitam a transformação social.

1 DA CONSTRUÇÃO DOS GÊNEROS À CRÍTICA DE BUTLER DO SUJEITO FEMINISTA

240 Antes mesmo de abordar as teses de Butler encontradas em *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*, cabe discorrer brevemente sobre como foram construídas as noções de gênero e sexo, as quais Butler toma como sendo seu ponto de partida analítico. É sabido que muitas discussões sobre sexo e gênero foram influenciadas pela análise proposta por Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo* (2009). Nesse trabalho, Beauvoir parte da categoria “mulher” para mostrar como esta foi definida pelos homens. Seu objetivo inicial é entender o significado dessa categoria, porque muito foi dito sobre as mulheres, mas não há um consenso claro sobre o que exatamente isso significa. Beauvoir indica que ser mulher não é simplesmente ser uma fêmea da espécie humana. Cabe, antes, participar de “uma realidade misteriosa e ameaçada que é a feminilidade” (BEAUVOIR, 2009, p. 16).

Nessa obra, Beauvoir inaugura uma das críticas mais influentes ao determinismo biológico. Segundo a autora, a subordinação da mulher ao homem – como *Outro*² – não tem uma explicação biológica, embora muitos acreditassem nisso. Ela analisa várias teorias que surgiram desde a Antiguidade com fins de justificar as diferenças entre homens e mulheres e explicar a subordinação das mulheres. Ela argumenta que, do ponto de vista das espécies, machos e fêmeas diferem em termos de reprodução, embora essa separação não dependa de nenhuma diferenciação sexual, ou seja, tenha um caráter puramente contingente. Para Beauvoir (2009), certas teorias relacionaram a diferença sexual entre homens e mulheres a determinados papéis sociais que cada sexo deveria cumprir, em ordem de importância.

² Para Beauvoir, o homem é o Sujeito, o Absoluto, e a mulher é o Outro (BEAUVOIR, 2009, p. 18). A categoria do Outro é muito antiga e faz parte da maneira como os seres humanos organizam seu pensamento. Desse modo, Beauvoir diz que os judeus são os outros para o antissemita, os negros para os racistas, os indígenas para os colonos, as mulheres para os homens. No entanto, de acordo com Beauvoir, não há nada na natureza que justifique essa dualidade do Outro e do Mesmo em termos de sexo feminino ou masculino. Não há um elemento feminino envolvido nessa divisão. Devemos entender, no entanto, como essa noção foi formada e como podemos escapar dela.



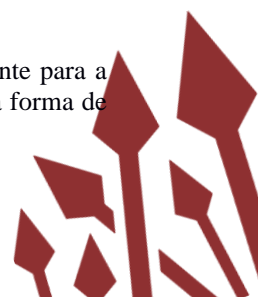
Segundo Beauvoir (2009, p. 18), Aristóteles, por exemplo, entendia o feto como produzido pela reunião do esperma e da menstruação, cabendo à mulher suprir a matéria passiva, enquanto o homem a força, a atividade e a vida. Utilizando a própria biologia para refutar essa ideia, Beauvoir aponta que, ainda que existam diferenças entre o esperma e o óvulo, é impossível deduzir qualquer relação de superioridade entre eles. Desse modo, diferenças fisiológicas entre homens e mulheres, como graus de força física e tônus muscular, ainda que não possam ser negados, não podem explicar ou justificar a subordinação das mulheres aos homens. Afinal, a fraqueza física de uma mulher só é revelada como uma característica ruim quando a força muscular traz alguma vantagem na sociedade. Em uma sociedade em que essa característica não traz vantagem, a discussão perde seu sentido.

Da mesma maneira, o papel reprodutivo só ganha um caráter tão negativo sobre as mulheres a depender de fatores como quão livre é a reprodução e qual papel ela desempenha em uma determinada sociedade. A biologia, segundo Beauvoir, faz parte da situação da mulher, mas não determina um destino imutável para ela.³ O corpo da mulher é um dos componentes da situação que ela ocupa na sociedade, mas isso não é suficiente para definir o que ela é. Para Beauvoir, o mais importante é o significado que esse fato adquire, porque são necessárias noções sociais e econômicas para atribuir às mulheres ideias de fraqueza e inferioridade. Por essas razões, embora a dimensão biológica da distinção entre homens e mulheres não seja negligenciada, Beauvoir rejeita que ela seja capaz de determinar o destino de ambos. A conclusão é que a condição da mulher é socialmente construída e não tem base biológica. Nas palavras dela:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam o feminino. (BEAUVOIR, 2009, p. 267)

Nesse sentido, uma vez que a categoria de mulheres foi construída por homens como o *Outro*, caberia a elas reconstruir a categoria de outra maneira. Aqui, Beauvoir antecipa uma desconexão entre os papéis sociais e os sexos biológicos que será fundamental para o surgimento posterior da distinção de sexo e gênero, cunhada por Gayle Rubin em *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo* (1975). Por sua vez, a pergunta que

³ Ingrid Cyfer (2015, p. 68) afirma que, “em Beauvoir, a materialidade biológica do corpo é importante para a subjetividade da mulher, mas não precede nem define um destino. O corpo é como uma situação, uma forma de se apossar do mundo e um esboço de seus projetos”.



orienta o ensaio de Rubin é: o que faz uma fêmea da espécie humana se transformar em uma mulher oprimida?

A ideia de Rubin é elaborar uma explicação alternativa para a origem da subordinação feminina, que ela chama “sistema de sexo/gênero”, utilizando ferramentais conceituais de Freud e Lévi-Strauss. Com isso, em sua visão, tornar-se-ia possível descrever a parte da vida social que seria o lócus da opressão da mulher e das minorias sexuais. Nesse ensaio, Rubin procura mostrar que a distinção de gênero corresponde a uma construção cultural realizada sob uma distinção biológica que, por si mesma, não tem sentido definido. Segundo Rubin, toda sociedade possui um sistema de sexo/gênero: “um conjunto de arranjos através dos quais a matéria-prima biológica do sexo e da procriação é moldada pela intervenção humana e satisfeita de forma convencional, pouco importando o quão bizarras algumas dessas convenções podem parecer” (RUBIN, 1975, p. 3).

O importante para Rubin aqui é explicar, a partir de estudos antropológicos sobre sociedades primitivas, que as tarefas e funções atribuídas aos diferentes sexos em diferentes comunidades tradicionais são definidas por uma diferença sexual. A razão é que, pela distinção de tarefas por sexo, gera-se uma dependência mútua entre homens e mulheres, o que garante a união necessária à reprodução da espécie e o vínculo entre os diferentes grupos. Com base nisso, Rubin critica a naturalização da heterossexualidade. Afinal, se o vínculo entre homens e mulheres fosse natural, não seria necessário criar um conjunto de regras e funções sociais que os unem como um casal. Rubin argumenta que as noções de feminilidade e masculinidade não estão ligadas ao sexo, como alguns pensavam, mas ao gênero, e refletem papéis sociais historicamente contingentes que variam de sociedade para sociedade.

De acordo com Rubin (1975), o princípio fundamental de sustentação desse sistema é a troca de mulheres. A troca de mulheres entre grupos sociais constitui a maneira pela qual tais grupos obtêm acesso sexual, estatutos genealógicos, ancestrais e nomes de linhagem – em suma, sistemas concretos de relações sociais. A troca de mulheres, como mostra Lévi-Strauss, permite, através de relações heterossexuais e monogâmicas, o vínculo mais duradouro entre os grupos. Nas palavras de Rubin:

Presentear mulheres tem um resultado muito mais profundo do que o de outras transações de presentes, porque o relacionamento estabelecido desta forma não é apenas de reciprocidade, mas de parentesco. Os parceiros da troca tornam-se afins, e seus descendentes parentes de sangue: “Dois grupos podem unir-se mediante relações amistosas e trocar presentes, embora disputem e combatam entre si mais tarde, mas o



intercasamento liga-os de maneira permanente (Lévi-Strauss)”. (RUBIN, 1975, p. 9)

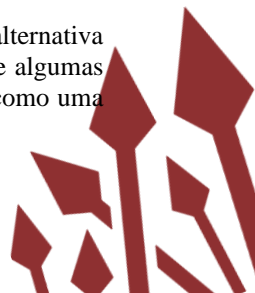
Assim, Rubin afirma que a criação de gêneros, isto é, masculinidade/feminilidade, é um produto da maneira como esses sistemas de parentesco são impostos aos indivíduos. A troca de mulheres, um dos princípios básicos da teoria do parentesco de Lévi-Strauss, é tomado por ela como um conceito que situa e “explica” a opressão das mulheres nos sistemas sociais.⁴ Para Rubin, portanto, o parentesco cria o gênero. Ele instaura a diferença, a oposição dos sexos, exacerbando as diferenças biológicas entre eles. No que se refere à diferença sexual, a cultura se sobrepõe à natureza. Como resultado, os sistemas de parentesco, a partir de uma divisão sexual do trabalho, criam homens e mulheres heterossexuais. Assim, a conclusão de Rubin é que tanto a feminilidade quanto a heterossexualidade foram socialmente construídas. Rubin nota, assim como Beauvoir indicou, que o conteúdo que se dá ao gênero varia historicamente e é culturalmente construído. A biologia não só não tem como explicar essa diferença, como não fornece qualquer argumento ou elemento para justificá-la.

Como consequência, Rubin considera que, assim como nós criamos uma sociedade baseada nessa configuração de gêneros específica, tal como no sistema de parentesco, seria possível construir uma sociedade com uma configuração de sexo/gênero em que as mulheres desempenhassem papéis sociais e funções distintas. A partir do seu trabalho, o conceito de “gênero” foi estabelecido como central para a análise feminista, por ser uma ferramenta de análise mais adequada do que o conceito de patriarcado.⁵

Judith Butler é influenciada pelas ideias de Beauvoir e Rubin. Em 1990, Butler apresenta uma análise crítica do trabalho de Beauvoir e Rubin, propondo tanto continuidade quanto ruptura. Em *Problemas de Gênero*, Butler reconhece o mérito de Beauvoir e Rubin, mas aponta algumas limitações em suas interpretações. Embora o conceito de gênero e sua diferenciação do sexo tivessem o objetivo de questionar a visão de que a biologia serve como destino para as mulheres, ambas as autoras mantiveram a ideia de que o sexo é biológico. Ambas entenderam o sexo como a base biológica sobre a qual o gênero é construído. Mas, para Butler, se é verdade que “gêneros são os significados culturais assumidos pelo corpo

⁴ Segundo Rubin, a troca de mulheres foi o primeiro passo para a construção de conceitos através dos quais é possível pensar a subordinação das mulheres. Para Rubin, essas práticas sociais mais primitivas estariam na base da construção de gêneros que conhecemos (RUBIN, 1975, p. 10).

⁵ Como observa Piscitelli, o conceito de gênero de Rubin se apresenta como uma categoria de análise alternativa à categoria de patriarcado. A opressão, nesses sistemas sexo/gênero, não é inevitável; ela é produto de algumas relações específicas historicamente contingentes. Isso questiona a ideia monolítica de um patriarcado como uma forma de opressão feminina universal (PISCITELLI, 2002, p. 10).



sexuado” (BUTLER, 2014, p. 24), a consequência é que a unidade do sujeito “mulheres” já é contestada aqui, porque essa distinção permite o gênero como uma interpretação de sexo. Afinal, não se pode dizer que o gênero decorra do sexo de uma forma específica, pois, se uma fêmea não é necessariamente uma mulher, e se o conteúdo do gênero é construído culturalmente, nada exige que alguém do sexo feminino (fêmea) seja uma mulher com o gênero feminino.

Segundo Butler, nosso sistema binário de gênero (feminino/masculino) pressupõe uma relação mimética implícita entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o que é o sexo. No entanto, a distinção sexo/gênero nos mostra uma descontinuidade radical entre corpos sexualizados e gêneros culturalmente construídos. Isso significa que, mesmo na hipótese de o sexo binário ser algo fixo e imutável, não se segue a construção dos homens como corpos masculinos e das mulheres como corpos femininos. Portanto, não há razão para supor que os gêneros permaneçam em apenas duas opções (feminino/masculino). Assim, o homem pode significar tanto um corpo feminino quanto um masculino e, de maneira semelhante, uma mulher pode significar um corpo feminino e um masculino.

Segundo Butler, o gênero é um aparato de produção pelo qual os sexos são construídos. A dicotomia sexo/gênero de Rubin faz com que o gênero produza a aparência de um “sexo natural”, um corpo pré-discursivo, anterior à cultura (BUTLER, 2014, p. 25). O sexo é então produzido como algo politicamente neutro sobre o qual a cultura é construída. Segundo Butler, é exatamente essa dualidade que garante a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo e satisfaz o objetivo de manter o poder e o controle sobre os corpos. Butler questiona a distinção sexo/gênero a fim de mostrar que não há sexo que não seja gênero. Os corpos são “gêneros” desde o início de sua existência na sociedade, o que também significa que não existe um “corpo natural”, um corpo que preexiste à inscrição cultural.

Uma vez que o corpo não existe separado da cultura, Butler segue a crítica foucaultiana do sujeito moderno para mostrar que o Sujeito não é anterior à inscrição de gênero e sexo, mas é construído em contextos específicos (o próprio nascimento constitui uma cena de subjetivação). Dessa forma, os sujeitos são criados de acordo com as exigências dessas normas reguladoras. Nesse sentido, conclui Butler que o sujeito feminista se revela discursivamente construído pelo próprio sistema político de que requer emancipação. Tal sistema produz sujeitos com traços de gênero determinados em conformidade com um eixo



diferencial de dominação, ou seja, os produz presumivelmente masculinos ou femininos. Butler conclui que um apelo a esse sistema em nome da emancipação das “mulheres” estaria “fadado ao fracasso” (BUTLER, 2014, p. 19).

Nesse sentido, Butler sugere que determinadas regras sociais constroem a mulher a aderir à “feminilidade”, da mesma forma que constroem o homem a aderir à “masculinidade”. Assim, a concepção do sexo como algo biologicamente dado é um efeito de uma construção discursiva de comportamentos esperados dos sujeitos. Ela diz que, “a rigor, talvez o sexo tenha sido sempre o gênero, de tal forma que a distinção sexo/gênero revela-se absolutamente nenhuma” (BUTLER, 2014, p. 25).

Assim, ser mulher é algo mais próximo do “fazemos”, e não do que “somos”. Com Nietzsche e Foucault, Butler nega a presunção moderna de uma ontologia das substâncias. Na verdade, a própria ideia de uma substância por trás das identidades é uma norma reguladora. Por essa razão, os sujeitos nos sistemas de representação da cultura ocidental, quando produzidos, estão ligados a certos objetivos de exclusão. Os domínios da representação linguística e política estabelecem *a priori* os critérios segundo os quais os sujeitos são produzidos. Como consequência, a representação só pode se estender ao que é reconhecido como sujeito, neste caso, o que é reconhecido como mulher. Essa estrutura já delimita um espaço “fora” do campo de representação. Por essa razão, Butler diz que o sujeito “mulheres” não existiria efetivamente, dada a dificuldade em definir o que é ser mulher, e dado que qualquer tentativa de o criar leva à exclusão. A esse respeito, Butler expande a ideia de Beauvoir de se tornar mulher. Em suas palavras:

Se há algo certo na afirmação de Beauvoir de que alguém não nasce, mas se torna mulher, segue-se que a própria mulher é um termo em processo, um devir, uma construção de que não se pode legitimamente dizer que se origina ou termina. Como prática discursiva contínua, está aberta à intervenção e ressignificação. Mesmo quando o gênero parece congelar nas formas mais reificadas, o “congelamento” é em si uma prática insistente e insidiosa, sustentada e regulada por vários meios sociais. Para Beauvoir, nunca é possível finalmente tornar-se mulher, como se houvesse um telos que governasse o processo de aculturação e construção (BUTLER, 2014, p. 58).

Uma vez o que o Sujeito não é uma entidade preexistente, então ele pode ser instituído de uma forma diferente, que não se limite apenas a reforçar as estruturas de poder. Butler propõe, assim, a formulação de uma crítica que liberte as teorias feministas da necessidade de construir uma base única e permanente, que torne a identidade



variável um pré-requisito metodológico e normativo ou um objetivo político (BUTLER, 2014, p. 23). Em suas palavras:

Sem a expectativa compulsória de que as ações feministas devam ser instituídas a partir de uma identidade estável, unificada e acordada, essas ações podem muito bem começar mais rapidamente e parecer mais agradáveis a um número de “mulheres” para quem o significado da categoria é permanentemente discutível. (BUTLER, 2014, p. 36)

Butler enxerga nas configurações de gênero descontínuas o potencial para expor os limites dessa inteligibilidade, criando “matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero” (BUTLER, 2014, p. 39). Tais matrizes podem revelar a relação binária da construção hegemônica de gênero que é tida falsamente como natural e substancial. A autora introduz sua teoria da performatividade de gênero, de acordo com a qual as expressões de gênero são provenientes da própria linguagem que configura os corpos e sexos, isto é, da distinção masculino/feminino, da matriz de poder heterossexual, e não de uma ontologia pré-existente.

Para Butler, o gênero é constituído por modos de agir associados à feminilidade e à masculinidade. A forma principal de controlar e disciplinar o gênero, segundo Butler, é a heteronormatividade, estabelecendo a heterossexualidade como a norma que rege a sexualidade. Assim, através de sua reprodução pelos sujeitos, seu caráter político fica oculto, dando a impressão de ser “natural”. Se é a reprodução e performance da heteronormatividade que cria essa ilusão de femininos e masculinos naturais, então a saída para a desconstrução da identidade de gêneros “naturais” deve se dar também pela performance.

Assim, o gênero é um ato ou sequência de atos que está sempre e inevitavelmente acontecendo, já que é impossível que alguém exista sem estar enquadrado nas normas de gênero masculino/feminino. O gênero é um “fazer” em vez de um “ser”. Quanto ao performar o gênero, segundo Butler, “não se trata de uma tarefa prescritiva na qual devemos nos empenhar, mas de uma tarefa na qual estamos empenhados desde sempre”. Isto é, a performatividade do gênero independe da vontade do sujeito, pois ele não é agente livre. Nesse sentido, o gênero é produzido no interior de um quadro regulatório altamente rígido. A “escolha” do estilo de gênero significa “interpretar as normas existentes de gênero, organizando-as de uma certa maneira” (BUTLER, 2014, p. 48). Essa escolha é limitada desde o início.

Nesse caso, para a autora, deveria ser possível “performar” esse gênero de formas que demonstrem seu caráter ficcional. O gênero seria uma forma de



paródia, sendo algumas “performances” de gênero mais paródicas que outras. Para Butler, uma “performance” subversiva do gênero confunde a relação entre gênero e sexo, como no caso das drags, que aliam uma representação do feminino de forma estereotipada a um corpo masculino, mostrando a possibilidade da dissonância entre o sexo, a sexualidade e o gênero, ao desvincular o corpo do “performista” do gênero “performatado”. Em suas palavras, “ao imitar o gênero, o drag revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência” (BUTLER, 2014, p. 196). Assim, “as drags” incitam uma desnaturalização da identidade feminina e masculina, tornando o ambiente onde as normas dos gêneros são reproduzidas instável, e favorecendo que nele ocorram outras configurações de gênero. A subversão consiste não na possibilidade de repetir, mas em como repetir deslocando as próprias normas de gênero que permitem a repetição (BUTLER, 2014, p. 148). O que Butler mostra nesse ponto é que, embora a identidade de gênero seja um efeito, ela não é fatalmente determinada. Há a possibilidade de desnaturalizar, proliferar e deslocar as identidades.

247

Nesse sentido, Butler afirma que a instabilidade da identidade no feminismo “põe em questão as restrições fundantes que pesam sobre a teorização política feminista” (BUTLER, 2014, p. 205). Butler enxerga que a questão não é se ainda faz sentido, estratégica ou provisoriamente, adotar a categoria “mulheres”; seu ponto é que essa categoria é uma construção fantasiosa que tem seus propósitos, mas que nega a complexidade e as indeterminações da categoria. Butler ressalta que a desconstrução da identidade não pode ser confundida com a desconstrução da política, pois não há nada mais político que mostrar como políticos os próprios termos que constituem as identidades. Para Butler, assumir a instabilidade das categorias no feminismo configura um ponto de partida para uma teoria feminista mais benéfica aos objetos emancipatórios do movimento (BUTLER, 2014, p. 205).

2 DEBATES FEMINISTAS: RECEPÇÃO E CRÍTICAS ÀS IDEIAS DE BUTLER POR SEYLA BENHABIB

A interpretação do gênero como performatividade por Butler foi alvo de muitas críticas. Dado que as normas que o sujeito assume e repete são as mesmas regras que o formam, algumas críticas apontaram para a dificuldade de Butler em explicar como os sujeitos constituídos pelas normas regulatórias não estariam presos a elas. Se o



sujeito é um efeito (de poder, discurso, linguagem etc.), como pode agir para alterar as condições de sua própria subordinação? Questões como essas fizeram com que Butler herdasse de Foucault a acusação de decretar a morte do sujeito. Uma das primeiras teóricas preocupadas com os aspectos desconstrutivos da teoria de Butler é Seyla Benhabib.

Benhabib é conhecida por promover uma articulação crítica da ética habermasiana, com o objetivo de permitir um universalismo preocupado com a diferença. Ela é especialmente cética para com as tendências pós-modernas que rejeitam direitos universais, o que em sua visão é uma posição incompatível com os objetivos emancipatórios do feminismo. Em “Feminismo e Pós-Modernismo: uma aliança complicada” (1990), Benhabib argumenta que o pós-modernismo não é um aliado conceitual nem político da política de identidade feminista. Para Benhabib, posições pós-modernas, quando levadas às suas últimas consequências, podem eliminar tanto as especificidades da teoria feminista quanto colocar em questão seus ideais emancipatórios. Benhabib baseia essa crítica no argumento de Jane Flax (1990) em “Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West”. Jane caracteriza a posição pós-moderna como uma subscrição às teses da morte do Homem, da História e da Metafísica. Nesse sentido, Benhabib caracteriza o pós-modernismo em três teses principais: a morte do homem, a morte da história e a morte da metafísica, com variações mais fortes e mais fracas destas.

Em primeiro lugar, a morte do Homem significa “a destruição de todas as concepções essencialistas do ser humano ou da natureza, o Homem é entendido como um artifício social, histórico ou linguístico, não um Ser nominal ou transcendental” (FLAX, 1990, p. 32 *apud* BENHABIB, 2018, p. 36). A versão forte dessa tese provoca, segundo Benhabib, a dissolução do sujeito autônomo e autorreflexivo, capaz de agir segundo seus próprios princípios, eliminando completamente a ideia de subjetividade, visto que o homem constitui apenas uma outra posição na linguagem, sem ser capaz de criar e controlar a distância entre ele e a corrente de significações em que estaria imerso. Segundo Benhabib, ao se fazer isso, eliminam-se as noções de intencionalidade, responsabilidade, autorreflexão e autonomia do sujeito.

Benhabib entende que Butler defende tal posição ao retomar Nietzsche em sua crítica ao Sujeito, segundo a qual não há um fazedor por trás da ação. Para Benhabib, Butler cai em uma “autoincoerência”, visto que essa posição não é compatível com os ideais feministas. Para Benhabib, certamente é impensável que exista uma “subjetividade não estruturada pela linguagem, pela narrativa, e pelas simbologias existentes”



(BENHABIB, 2018, p. 41). Ainda que admitamos essa ideia, podemos argumentar simultaneamente que não somos apenas extensões de nossas histórias, pois estamos ao mesmo tempo na posição de autor e personagem. Para Benhabib, “o sujeito situado e de gênero verificado é determinado de maneira heterônoma, mas ainda assim procura autonomia” (BENHABIB, 2018, p. 42). Caso contrário, “existe alguma possibilidade de mudar as expressões de gênero que nos constituem? Não é exatamente essa a batalha sobre o gênero?” (BENHABIB, 2018, p. 48). Para Benhabib, é possível criticar a supremacia das pressuposições da política identitária por outros meios que não minem os conceitos de agência, individualidade e autonomia, cruciais para a luta política feminista. Outro ponto levantado por Benhabib é que, em muitos casos, o senso de individualidade das mulheres é extremamente frágil. Dessa forma, qual seria o sentido de minar a tentativa das mulheres de acharem uma voz própria enquanto sujeitos? Benhabib concorda com Rosi Braidotti, de acordo com a qual

[...] descartar a noção de sujeito justamente no momento histórico no qual as mulheres começam a ter acesso a ela, enquanto ao mesmo tempo defender o *devenir femme* (como faz Guattari, S. B) do próprio discurso filosófico, pode no mínimo ser descrito como um paradoxo... A verdade é: não se pode dessexualizar a sexualidade que nunca se teve; para desconstruir o sujeito, é preciso primeiro que se tenha conseguido falar como um sujeito; antes de subverter os signos, as mulheres devem aprender a usá-los; para desmistificar o metadiscorso, é necessário primeiro ter acesso a um lugar de enunciação. (BRAIDOTTI, 1994, p. 120 *apud* BENHABIB, 2018, p. 43)

Em segundo lugar, a “morte da História” é entendida teoricamente como o fim das “grandes narrativas” que são essencialistas e o fim do interesse epistêmico em asserções hegemônicas de qualquer grupo ou organização que queria representar “as forças da história” (BENHABIB, 2018, p. 44). Na teoria feminista, essa ideia se mostrou muito atraente, pois, de acordo com Nancy Fraser e Linda Nicholson, a prática política do feminismo na década de 1980 lutava contra metanarrativas, sobretudo a metanarrativa criada a partir das experiências das mulheres brancas e tida como referencial do que é ser mulher (BENHABIB, 2018, p. 45). Contudo, para Benhabib, uma adoção forte da tese da “morte da História” implicaria então uma rejeição inicial de qualquer narrativa histórica que foque as práticas macrosociais. Para Benhabib, essa ideia desafia a própria noção de emancipação política no feminismo, pois caímos no problema de emular as perspectivas problemáticas da ciência social livre de valores quando obstruímos o interesse epistemológico na história e na narrativa histórica de todos os atores históricos em luta. Como exemplo, Benhabib sugere



que pensemos nas historiadoras feministas que revalorizaram atividades tradicionalmente femininas e outrora desvalorizadas, como a fofoca e costura, que serviram para pensar as estratégias históricas de resistência das mulheres. Tais atividades eram totalmente desinteressantes aos olhos de um historiador tradicional e ganharam novos significados e relevância.

Em terceiro lugar, a morte da Metafísica é entendida como a impossibilidade de criticar ou legitimar instituições, práticas e tradições senão pelo apelo imanente à autolegitimação de “narrativas locais” (BENHABIB, 2018, p. 51). Para Benhabib, essa última morte implica a eliminação da filosofia e da crítica, necessária para acessar princípios de ordem superior que forneçam orientação normativa para situações de conflito em qualquer cultura (BENHABIB, 2018, p. 54). Essa posição frequentemente presume que “as normas constitutivas de determinada cultura, sociedade ou tradição serão suficientes para permitir que a crítica seja exercida em nome de um futuro desejado” (*Ibidem*, p. 54). Nesse sentido, quando duas culturas e códigos de conduta disputam, a questão que se coloca é: qual seria o nosso papel enquanto feministas e críticas sociais? Nesse caso, pode ser necessário assumir uma posição não compartilhada pela comunidade local.

250

Para Benhabib, as fortes teses pós-modernas da morte do homem, da história e da metafísica minam “o compromisso feminista com a agência e individualidade das mulheres, com a reapropriação da própria história das mulheres em nome de um futuro emancipador e ao exercício de críticas sociais radicais que revela o gênero em toda a sua infinita variedade e semelhança monótona” (BENHABIB, 2018, p. 56). Em outras palavras, para ela o pós-modernismo acaba substituindo a teoria crítica, entendida como teoria que examina as condições atuais da perspectiva das visões utópicas (BENHABIB, 2018, p. 50).

O forte apelo de teóricas como Butler para que a teoria feminista não repetisse a estratégia do opressor ao essencializar as categorias fez com que, segundo Benhabib, qualquer tentativa de formular uma ética, um conceito de autonomia ou uma estética feminista fosse acusada de essencialismo. Benhabib acredita que o pós-modernismo tem seus méritos em mostrar as armadilhas teóricas e políticas do pensamento fundacional e utópico, mas não deveria nos fazer abandonar a utopia completamente, culminando numa posição que alguns chamam de “quietismo”.

Assim, da perspectiva de Benhabib, uma noção de subjetividade que abandona um sujeito autônomo e autorreflexivo e declara a morte do homem, da história e da metafísica é incompatível com uma noção de política de identidade feminista que



exige emancipação. Para Benhabib, a política de identidade feminista exige o pensamento utópico como um imperativo prático-moral, como um princípio regulador da esperança para os demais que permite a moralidade e a transformação radical (BENHABIB, 2018, p. 57). Nessa linha de pensamento, a proposta de Benhabib da subjetividade busca um eu autônomo que – embora dotado de limites fluidos do ego – é capaz de ação e de responsabilidade.

Butler, por sua vez, responde a algumas críticas, como as levantadas por Benhabib, no ensaio intitulado “Fundamentos Contingentes: feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’” (1990). Inicialmente, Butler diz que o termo “pós-modernismo” geralmente vem empregado com formulações críticas, isto é, sempre acompanhado de uma advertência quanto às consequências perigosas de adotar tal posição. Dessa maneira, contra esse termo existe a necessidade de sustentar premissas básicas, como a de que a teoria política pressupõe a existência de um sujeito, a referencialidade da linguagem, a integridade das descrições institucionais. Tais ideias pressupõem um fundacionismo, pois a política se torna impensável em sua ausência.

Segundo Butler, se o pós-modernismo tem alguma força dentro da teoria social ou da teoria feminista em particular, talvez seja porque, por meio de um escrutínio crítico, busca-se mostrar como a teoria, bem como a filosofia, está sempre implicada com o poder. Para Butler, talvez seja por tal razão que exista “um esforço de domesticar e recusar um conjunto de críticas poderosas sob a rubrica do pós-modernismo” (BUTLER, 2018, p. 67). Além do mais, Butler adverte quanto a achar que tal posição é nova, pois a busca pelo novo é uma preocupação do alto modernismo; aquilo com que o pós-moderno se preocupa é a possibilidade de o novo já estar implicado no velho. A ideia de que o discurso está implicado no poder ilustra o que está por trás da defesa de que a política é impensável sem um sujeito. Para Butler, essa asserção se apresenta como uma posição contingente, uma versão específica da política que é exposta em sua contingência quando suas premissas são problematizadas. A alegação de que a política exige a categoria de sujeito estável implica que uma crítica do sujeito é um ato que ameaça a política como tal e que, portanto, não pode haver oposição política a essa alegação.

Para Butler, exigir a existência do sujeito delimita o terreno do campo político, reforçando as fronteiras entre o espaço da política e o escrutínio político: “o ato que estabelece unilateralmente o domínio das funções políticas é, assim, um artifício autoritário por meio do qual a contestação política sobre o status do sujeito é sumariamente silenciada” (BUTLER, 2018, p. 63). Butler esclarece que a recusa em assumir o



sujeito não significa negar totalmente ou dispensar essa noção, mas consiste em perguntar sobre o processo de construção do sujeito, o significado político e a consequência de aceitar o sujeito como um requisito ou pressuposto da teoria. Segundo a autora, outra consequência da implicação entre o poder e o discurso é a de que o poder também impregna o aparato conceitual pelo qual são negociados os termos, incluindo o de sujeito. Tentar estabelecer um conjunto de normas que está para além do poder é uma prática conceitual que busca sublimar, mascarar, estender os próprios jogos de poder dessa prática, a qual utiliza sempre um *tropos* de uma universalidade normativa como justificativa. Butler esclarece, no entanto, que a sua questão não é acabar com as fundações nem defender uma posição alternativa como o antifundacionalismo, visto que ambas andam juntas. Na verdade, sua preocupação está em “interrogar o que o movimento teórico que estabelece fundações autoriza, e o que de fato ele exclui ou impede” (BUTLER, 2018, p. 69).

252 A constituição de uma teoria naturalmente requer fundações e compromissos metafísicos, mesmo quando essa teoria tenta se proteger deles. Segundo Butler, tais fundações se tornam o inquestionável e o questionável de uma teoria. Essas mesmas fundações são constituídas por meio de exclusões que, quando consideradas, expõem a dimensão contingente e contestável dessa premissa fundacional. Nesse ponto, Butler pergunta como é possível que baseemos uma teoria ou política em um discurso ou na posição de um sujeito considerado “universal” quando a própria categoria do universal começou a ser exposta pelo seu viés etnocêntrico. A autora chama atenção para as muitas universalidades possíveis, incomensuráveis entre si, cuja subordinação só pode se dar com a imposição imperialista de uma noção do universal às custas da violência. Dado esse caráter contestável do termo, segundo a autora, não podemos partir de uma “noção procedural ou substantiva do universal”, pois estaríamos impondo uma noção cultural hegemônica ao campo social.

O termo “universalidade” só pode produzir sua eficiência enquanto produz novas exclusões. Nesse sentido, a autora diz que a única universalidade possível seria a que tivesse um horizonte permanentemente aberto, fosse permanentemente contestada e permanentemente contingente. Pois qualquer conceito totalizante encerra, ao invés de autorizar, as afirmações que são feitas sobre esse signo de universal. Desse modo, o objetivo de Butler não é acabar com a categoria do universal, mas libertá-la de seu peso fundacionista, transformando-a em um espaço de contestação política permanente. Para Butler, o objetivo de uma teoria social comprometida com a contestação democrática do horizonte pós-colonial precisaria encontrar um modo de questionar todas as fundações que é



levada a estabelecer. Em sua visão, o núcleo de qualquer projeto radical é este que busca interrogar constantemente o artifício da autoridade que busca evitar a essa contestação.

Nesse sentido, segundo Butler, a crítica que se faz ao sujeito não é uma negação ou um repúdio ao sujeito, mas antes um modo de interrogar a sua construção como uma premissa oferecida de antemão ou fundacional. Não há um sujeito neutro, separado daquilo que o constitui ou de seu próprio ponto de partida; na verdade, o “eu” é constituído por posições as quais adota e com as quais entra em conflito. Tais posições, para Butler, são “princípios de organização totalmente integrados de práticas materiais e arranjos institucionais, aquelas matrizes de poder e discurso que me produzem como um sujeito viável” (BUTLER, 2018, p. 63). Parafrazeando Foucault, Butler diz que “os sujeitos que instituem ações são eles próprios resultados instituídos de ações prévias, e [...] o horizonte no qual agimos existe ali como uma possibilidade constitutiva de nossa própria capacidade de agir, não apenas ou exclusivamente como um campo ou teatro externo de operações” (BUTLER, 2018, p. 75). Quando o sujeito toma a si mesmo como origem da ação, segundo Butler, esse sujeito é ele próprio “resultado de uma genealogia que é apagada quando o sujeito toma a si mesmo como a única origem de sua ação, e [...] os resultados de uma ação sempre suplantam a intenção ou o propósito declarado no ato” (*Ibidem*). Nesse sentido, Butler responde o questionamento sobre a perda da autonomia do sujeito em sua perspectiva. Para ela:

O sujeito é constituído por meio de uma exclusão e diferenciação, talvez uma repressão, que é subsequentemente escondida, encoberta, pelo resultado da autonomia. Nesse sentido, a autonomia é consequência lógica de uma dependência negada, o que significa que o sujeito autônomo só pode manter a ilusão de autonomia se ocultar o rompimento do qual é constituído. Essa dependência e esse rompimento já são relações sociais, do tipo que precedem e condicionam a formação do sujeito. Como resultado, essa não é uma relação na qual o sujeito encontra a si mesmo, como uma das relações que forma a sua situação. O sujeito é construído com atos de diferenciação que o distinguem de seu interior constitutivo (BUTLER, 2018, p. 79).

Nesse sentido, para Butler, o caráter constituído do sujeito é precondição para a sua agência. Esta, como geralmente é concebida, é uma maneira de pensar as pessoas como atores instrumentais que confrontam um campo político externo. Mas, diz Butler, “se pensarmos que a política e o poder já existem no nível no qual sujeito e sua agência são articulados e tornados possíveis, então a agência só pode ser presumida às custas de recusar a investigação de sua construção” (BUTLER, 2018, p. 80). Dessa forma, para a autora, “a agência é sempre e somente uma prerrogativa política” (BUTLER, 2018, p. 80).



Por essa razão, faz-se válido questionar as condições de sua constituição e não a aceitar como um *a priori* garantido. Afinal, se o sujeito é constituído pelo poder, este não se encerra no momento em que é constituído, pois aquele sujeito nunca está completamente constituído, uma vez que é submetido e produzido repetidamente. É questionando a base constitutiva do sujeito que, para a autora, podemos pensar profundamente “onde estão as possibilidades de retrabalhar a matriz do poder por qual somos constituídos, de reconstruir seu legado, de retrabalhar, um contra o outro, os processos de regulação que podem desestabilizar regimes de poder existentes” (BUTLER, 2018, p. 80).

O sujeito como tal, segundo Butler, é a possibilidade permanente de ressignificação, que, por vezes, é retardada por outros mecanismos de poder. Ele é uma realização regulada e produzida de antemão; é, desse modo, completamente político e ainda mais político no momento em que é considerado anterior à política. Para Butler, “realizar esse tipo de crítica foucaultiana do sujeito não é excluir o sujeito ou declarar a sua morte, mas apenas afirmar que certas versões do sujeito são politicamente insidiosas” (BUTLER, 2018, p. 81). Tais versões, especialmente a do sujeito moderno, são produzidas por meio da exclusão, com a criação de uma esfera de sujeitos desautorizados, desprezados, apagados. Nesse ponto, torna-se politicamente necessário investigar as operações dessa construção e desse apagamento. Nesse sentido, Butler não está sugerindo que abandonemos o sujeito da teoria social, mas antes que trabalhemos a noção fora do campo de uma certeza pré-determinada.

Butler responde à crítica de Benhabib, segundo a qual, quando as mulheres começam a assumir o lugar de sujeitos, as posições pós-modernas aparecem para anunciar que o sujeito está morto. Para Butler, é preciso cautela quanto à possibilidade de que na luta por emancipação e democratização acabemos adotando os modelos de dominação pelos quais somos oprimidas, e é necessário perceber como um dos modos de funcionamento dessa dominação se dá com a regulação e a produção de sujeitos. Em síntese, “por meio de quais exclusões foi construído o sujeito feminino e como aqueles domínios excluídos voltam para assombrar a ‘integridade’ e a ‘unidade’ do ‘nós’ feminista?” (BUTLER, 2018, p. 83).

Para Butler, não há como ignorar a crítica forte do sujeito enquanto instrumento da hegemonia do imperialismo ocidental teorizada por Anzaldúa (1988), Spivak (1985) e outros teóricos pós-coloniais. Segundo a autora, a categoria de sujeito, o “nós”, que deveria ser encarado com o fim de solidariedade, acaba produzindo uma “facciosidade” de que deveríamos nos livrar. Seria muito mais benéfico para o próprio feminismo e para as mulheres inserir-se em uma jornada autocrítica sobre os processos que produzem



e desestabilizam categorias identitárias. Novamente, para Butler, tomar a construção do sujeito como problemática não significa eliminar o sujeito ou jogar fora o conceito, e sim suspender todos os compromissos com os quais o termo faz referência, de modo a considerar as funções linguísticas que estão por trás do termo na consolidação e no acobertamento da autoridade. Butler sugere que, em muitos casos, se faz necessária uma política que fale em nome das mulheres, como nos esforços legislativos e movimentos políticos dentro da política de representação ocidental; contudo, essa necessidade precisa ser conciliada com outra. Em suas palavras:

No momento que a categoria mulheres é invocada como *descritiva* do grupo representado pelo feminismo, começa um debate interno sobre qual será o conteúdo descritivo desse termo. [...] Eu argumentaria que qualquer tentativa de dar conteúdo universal ou específico à categoria de mulheres, presumindo que a garantia de solidariedade seja exigida *previamente*, irá necessariamente produzir facciosidade, e que “identidade” como ponto de partida não se sustenta como base segura para um movimento político feminista. (BUTLER, 2018, p. 85).

255

Para Butler, categorias identitárias não são apenas descritivas, mas normativas, e, portanto, excludentes. Mas isso não significa que precisamos abandonar a categoria “mulheres”, pois, “se o feminismo pressupõe que ‘mulheres’ designa um campo indefinível de diferenças, então a categoria se torna um terreno de abertura e ressignificação permanente” (*Ibidem*). Para a autora, os desacordos em relação ao conteúdo da categoria “mulheres” devem ser salvaguardados, de modo que confirmem sempre o terreno instável da teoria feminista. Nesse sentido, para a autora a desconstrução do sujeito feminista não censura seu uso, mas o liberta para novas ressignificações.

Paradoxalmente, a libertação da categoria pode ser, na sua visão, a única forma de tornar possível algo como a agência. Butler (2018, p. 86) ilustra essa ideia lembrando o modo como o significado da categoria “mulher” foi durante muito tempo aceito sem contestação, o que acabou normalizando as próprias mulheres em posições de subordinação. Uma vez que o significado foi misturado com o referente do termo, um conjunto de significados passou a ser entendido como inerente à natureza das mulheres. Se a categoria permite em si mesma ressignificações, então tornam-se possíveis novas configurações, expandindo as possibilidades do que significa ser mulher e, nesse sentido, condicionando e permitindo uma maior percepção de agência nas mulheres.



Desse modo, para Butler há sempre um risco de se estabelecer uma fundação normativa, uma vez que, com isso, sempre se produz um novo terreno de disputa política, abrindo-se contestações. Isso é parte do ímpeto democrático radical da política feminista. Que a categoria “mulheres” seja irrestrita, podendo servir a propósitos antifeministas, é um risco produzido pelo próprio artifício fundacionista que busca proteger o feminismo de tal risco. Mas tal risco é da própria fundação, e não de qualquer prática feminista (BUTLER, 2018, p. 87).

3 CONCLUSÃO

256 As diferenças de abordagem entre Butler e Benhabib são claras. Butler traça uma genealogia do sujeito a fim de desmascarar as condições sociais e linguísticas da sua formação. A consequência dessa visão é a relativização das identidades, permitindo retirar o seu caráter excludente, possibilitando a inclusão no movimento feminista daqueles que não eram reconhecidos como “mulheres” sob os parâmetros anteriores. Benhabib, por sua vez, teme que essa radicalização das identidades faça com que o feminismo perca sua especificidade. Ela advoga uma política universalista inclusiva, pois enxerga o feminismo como projeto ético multicultural e que necessita de noções universalistas, legadas da modernidade, para ampliar os espaços e os direitos das mulheres, como tem ocorrido nos últimos séculos. Talvez escape à leitura de Benhabib que, ao desconstruir o conceito moderno de sujeito, Butler acaba abrindo amplo espaço para a diferença e para novas formas de pensar a resistência, uma implicação da própria heterogeneização dos espaços de poder. A fim de minimizar as limitações de sua abordagem, podemos considerar, assim como Fraser (2018)⁶, Spivak (1985) e Young (2003) já argumentaram, aliar uma interpretação permanentemente aberta da categoria “mulheres” com estratégias locais de coalização, principalmente quando essas estratégias permitirem avanços significativos para a emancipação das “mulheres”.

⁶ Nancy Fraser se insere na discussão entre Butler e Benhabib buscando uma conciliação entre ambas. Em “Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler”, Fraser argumenta em prol de uma leitura menos caricata das teses de Butler por Benhabib e, ao mesmo tempo, vê que, em certos aspectos, a teoria de Butler falha em responder aos conflitos reais impostos às mulheres no mundo. Em suma, ela indica que há aspectos positivos em ambas, e é uma tarefa do feminismo reformular tais posições para que possam coexistir (FRASER, 2018, p. 212).



REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BENHABIB, Seyla. Feminismo e pós-modernismo: uma aliança complicada. In: BENHABIB; BUTLER; CORNELL; FRASER. *Debates feministas – um intercâmbio filosófico*. Trad. Fernanda Veríssimo. São Paulo: Unesp, 2018.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- BUTLER, Judith. Fundações contingentes: feminismo e a questão do “pós-modernismo”. In: BENHABIB; BUTLER; CORNELL; FRASER. *Debates feministas – um intercâmbio filosófico*. Trad. Fernanda Veríssimo. São Paulo: Unesp, 2018.
- CYFER, Ingrid. *A tensão entre modernidade e pós-modernidade na crítica à exclusão no feminismo*. Universidade de São Paulo, 2009, 140 p. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.
- COSTA, Claudia de Lima. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. *Cadernos Pagu*, n. 19, 2002, p. 59-90.
- FRASER, Nancy. Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler. In: BENHABIB; BUTLER; CORNELL; FRASER. *Debates feministas – um intercâmbio filosófico*. Trad. Fernanda Veríssimo. São Paulo: Unesp, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8 ed. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MARIANO, S. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005.
- MODLESKI, Tania. *Feminism without women: Culture and criticism in a “postfeminist” age*. Routledge, 2014.
- PISCITELLI, Adriana. Re-criando a (categoria) mulher? *Textos Didáticos*, Campinas: IFCH/UNICAMP, n. 48 (A prática feminista e o conceito de gênero), p. 7-42, 2002. Número organizado por Leila Mezan Algranti.
- RUBIN, G. *O tráfico de mulheres: Notas sobre a “economia política” do sexo*. Recife: SOS Corpo, 1975.
- YOUNG, Iris Marion. O gênero como serialidade: pensar as mulheres como um colectivo social. *Ex-Aequo – Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, v. 8, 2003, p. 113-139.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.34693>

Ensaio recebido em: 13/10/2020

Ensaio aprovado em: 02/03/2021

Ensaio publicado em: 05/05/2021

MORAL RELATIVISM IN SOCIAL SCIENCES UNDERSTOOD FROM THE IDEAS AND PERSPECTIVES OF KUHN TO ARENDT

RELATIVISMO MORAL NAS CIÊNCIAS SOCIAIS COMPREENDIDO A PARTIR DAS IDEIAS E PERSPECTIVAS DE KUHN A ARENDT

Victor Mignone Emery Trindade¹

(mignoneemery@gmail.com)

Andrea Costantini²

(andrea.costati@icloud.com)

ABSTRACT

The present essay has the purpose of explaining, through the perspectives of six different thinkers and scientists, what is the philosophical idea of Moral Relativism within Social Sciences – with a special focus on International Relations –, how might it be useful in understanding its (philosophical) implications for future research, and what could be the possible alternatives. The thinkers and authors discussed are Thomas Kuhn, Hannah Arendt, Charles Wright Mills, Arnold Brecht, Kees Van Der Pijl and Jeppe Nicolaisen. Some of them don't discuss directly about Moral Relativism, while others deal specifically with the theme. Ideas of what power and truth are also discussed. By the end of the essay it is affirmed how this philosophical idea was and is used by the elite to influence unconsciously the opinion and moral ideas for their own benefits, and to keep the *status-quo*.

Key-words: Moral Relativism. Social Sciences. Power-relations. Truth. Power.

RESUMO

O presente ensaio tem por objetivo explicar, através das perspectivas de seis diferentes pensadores e cientistas, o que é a ideia filosófica de Relativismo Moral nas Ciências Sociais - com especial enfoque nas Relações Internacionais –, como pode ser útil a sua compreensão (filosófica), quais as implicações para pesquisas futuras, e quais poderiam ser as alternativas possíveis. Os pensadores e autores discutidos são Thomas Kuhn, Hannah Arendt, Charles Wright Mills, Arnold Brecht, Kees Van Der Pijl e Jeppe Nicolaisen. Alguns deles não discutem diretamente sobre o Relativismo Moral, enquanto outros tratam especificamente do tema. Idéias sobre o que é poder e verdade também são discutidas. Ao final do ensaio afirma-se como essa ideia filosófica foi e ainda é utilizada pelas elites para influenciar inconscientemente a opinião e as ideias morais em seu próprio benefício, ou seja para manter o *status-quo*.

Palavras-chave: Relativismo Moral. Ciências Sociais. Relações de poder. Verdade. Poder.

¹ Mestrando em Economia Global pela Universidade de Estocolmo.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5826063147366489>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0608-2153>.

² Mestrando em Economia Global pela Universidade de Estocolmo

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1308-4253>.



1 INTRODUCTION

Moral relativism is the idea (or view) that there is nothing morally right or wrong for everybody, moral judgements are only true or false to some culture or historical period, and no view is better than any other. Moral relativism, since it relativizes the truth of moral claims, also relativizes truth in a broader spectrum. In other words, “beliefs and actions are not inherently right or wrong, but only right or wrong for certain people” (WESTACOTT, 2020, p.1). In terms of objective and subjective thinking, moral relativism then believes that there isn't a universal objective moral truth, facts and values are subjective according to specific cultures and historical periods.

259

Due to this subjectivity in dealing with morals and values, it might be relevant and necessary to understand what are the possible implications of this philosophical (moral relativism) view within social sciences in general. Since science and morality aren't normally discussed together, the present short essay tries to do just that. Not only, but also tries to demonstrate how moral relativism is used by specific leaders and the anglophone elite to disseminate their moral views and values throughout the world. We first analyze an article by Arnold Brecht, secondly, we discuss the ideas of Thomas Kuhn, specially in his book *The Structures of Scientific Revolutions*. Afterwards we write about the American sociologist Charles Wright Mills, then we discuss the article of Hanna Arendt entitled *Truth and Politics* of 1967. We discuss moral relativism within specific fields and subjects of social sciences with Kees van der Pijl, and we finish with a brief discussion of Jeppe Nicolaisen on what is truth and how to detect misinformation on the internet, seen through the perspectives of relativism and science.

2 MORAL RELATIVISM WITHIN SCIENCE

Relativism in political theory is dealt in particular in an article by Arnold Brecht. The text is presented as a summary of discussions that took place between some important scholars of the subject. The purpose of those meetings was to try to analyze the vacuum that modern sciences and the modern scientific method have left in areas such as ethics,

Victor Mignone Emery Trindade; Andrea Costantini



religion and philosophy. “An emptiness that leads to an inability for men to distinguish what is good or bad, right or wrong in a scientific way” (BRECHT, 1947, p. 470).

Brecht and the scholars dwell on what they define as "higher-level relativism", the relativism that supports the possible existence of an absolute truth that defines the superiority and inferiority of values and the possibility that some men can see that. Man can understand the truth but cannot convey it through conclusive proofs or demonstrations to other men. What Brecht is affirming is that the personal preferences, influenced by emotions, will always go before the impartial truth. In other words, when one understands the truth and tries to express it, he/she cannot speak through statements but only through emotional preferences. In doing so, the validity of the value is beyond scientific proof. The only thing science can do is “1) clarify the ratings of values and 2) examine the consequences of political action based on these evaluations” (BRECHT, 1947, p. 472).

Another point made by Brecht is the definition of “proof” of values. As it has been said, it is not possible to have a scientific proof of values. Perhaps, there are other types of proof of value, which are referred to as “valid natural law theory”. The first type of proof is “from the outside”, which means that the value of the test is impossible to carry out. In short, the declaration is impossible either for logical impossibility or for biological impossibility. The second test is “from the inside”. This test happens when the value represents something contrary to the basic needs. For example, the feeling of justice and injustice can change between people and yet it is an inescapable category for man. The recognition of the connection between truth and justice represents a stable and intrinsic factor of man. Justice is not universally recognized but the idea of justice and the need for truth to do justice represent an inevitable part of man. “Hence, the evidence “from the inside” weakens human unavoidable factors” (BRECHT, 1947, p. 476).

The real existence of these two proofs (from the outside / from the inside) is however questioned and criticized. According to some scholars, the test from the outside does not represent an assessment of the value but of the person's capabilities to think correctly. While the proof from the inside turns out to be null because there is no idea what a complete proof really is. So, we can't even have an idea of what an approximation or plausible proof is. Brecht also reports a speech by Mr. Hallowell regarding the central role of Christianity in recognizing man's power to understand what is right and wrong through reason. Still, “some scholars' criticism of Hallowell's view moves towards the inability to have scientific proof of the existence of universal values” (BRECHT, 1947, pp. 477- 483).



The final part of the analysis about universal values and relativism moves towards activism in the society of relativistic scholars in school and politics. Regarding the role of relativist scholars in teaching there are two paths: either to be neutral or to be aligned. The problem is deeply felt, above all because of the relativists' fear of reopening ideologies such as the fascist one. "According to scholars, there is no right path to follow how to teach. What is important for the scholars discussed in Brecht's article is that the assumptions are clearly established" (BRECHT, 1947, pp. 477- 483).

In relation with the theme of politics, the discussion of Brecht moves on to the contribution that can be given by relativist scholars in understanding the origins of political values. According to them, "politics should not only be understood as an objective goal and purposes but also as a subjective relationship between social actors" (BRECHT, 1947, p. 483). Following this, the analysis shifts to the role of intellectuals in practicing politics. Brecht reports that many of the scholars profess to be in accord with the idea of being active in politics, particularly to combat ideologies. "Mr. Hallowell argues that truth should not only be sought and be taught but also be practiced through politics" (BRECHT, 1947, p. 487). Relating to this idea of objective truth and values on sciences by Brecht, Tomas Kuhn discusses these ideas and relativism in his book.

In the book *The Structure of Scientific Revolutions* Kuhn tackles the question of scientific relativism. Analyzing the history of science, Kuhn studies, in particular, the changes in what he calls paradigms. "The paradigm is what the members of a scientific community share and at the same time a scientific community consists of men who share the same paradigm" (KUHN, 2012, p. 164). Paradigms are indispensable for science because they allow it to be stable and lasting. In the absence of a paradigm, there are different currents among the different schools competing for scientific capacity. However, paradigms are not laws but models of action of a given community. The paradigm shift brings with it a revolution in how the world is viewed. A paradigm is tested when, following persistent failures in solving a puzzle, a new theory and a new paradigm are born. No paradigm answers all puzzles, but some answer more puzzles than others.

The inability to grasp reality in the scientific field leads to an impossibility to experience the truth. "Yet, Kuhn himself in the Post Scriptum of the related book defines his system as non-relativist theory" (KUHN, 2012, p. 186). "Kuhn argues that scientific progress is irreversible and unidirectional, although it rejects the linear and progressive conception of the history of science" (KUHN, 2012, p. 136). "Kuhn supports those who try to move his ideas towards the development of other non-scientific subjects



such as art, history, music, and literature" (KUHN, 2012, p. 188). The division into periods of these subjects (e.g. Humanism, Renaissance) represents a clear example of Kuhn's theory of revolution and paradigms. Bringing Kuhn to the level of relativistic moralism is difficult. His vision could influence the moralistic sphere with the theory of the indefinable nature of reality. For what it is easy to transpose from scientific indeterminability of reality to total indeterminability of reality this step cannot absolutely be taken so lightly. For example, Kuhn's view does not eliminate the possibility of accessing the truth through other forms. The book does not address issues such as morals, ethics and the values of a society. Nevertheless, the relevance of Kuhn's idea in moral relativism is the fact that people with different moral perspectives have different models of the way the world works, emphasizing different indicators linked to different values. A more powerful idea (as accepted) gets embraced and some values may conflict with these accepted ideas, as it is thoroughly discussed by Mills below.

In the book *The Sociological Imagination* C. Wright Mills deals with the theme of values and moralistic relativism. He argues that we are entering a new age. Each epoch brings new questions and new answers about who we are, where we are, where we go. "The previous epoch was born from the Enlightenment, and in particular from two of its ideological currents that characterized the following centuries, liberalism and socialism" (MILLS, 2020, p. 165-166). In both these two ideologies the author sees many affinities of values and assumptions. In particular, both doctrines believe that an increase in rationality leads to an increase in freedom for men. Freedom and reason are two central themes of the entire analysis of Mills. According to him, in this new era that we are entering (the Fourth Epoch), "freedom and reason have become questionable values. An increase in rationality does not lead to an increase in freedom" (MILLS, 2020, p. 167).

Today, large and rational organizations, such as bureaucracy, have led to the alienation of the individual. As Mills argues, a high level of rational organization of society and technology have not led to an increase in social or individual intelligence. Furthermore, the new organization of society has not led to an increase in freedom but rather often ends in tyranny and manipulation. Authority is also faded: there is no clear limit between those who produce alienation and those who suffer from it. In fact, being an active part of the alienated society makes you a promoter of alienation. Mills highlights these "great problems of society as the crisis of individuals and the crisis of the history-making" (MILLS, 2020, pp. 167-173). In the new society that will be born, it is necessary to clarify what freedom and rationality will be. Mills argues that "freedom is the possibility of formulating possible choices,



evaluating and choosing them. But not everyone wants this freedom today" (MILLS, 2020, p. 174).

Mills argues that politics in addressing issues considers values. As sociological science professionals and individuals, it is therefore important to clarify what these values are. According to Mills, what are defined as universal values are actually the values of a dominant culture, namely the Western civilization. Social scientists very often do not need to choose values because they assume the values of the dominant culture as universal. The values of the social sciences are neither transcendent or immanent. The first example he takes into consideration is the value of factual truth. As accurate as the role of social scientists tries to be, its result is very often not rated as important to human affairs. Two values come into action here: first the value of the role of reason in human affairs, second the value of human freedom. This system of values has led to the development of the Western model, yet in their implementation, they often lead to disagreement. On account of this fact, "the purpose of the intellectuals is to clarify what the ideals of freedom and reason are" (MILLS, 2000, p. 179).

The scientist can do this in three ways to convince politicians: become a power advisor, take power, and stay independent. By showing these three ways, Mills argues that men are free and with their rationality they can change the course of history. Again, men are free to make history but some of them are freer than others. "The freedom to shape the future requires the possession of power. In our society, men, and especially the elites, can make history" (MILLS, 2000, p. 183).

In the search for a definition of freedom and reason, the scientist must determine the limits of these two values in history. Mills also remembers that scientists, who try to isolate themselves from reality to study it, are themselves part of reality. Nobody is outside the society. However even if the scientist seeks the complete truth, he cannot reach it. "The scientist's purpose as a teacher must be to try to create a society of genuine individuals rather than popular masses" (MILLS, 2000, p. 187). Similarly to Mills, Arendt discusses the ideas of what truth is, and why it is never in politics, since it is the opposite of power relations.

Hannah Arendt argues in her essay *On Truth and Politics* that, since factual truth is the opposite of opinion, lying and persuasion, it is outside of the political sphere, because this latter is within power-conflicts relations. As she affirmed, truth is of a coercive nature, beyond agreement, dispute, opinion, or consent. For this reason, "it is outside of the political realm, and is as independent of the wishes and desires of the citizens as is the will of the worst tyrant" (ARENDR, 1967, p. 8). In other words, there is an objective truth that should be searched by the true scientist, named by her in her essay as "truthtellers". For



Arendt, "truth telling should be the duty of the isolated scientists and the artist, the impartial judge and historian, the independence of the fact-finder, the witness, the reporter, and the solitude of the philosopher" (ARENDR, 1967, p. 16). As she wrote, "(impartiality) is the root of all so-called objectivity – this curious passion, unknown outside Western civilization, for intellectual integrity at any price. Without it no science would ever have come into being" (ARENDR, 1967, p. 18).

Differently from the view of moral relativism, Arendt kept affirming throughout her essay that there exists factual universal truth independent of opinion or world views, and no historian or person should blur this for his/her benefits or interests. As she said, even if we "admit that every generation has the right to write its own history, we admit no more than that it has the right to rearrange the facts in accordance with its own perspective; we don't admit the right to touch the factual matter itself" (ARENDR, 1967, p. 7). In her essay, she gives examples in which different power complexes and private organizations try to manipulate and blur factual objective truth for their benefits. "The self-deceptions practiced on both sides in the period of the Cold War are too many to enumerate, but obviously, they are a case in point" (ARENDR, 1967, p. 15). According to her, "the danger is that nothing prevents these new stories, images, and non-facts from becoming an adequate substitute for reality and factuality" (ARENDR, 1967, p. 14).

For Arendt then, relating back to the idea of moral relativism, there are innumerable cases where lies were performed in politics, in which those in power tried to manipulate factual truth for their benefits (when they used the idea of moral relativism for their power interests). This view is similar to that of Van der Pijl with the Atlantic ruling class as we'll notice below, in which the Atlantic anglophone class advanced their moral relativistic view of International Relations throughout the world. For Arendt then, the alternative to moral relativism (the belief that nothing is inherently right or wrong) is the search for factual truth – consequently the knowledge of what is right or wrong – and it can only be found and preserved outside politics, and should be the job of the true impartial scientist or philosopher.

Kees van der Pijl demonstrates in his article *The world view of the Atlantic ruling class as academic discipline*, how the academic intelligence base was created to support the national and transnational hegemony of North American business. Van der Pijl argues that specialized disciplines in universities can often be used by the ruling class (specially the anglophone ruling classes) to keep the *status-quo*. As he argues, "academic disciplines in the contemporary sense are part of the social structures through which a ruling class seeks to maintain its political-economic pre-eminence" (VAN DER PIJL, 2017, p.



2). In other words, the goal (of the academic intelligence base, also known as *Lockean Heartland*) is to eliminate non-disciplinary, ‘undisciplined’ forms of thinking in all fields of the university. "Especially in the US the structures of socialization of knowledge remain private but their operation was geared to US policy in every domain" (VAN DER PIJL, 2017, p. 7). As Van der Pijl affirms, from the "Reagan presidency onwards, and again with the ‘War on Terror’, the West’s imperial attacks have largely reaffirmed the coercive orientation of the main policy-related disciplines" (VAN DER PIJL, 2017, p. 11).

Van der Pijl gives examples of how moral relativism related to historical class formation and world view appeared in scholarship in International Relations. "After 1945, a one-sided political international relations (IR) emanated, disqualifying political-economic theories of imperialism, while supporting liberalism" (VAN DER PIJL, 2017, p. 2). "This anglophone ruling class has privileged access to the organs of social reproduction, both in the material sphere and of ideas" (VAN DER PIJL, 2017, p. 2). "The world view of the Atlantic ruling class is constantly being constructed, as it is affirmed in the end of his article, ‘American hegemony rests on the multiple foundations of a monopoly of violence, economic dominance, and ideological “soft power” ’" (VAN DER PIJL, 2017, p. 12). Furthermore, "moral ideas such as "liberty" and "self-government" were understood as pertaining only to the propertied classes, not to slaves or contract workers "(VAN DER PIJL, 2017, p. 5).

The design for the discipline of IR was the "Wilsonian blueprint" (characterized by rule-base relations, free trade etc.), established with the election of Woodrow Wilson. "In order for it to be broadly accepted and hegemonized, incipient ideas of the discipline of IR such as "anarchy" and "power insecurities" had to be first solved and neutralized" (VAN DER PIJL, 2017, p. 5). "That Wilson's project – the creation of a world of formally sovereign nation-states under liberal, Anglo-American supervision – remains the implicit program of IR till the present day" (VAN DER PIJL, 2017, p. 7). "During the 1950, many CIA members and Cold War Intellectuals assisted the dissemination of a ‘positivistic empiricism, rationalism, technocratic modernism, and a general opposition to “totalizing” philosophies”" (VAN DER PIJL, 2017, p. 9).

Relating to the idea of moral relativism and some examples of its appearance in scholarship of IR, Van der Pijl argues that IR was constructed around the contradiction of idealism versus realism. "In this contradiction the world view of the Atlantic ruling class is being drip-fed into successive generations of students across the globe" (VAN DER PIJL, 2017, p. 11). Thus the American hegemony in the IR discipline was consciously constructed during the first half of the XX century (especially with the



elections of Woodrow Wilson), and is an example of how certain values, norms and world views are induced and disciplined as universal truth and regarded as eternal verities based in nature, for the benefits of the Atlantic ruling class. Examples that we can see are neoliberalism, free trade, among others. Similarly, as Mills affirmed, the social scientist is already working on the basis of certain values. The values that these disciplines now embody have been selected from those created in Western society. Therefore, "what a man calls moral judgment is merely his desire to generalize, and so make available for others, those values he has come to choose" (MILLS, 2000, p. 178). Thus, the moral values that men pursue have been inculcated by vested interests. As he affirmed, "these values are often the only ones men have had any chance to develop. They are unconsciously acquired habits rather than choices" (MILLS, 2000, p. 194).

Similar to this idea, Mills argues that large organizations and the structure in society (the milieu) have alienated men through embedded self-rationalization into their private lives. This alienation (or powerlessness) causes men to lose real freedom and the capacity to reason. As he affirms

266

The chance of men to reason is destroyed, as rationality increases and its control is moved from the individual to the big-scale organization (in service of a managerial elite). There is then rationality without reason. Such rationality is not commensurate with freedom but the destroyer of it (MILLS, 2000, p. 170).

For Mills, this alienated man is the antithesis of the Western image of the free man. "The society in which this "cheerful robot" flourishes is the antithesis of the free society, of a democratic society" (MILLS, 2000, p. 172). Relating to this idea of truth in science and reason, Nicolaisen forwards a worthy, yet different, argument.

Jeppe Nicolaisen in his paper *Climbing Mount Dependable: How to detect misinformation on the Internet*, explains ways in how to detect misinformation and not fall into fake news or misinformation. Also known as *source criticism*, he explains how to separate good from false information. He argues that even though the internet can provide an infinite amount of good information through articles, videos and other sources, it can also give misinformation. "The first step then is to understand that not everything searched and found on the internet is true because, among other factors, peer review and quality control is often absent on the Internet" (NICOLAISEN, 2013, p. 2). Also, some kind of authority hierarchy exists, "some sources seem to possess higher authority compared to others, and sources with higher authority seem to be more trustworthy than sources with lower authority" (NICOLAISEN, 2013, p. 2).



The relevance of Nicolaisen's argument is the fact that it is important to search for a single universal truth that needs to be found and checked with a higher authority. Nicolaisen believes there is in fact a single, objective truth that can be searched with accepted higher authorities, opposing, consequently, relativism. For Nicolaisen then, we should look for sources coming from a higher authority hierarchy (the primary literature), and "it is advisable to move upwards in the authority hierarchy" (NICOLAISEN, 2013, p. 5). He acknowledges that even though there can be potential institutional affiliation influence and interests in scientific publications, "we should trust their impartiality because for him there is a fine line between vigilance and paranoia which one should not cross" (NICOLAISEN, 2013, p. 8).

3 CONCLUSION

267 After discussing the six authors a conclusion is drawn that even though there is not a consensus among them about the benefits of moral relativism in science in general, it can indeed be affirmed, through different historical examples, that the elite or the Atlantic ruling class as discussed by Van der Pijl has used relativism to impose their views and morality into the world. Ideas such as liberalism, free-trade as cited by Van der Pijl, or the examples by Arendt during the Cold War are just a few discussed. As Arendt affirmed, "since everything that has actually happened in the realm of human affairs could just as well have been otherwise, the possibilities for lying are boundless, and this boundlessness makes for self-defeat" (ARENDRT, 1967, p. 15). Furthermore, even though Kuhn didn't consider himself as a relativist, he affirmed indirectly that science and paradigms can indeed be influenced by current hegemonic moral views. Mills agrees with Pijl about the power of the elite, and how the accepted norms and values are unconsciously acquired by the general population, and equally unconsciously defended. Mills finishes his book affirming that the real values should be freedom and reason, and the "cheerful robot" would realize them for its benefits.

The argument of Nicolaisen and of other authors discussed throughout the present essay relates to Kuhn's idea of scientific development and continued evolution, or scientific objectivity. The higher authority sources are often deemed to come from the current science community acceptance (or hegemonic power, *status quo* relation). These high authority sources might not necessarily be the true information, since science, through different paradigms and theoretical frameworks, are in constant development, and accepted paradigms can also be related to power relations. In other words, for Kuhn science



does not necessarily progress continually towards truth. Also, as we saw, moral relativism and power conflicts are related, in which there is a tendency for one moral norm to be more widely accepted and spread than others. Finally, for Mills and others, the main intellectual and political duty of the social scientist is to make clear to people the elements of unease and indifference that are currently present in society, and this duty is an alternative to overcome this moral relativism and alienation. A democratic society only flourishes with free and rational individuals, in which genuine publics rather than masses prevail. For these reasons, "freedom and rationality should be the predominant values of a society, not the values of vested interests. These latter values are unconsciously acquired habits rather than choices" (MILLS, 2000, p. 194). The end goal of social scientists, thus, "is to demonstrate and translate personal troubles in public ones, illustrating how the milieu and the society structures influence men's lives and are common to most people" (MILLS, 2000, p. 194).



REFERENCES

- ARENDDT, Hannah. "Truth in Politics," The New Yorker. February 25, 1967. Accessible at: <https://idanlandau.files.wordpress.com/2014/12/arendt-truth-and-politics.pdf>.
- BRECHT, Arnold. "Political Theory: Beyond Relativism in Political Theory," The American Political Science Review, Vol. 41, No. 3, p. 470-488, 1947.
- KUHN, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- MILLS, C. Wright. *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press, 2000.
- NICOLAISEN, Jeppe. "Climbing Mount Dependable: How to detect misinformation on the internet," Proceedings of the NETs 2013 International Conference on Internet Studies, Hong Kong, China, September 8-9, 2013. Accessible at: http://curis.ku.dk/ws/files/110581255/CLIMBING_MOUNT.pdf.
- VAN DER PIJL, Kees. "The world view of the Atlantic ruling class as academic discipline," International Politics, Vol. 54, Issue 3, 2017: 292-305.
- WESTACOTT, Emrys. *Moral Relativism*. Internet Encyclopaedia of Philosophy. Available at: <https://iep.utm.edu/moral-re/#:~:text=Moral%20relativism%20is%20the%20view,uniquely%20privileged%20over%20all%20others>>. Acesso em 10 Novembro 2020.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.33885>

Ensaio recebido em: 13/10/2020

Ensaio aprovado em: 02/03/2021

Ensaio publicado em: 05/05/2021

MENTE E SUBJETIVIDADE NA FILOSOFIA DO *VEDĀNTA*¹

MIND AND SUBJECTIVITY IN THE *VEDĀNTA*'S PHILOSOPHY

Bruno do Carmo Silva²

(brunokarmo@hotmail.com)

RESUMO

Falar sobre a mente (*manas*) e a subjetividade de acordo com a filosofia do *Vedānta* implica uma série de questões, das quais os dois pontos mais importantes são: (i) a mente é considerada como um órgão do sentido, assim como a visão, a audição, o tato, o olfato e o paladar; (ii) a subjetividade não implica uma noção de sujeito entendida como um indivíduo separado do Todo (*Brahman*), uma vez que o princípio da subjetividade (*ātman*) é o mesmo para todos os seres, *i.e.*, não há diferença substancial entre as alteridades; o que diferencia um sujeito do outro é o ego (*ahankāra*), que é uma entidade insubstancial constituída de nome e forma (*nāmarūpa*). Portanto, devemos nos concentrar principalmente nesses dois aspectos, a fim de compreender claramente a posição vedantina sobre a mente e a subjetividade.

270

Palavras-chave: *Vedānta*. Mente. Subjetividade.

ABSTRACT

To talk about the mind (*manas*) and the subjectivity according to the *Vedānta*'s philosophy implies a series of questions, of which the two most important points are: (i) the mind is considered as a sense's organ, just like sight, hearing, touch, smell and taste; (ii) subjectivity does not imply a notion of subject understood as an individual separate from the Whole (*Brahman*), since the principle of subjectivity (*ātman*) is the same for all beings, *i.e.*, there is no substantial difference between the alterities; what differentiates one subject from another is the ego (*ahankāra*), which is an insubstantial entity constituted of name and form (*nāmarūpa*). Therefore, we must focus primarily on these two aspects, in order to clearly understand the Vedantin position regarding the mind and subjectivity.

Keywords: *Vedānta*. Mind. Subjectivity.

¹ Todas as citações estrangeiras que se encontram no texto foram traduzidas pelo próprio autor. No entanto, as traduções do sânscrito foram auxiliadas pela tradução em inglês feita por Patrick Ollivele e transliteradas segundo as normas do IAST (*International Alphabet of Sanskrit Transliteration*).

² Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9010151056528977>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2063-0467>.



1 O PRINCÍPIO DA SUBJETIVIDADE – *ĀTMAN*

Quando pensamos em subjetividade, logo nos vem a ideia de mente. No entanto, qual é o princípio da subjetividade? Seria a mente? Segundo os filósofos indianos, especialmente os vedantinos, o princípio da subjetividade seria o *ātman*, que é considerado o fundamento no qual é construída a noção de sujeito. O sujeito tal qual o conhecemos não é o *ātman*, mas é constituído pelo ego, *i.e.*, um conjunto de experiências de dor e prazer, interesses e intencionalidades que corroboram para a constituição do indivíduo. Sendo assim, a mente enquanto um órgão dos sentidos não seria nada mais do que um reflexo do próprio ego, no qual a subjetividade manifesta-se de forma limitada e limitadora, pois está atrelada às experiências particulares de cunho pessoal. Portanto, a mente não é o âmbito da pura subjetividade, mas apenas um reflexo daquilo que chamamos de subjetivo. A partir de um processo de desconstrução do ego, através de práticas tradicionais empregadas pela filosofia *Advaita Vedānta*, o sujeito apercebe-se como não sendo nem o corpo nem a mente. Mas, então, o que ele seria? De acordo com a tradição vedantina, ele não seria nem mesmo um sujeito particular, *i.e.*, um indivíduo, pois a sua real natureza é *ātman* (princípio Absoluto de toda subjetividade), que, no limite, é não diferente de *Brahman* (princípio Absoluto de toda objetividade). Dessa maneira, não há uma diferença real entre o Eu e o Todo, e, por consequência, não há diferença substancial entre as alteridades – eu e você somos um. Isso implica uma perspectiva de intersubjetividade completamente diferente da que encontramos usualmente nas diversas filosofias que trabalham a noção de sujeito, nas quais o indivíduo é considerado um ser autônomo e independente dos demais, fechado em sua própria subjetividade solipsista – um universo à parte, particular e solitário, que sempre criará barreiras nas relações intersubjetivas. As barreiras que encontramos nas relações intersubjetivas são derivadas do ego, e por vezes tentamos superar tais barreiras através da mente, mas infelizmente a mente é mais uma das identificações do ego, pois está inclinada a pensar de acordo com seus próprios interesses, ocultando e dissimulando o verdadeiro princípio da subjetividade, *ātman*:

271

Ātman é um pronome reflexivo em sânscrito que poderíamos traduzir por “si mesmo”. O caráter reflexivo aponta para uma dupla dimensão: (i) um princípio de identidade autorreferida que se vincula, epistemologicamente, ao exercício da linguagem; (ii) uma fluidez existencial que se vincula, ontologicamente, ao mistério de sua inobjetificabilidade última. Com efeito, a fluidez existencial, que se estampa numa inconsistência sistemática, no tempo e no espaço, das identidades autorreferidas, é fonte de sofrimento que pode, sob determinadas circunstâncias, constituir fator catalizador para uma reflexão sobre a natureza última do sujeito: “quem é o *eu* que, afinal,



se esconde sob a multiplicidade dos *eus*?”. É essa a tarefa precípua dos *Upaniṣads*. (LOUNDO, 2014, p. 12)

2 O MUNDO FENOMÊNICO – *MĀYĀ*

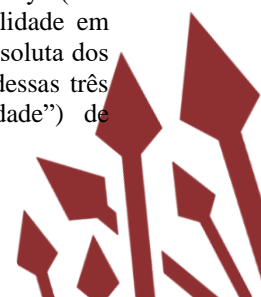
As manifestações do mundo fenomênico (*māyā*), ou melhor, a ignorância (*avidyā*) acerca dele, aliena o *ātman* da sua real natureza, causando sua falsa identificação com o ego e com os demais fenômenos com os quais interage no cotidiano, *i.e.*, estímulos corporais, percepções da mente etc. Essa identificação errônea com o ego e não com o *ātman* é um estado de completa ignorância por parte do sujeito. Portanto, a identificação com o corpo ou com a mente em suas constantes modificações (*vr̥ttis*) afeta os sentidos e causa a alienação do *ātman*. Esse estado de alienação provoca a condição circunstancial de sofrimento (*duḥkha*). Entretanto, a ignorância (*avidyā*) sobre si mesmo e sobre o mundo fenomênico são consideradas *anirvacānīya*, *i.e.*, algo de que não se pode determinar a causa objetiva, justamente por sua absoluta inexistência ou insubstancialidade. Portanto, são indescritíveis e não podem ser reduzidas ao nível discursivo.

272

3 A NÃO DIFERENÇA ONTOLÓGICA ENTRE *ĀTMAN* E *BRAHMAN*

De acordo com Śāṅkarācārya (séc. VIII), principal expoente da vertente não dualista do *Vedānta*, a Escola *Advaita*, os *Upaniṣads* apresentam a fórmula fundamental que desconstrói a falsa ideia de sujeito, libertando-o (*mokṣa*) do sofrimento: no limite, *ātman* enquanto princípio da subjetividade não é diferente do princípio de unidade do Real (*Brahman*). Portanto, a tarefa fundamental da Escola *Vedānta* é sua investigação acerca da relação entre *ātman* e *Brahman*. Essa relação ontológica é interpretada de diferentes maneiras, pois cada variante hermenêutica da Escola *Vedānta* tem sua própria concepção sobre isso; não obstante, todas elas postulam a realidade ontológica de *Brahman* como substrato uno da realidade. Sendo assim, trato da mente e da subjetividade segundo a perspectiva soteriológica de Śāṅkarācārya, que é meu objeto de estudo mais imediato.³

³ Das seis variantes hermenêuticas da Escola *Vedānta*, três destacam-se como as principais: (i) a Subescola *Kevala-Advaita* ou simplesmente *Advaita* (“Não Dualidade”) de Śāṅkarācārya (séc. VIII), que postula *Brahman* como uma unicidade radical sem partes; (ii) a Subescola *Viśiṣṭādvaita* (“Não Dualidade Qualificada”) de Rāmānujācārya (séc. XI), que postula *Brahman* como uma unidade composta de partes; e (iii) a Subescola *Dvaita* (“Dualidade em dependência”) de Madhvācārya (séc. XIII), que postula uma unidade enquanto relação de dependência absoluta dos entes com relação a *Brahman*. As outras três subescolas expressam combinações em diferentes graus dessas três possibilidades anteriores. São elas: (iv) a Subescola *Dvaitādvaita* (“Dualidade na Não Dualidade”) de



O primeiro momento da missão soteriológica dos *Upaniṣads* é caracterizado pelo diagnóstico: o sofrimento humano tem por causa última um erro fundamental sobre a natureza do sujeito, a saber, o erro da objetificação do sujeito. E o segundo momento é caracterizado pela implementação de uma terapia ou pedagogia de eliminação do erro. Trata-se de uma dinâmica de reinvestidura de sentido da palavra *ātman* que transita de uma dimensão plural inerente à objetividade mundana para uma dimensão una, de caráter transobjetivo e, portanto, metalinguístico. Essa dinâmica de reinvestidura ou correção de sentido faz recurso instrumental à noção *Brahman* – o fator de correção – enquanto noção limite que aponta para o substrato unitário, transobjetivo, que subjaz e sustenta toda a pluralidade do múltiplo. Daí a declaração fundamental dos *Upaniṣads* de uma não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*. (LOUNDO, 2014, p. 12)

4 A PEDAGOGIA SOTERIOLOGICA DOS UPANIṢADS

Considerando-se que o fundamento da pedagogia soteriológica dos *Upaniṣads* é a não diferença ontológica entre *ātman* (“princípio da subjetividade”) e *Brahman* (“princípio da objetividade”), seu único propósito é restaurar a verdadeira identidade de *ātman*, *i.e.*, promover o retorno do sujeito ao seu estado originário de plenitude, *svāsthya*. Essa é a redescoberta de *ātman* como substrato imperecível que sustenta e mantém toda a estrutura do sujeito, destituída de qualquer influência do ego ou dos fenômenos empíricos. Portanto, os *Upaniṣads* afirmam que o *ātman* (“princípio da subjetividade”) é diferente do ego (personalidade objetificada e objetificante), mas não diferente de *Brahman*, princípio Absoluto e substrato de toda a realidade.

O *Māṇḍūkya Upaniṣad* nos alerta sobre o erro de identificarmos o *ātman* com algum dos seus três estados (*avasthā-traya*), *viz.*, o estado de vigília (*jāgrat*), o estado de sonho (*svapna*), e o estado de sono profundo (*susupti*). Embora esses estados sejam legítimos, a identificação de *ātman* com eles é um erro, configurando o *ātman* enquanto ego circunstancialmente marcado pela ignorância e sofrimento. Embora o estado de sono profundo (*susupti*) pressuponha uma dimensão de pura consciência, livre de objetos, diferente dos dois primeiros estados, nos quais objetos são experienciados, ainda assim o sujeito irá despertar em algum momento, retornando à sua experiência cotidiana de alienação. No entanto, segundo Śāṅkarācārya, há uma dimensão eternamente não experiencial que sempre acompanha a experiência dos três estados acima citados; essa dimensão é denominada de *turīya*, literalmente “o quarto”, e corresponde à real

Nimbārkāchārya (séc. XII); (v) A Subescola *Śuddhādvaita* (“Não Dualidade Pura”) de Vallabhācārya (séc. XV); e (vi) a Subescola *Acintyabhedābheda* (“Inconcebível Diferença e Não Diferença”) de Kṛṣṇacaitanya, mais conhecido como Caitanya Mahāprabhu (séc. XV). Esta, popularmente conhecida no Ocidente como Movimento Hare Kṛṣṇa – Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON) – defende que a Realidade Última é simultaneamente pessoal e impessoal.



natureza de *ātman* enquanto não diferente de *Brahman*. Sendo assim, essa dimensão é representada pela figura do *sākṣin* (“testemunha”), que não experiencia, mas somente acompanha os outros três estados experienciais sem se identificar com nenhum deles. Trata-se da unicidade original e ontológica entre *ātman* e *Brahman*.

Vejamos agora os três estados experienciais de *ātman* um a um, conforme a tradução do *Māṇḍūkya Upaniṣad*, assim como o quarto, que é a dimensão não experiencial:

- (i) O primeiro estado é *vaiśvānara* – o universal – situado no estado de vigília, percebendo o que está do lado de fora, possuindo sete membros e dezenove bocas, e desfrutando de coisas grosseiras.⁴
- (ii) O segundo estado é o *taijasa* – o brilhante – situado no estado de sonho, percebendo o que está dentro, possuindo sete membros e dezenove bocas, e desfrutando de coisas sutis.⁵
- (iii) O terceiro estado é *prājña* – o inteligente – situado no estado de sono profundo – o sono profundo é quando um homem adormecido não nutre desejos ou não vê sonhos; ele torna-se um, uma massa única de percepção, consistindo de bem-aventurança e desfrutando de felicidade, pensado como sua boca. Ele é o Senhor de todos, o conhecedor de todos, ele é o controlador interno, o ventre de todos – porque ele é a origem e a dissolução dos seres.⁶
- (iv) Considera-se o quarto como uma dimensão não experiencial, que não se volta nem para dentro nem para fora, nem mesmo os dois juntos; não é uma massa de percepção, *i.e.*, não é nem um nem outro, é invisível e está além do alcance da percepção ordinária. É incompreensível, sem marcas, impensável, indescritível; sua essência é permanecer em si-mesmo – como se houvesse a cessação do mundo visível – tão tranquilo quanto auspicioso – sem um segundo. Esse é o *ātman*, aquilo que deve ser conhecido.⁷

⁴ (MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD, 1.3-7, p. 475, tradução nossa) “*āgaritasthāno bahisprajñah saptāṅga ekonaviṁśatimukhaḥ sthūlabhugvaiśvānarah prathamah pādah.*” “*The first quarter is Vaiśvānara – the Universal One – situated in the waking state, perceiving what is outside, possessing seven limbs and nineteen mouths, and enjoying gross things.*”

⁵ (MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD, 1.3-7, p. 475, tradução nossa) “*svapnasthāno ’ntahprajñah saptāṅga ekonaviṁśatimukhaḥ praviviktabhuk taijaso dvitīyah pādah.*” “*The second quarter is Taijasa – the Brilliant One – situated in the state of dream, perceiving what is inside, possessing seven limbs and nineteen mouths, and enjoying refined things.*”

⁶ (MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD, 1.3-7, p. 475, tradução nossa) “*yatra supto na kañcana kāmam kāmāyate na kañcana svapnam paśyati tatsusuptam susuptasthāna ekībhūtaḥ prajñānaghana evānandamayo hyānandabhuk cetomukhaḥ prajñāstrīyah pādah eṣa sarvaśvara eṣa sarvajña eṣo ’ntaryāmyeṣa yoniḥ sarvasya prabhavāpyayau hi bhūtānām.*” “*The third quarter is Prajna – the Intelligent One – situated in the state of deep sleep – deep sleep is when a sleeping man entertains no desires or sees no dreams –; become one, and thus being a single mass of perception; consisting of bliss, and thus enjoying bliss; and having thought as his mouth. He is the Lord of all; he is the knower of all; he is the inner controller; he is the womb of all—for he is the origin and the dissolution of beings.*”

⁷ (MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD, 1.3-7, p. 475, tradução nossa) “*nāntahprajñam na bahisprajñam nobhayataḥprajñam na prajñānaghanam na prajñam nāprajñam adṛṣtamavyavahārvamagrāhyamalakṣaṇamaci ntyamavyapadeśyamekātmapratyayasāram prapañcopaśāmaḥ sāntam śivamadvaitam caturtham manyante sa ātmā sa vijñeyah.*” “*They consider the fourth quarter as perceiving neither what is inside nor what is outside, nor even both together; not as a mass of perception, neither as perceiving nor as not perceiving; as unseen; as beyond the reach of ordinary transaction; as ungraspable; as without distinguishing marks; as unthinkable; as indescribable; as one whose essence is the perception of itself alone; as the cessation of the visible world; as tranquil; as auspicious; as without a second. That is the self (atman), and it is that which should be perceived.*”



O *Taittirīya Upaniṣad* também nos alerta sobre o perigo de identificarmos o *ātman* com alguma das cinco camadas (*pañca-kośas*) que o “revestem”. Essas camadas (*kośas*) referem-se a determinados elementos constitutivos da própria vida. Sendo assim: (i) a primeira camada é chamada de *Annāmaya-kośa*, pois é a camada constituída pelos alimentos (*anna*) que o corpo consome; (ii) a segunda camada é chamada de *Prāṇamaya-kośa*, pois é a camada constituída pela energia vital (*prāṇa*), que através da respiração vitaliza e sustenta o corpo e a mente; (iii) a terceira camada é chamada de *Manomaya-kośa*, pois é a camada constituída pela mente (*mana*), e refere-se a suas impressões e ideias. É nela que se encontram os erros cognitivos e a possibilidade de removê-los; (iv) a quarta camada é chamada de *Vijñānamaya-kośa*, pois é a camada constituída pelo intelecto (*vijñāna*), que possibilita a discriminação (*viveka*) e a investigação (*vicāra*) dos elementos da realidade; (v) a quinta camada é chamada de *Ānandamaya-kośa*, pois é a camada constituída pela bem-aventurança (*ānanda*), também conhecida como corpo causal. No estado de sono profundo (*susupti*) ela é a camada mais plena, pois a mente e os sentidos cessam de funcionar. Já nos estados de vigília (*jāgrat*) e sonho (*svapna*), ela se manifesta de forma parcial. Portanto, essa camada é um reflexo da real natureza de *ātman*, mas ainda assim, por mais refinada e sutil que seja, é um erro identificá-la com o *ātman*.⁸

275

Dessa maneira, qualquer identificação do *ātman* com o corpo, com a mente ou com qualquer outra coisa que não seja *Brahman* é falsa, e denota uma condição circunstancial de sofrimento. Śaṅkarācārya afirma que o intelecto discursivo não pode captar a Realidade última (*Brahman*), pois *Brahman* em sua unicidade não é objeto da percepção, *i.e.*, não tem forma (*rūpa*). Portanto, embora o raciocínio (*tarka*) seja um instrumento necessário para conhecer a realidade, ele por si só não constitui uma fundação sólida para isso, pois fica à mercê dos interesses egóticos dos indivíduos que o instrumentalizam. Sendo assim, a Escola *Advaita Vedānta* recomenda sua utilização em sintonia com os pré-requisitos ditados pelos *Upaniṣads*:

[...] os pré-requisitos éticos – a saber, a renúncia a toda a identificação objetiva – passam a constituir, de fato, pré-requisitos epistemológicos. E na medida em que objetivações do sujeito em sua totalidade são constitutivas do mundo enquanto um mundo da experiência, o processo de correção cognitiva do sujeito não se distingue do processo de correção dos erros sobre a natureza do mundo em sua totalidade (*Brahman*). (LOUNDO, 2014, p. 16)

Portanto, através do total desapego (*vairāgya*), nenhum objeto material ou prazer sensual pode afetar a mente, pois assim ela se encontra livre de desejos que inevitavelmente

⁸ TAITTIRĪYA UPANIṢAD, 2.1-8, pp. 184-188, tradução nossa.



conduzem ao sofrimento (*duḥkha*). Dessa maneira, em todas as vertentes hermenêuticas do *Vedānta* a libertação (*mokṣa*) exige o cumprimento de pré-requisitos básicos que se consubstanciam na figura do renunciante (*sanyāsīn*). Esses pré-requisitos podem ser sintetizados na doutrina do *catuhsādhana*, que lista quatro pré-requisitos fundamentais: (i) *viveka* é o primeiro e mais fundamental pré-requisito, e consiste na capacidade de discriminar o eterno (*nitya*) do não eterno (*anitya*), *i.e.*, discriminar o que é substancial daquilo que é insubstancial; (ii) *Vairāgya* é o segundo pré-requisito, e consiste em um profundo desapego, tanto por objetos empíricos, *i.e.*, atualmente existentes/“mundanos”, como por objetos meta-empíricos, *i.e.*, ainda não existentes/não atuais, *viz.*, paraísos (*svarga*). Isso pressupõe o completo abandono das práticas rituais; (iii) o terceiro pré-requisito é *Sad-sampat*, que se constitui de seis virtudes nas quais o discípulo deve apresentar proficiência, *viz.*, serenidade (*śama*), autocontrole (*dama*), cessação das atividades (*uparati*), equanimidade (*titikṣā*), concentração mental (*samādhāna*) e fé/convicção (*śraddhā*). Essas seis virtudes correspondem ao temperamento físico e mental que o discípulo deve apresentar para o sucesso do empreendimento soteriológico; (iv) o quarto e último pré-requisito é *Mumukṣutva*, que se refere ao intenso desejo pela libertação (*mokṣa*) que o discípulo (*śiṣya*) deve possuir.

276

A razão discriminativa (*viveka*) é o fundamento de toda a doutrina do *catuhsādhana*, pois é ela que permite a consecução de todos os outros três pré-requisitos exigidos para a realização do empreendimento soteriológico. Portanto, a doutrina do *catuhsādhana* possibilita a libertação da ignorância (*avidyā*) através de um encaminhamento que visa à descentralização do ego e à remoção dos erros cognitivos por ele engendrados. Sendo assim, a razão discriminativa é o instrumento soteriológico por excelência, pois somente por meio dela podemos atingir a libertação da ignorância.

Dessa maneira, embora o *ātman* esteja sempre presente como princípio da subjetividade, sua autoevidência deve ser recuperada através de um processo gradual de desidentificação do ego, processo no qual é necessário um esforço intelectual e ascético através da razão e da renúncia. Entretanto, devemos pensar na razão como uma ferramenta que, depois de utilizada, não se faz mais necessária, pois o *ātman* enquanto não diferente de *Brahman* é pura-consciência. Fazendo recurso à analogia, é como se utilizássemos um barco para chegar a outra margem de um rio sem expectativa ou necessidade de retorno, ou uma escada que utilizamos para alcançar um outro patamar do qual não precisaremos mais descer. Por isso, todo o processo de retorno ao estado de plenitude (*svasthya*) deve ser guiado pela razão upaniśádica, pois a razão dos *Upaniṣads* é desprovida de interesses egóicos, *i.e.*, é uma razão que visa estritamente à libertação (*mokṣa*) – da ignorância e simultaneamente do sofrimento.



Nesse sentido, o papel do intelecto não é pensar *sobre* os *Upaniṣads*, mas sim pensar *com* os *Upaniṣads*. Portanto, a Verdade, *i.e.*, a não diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*, é revelada (*sruti*) pelos *Upaniṣads* como sendo uma condição de autoevidência, não sendo necessário nem mesmo possível instaurá-la pelo uso da razão. A razão limita-se à remoção dos erros cognitivos que ocultam essa Verdade sempre presente e autoevidente.

A razão upaniṣádica é caracterizada como soteriológica não por ser uma razão distinta da razão ordinária na qual empregamos o processo intelectual, mas sim por empregar o intelecto numa direção inversa ao das ciências empíricas, pois ocupa-se com a remoção dos erros que ocultam a Verdade e não com a instauração desta por meios positivos. Portanto, a diferença entre a razão empregada nas ciências empíricas e a razão soteriológica é quantitativa, e não qualitativa, porque qualitativamente a razão é a mesma. Sendo assim, os *Upaniṣads* apenas instrumentalizam a razão para a compreensão de outro nível da realidade, *i.e.*, o seu nível subjacente e substancial. É isso que faz da razão upaniṣádica um verdadeiro instrumento soteriológico, no qual a razão discriminativa (*viveka*) destaca-se como o principal pré-requisito, pois é ela que permite discriminar o *ātman* do ego, *i.e.*, o eterno (*nitya*) do não eterno (*anitya*), revelando o substrato imperecível que subjaz a todos os fenômenos empíricos, *Brahman*.



REFERÊNCIAS

- BRONKHORST, Johannes. *Aux origenes de la philosophie indienne*. Gollion: Infolio Editions, 2008.
- LOUNDO, Dilip. A mistagogia apofática dos Upaniṣads na Escola Não-Dualista Advaita Vedānta de Satchidanandendra Saraswati. In: *Numen – Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 14, n. 2. Juiz de Fora: UFJF, 2011, pp. 109-130. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1242/1398>>. Acesso em: 20 jan. 2018.
- LOUNDO, Dilip. Ser sujeito: Considerações sobre a Noção de ātman nos Upaniṣads. In: *Cultura Oriental*, v. 1, n. 1. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2014, pp. 11-18.
- LOUNDO, Dilip. Adhyāropa-apavāda Tarka: the nature and structure of the soteriological argument in Śaṅkarācārya's and Swami Satchidanandendra Saraswati's Advaita Vedānta. In: *The Journal of Hindu Studies*, v. 8, i. 1. Oxford: Oxford University Press and the Oxford Centre for Hindu Studies, 2015, pp. 65-96. Disponível em: <<http://jhs.oxfordjournals.org/content/early/2015/02/15/jhs.hiv001.abstract>>. Acesso em: 20 jan. 2018.
- MĀṄḌŪKYA UPANIṢAD. In: *THE EARLY UPANIṢADS*: annotated text and translation by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 1998. pp. 473-477.
- MĀṄḌŪKYA UPANIṢAD. In: *UPANIṢADS*: a new translation by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 2008. pp. 288-290.
- SHARMA, Arvind. *The philosophy of religion and Advaita Vedanta: a comparative study in religion and reason*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.
- SHARMA, Chandradhar. *A critical survey of Indian philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- TAITTIRĪYA UPANIṢAD. In: *THE EARLY UPANIṢADS*: annotated text and translation by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 1998, pp. 288-313.
- TAITTIRĪYA UPANIṢAD. In: *UPANIṢADS*: a new translation by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 2008, pp. 177-193.



<https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.35005>

Tradução recebida em: 31/10/2020

Tradução aprovada em: 26/01/2021

Tradução publicada em: 05/05/2021

CES MEMBRES PALPITANTS DE LA PATRIE

Simone Weil

Jade Oliveira Chaia¹

(jade.joc@gmail.com)

Michelly Alves Teixeira²

(michellyteixeira@hotmail.com)

Philippe Lacour³

(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. Um dos artigos que compõe o rol de textos selecionados é *Ces membres palpitants de la patrie*, publicado originalmente em 1938, no *Vigilance*. Nesse texto, a autora discorre acerca da repressão feita pela Frente Popular à Étoile Nord-Africaine, membro da referida organização. Os ideias emancipatórios defendidos pela organização se contradizem, e as práticas coloniais de discriminação e violência prevalecem. 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 catedrática da França. Militou fervorosamente pela causa dos trabalhadores fabris e,

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e graduanda em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6256651921407653>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

² Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6860370367827142>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0842-8824>.

³ Professor doutor da Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6424210911031934>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3226-584X>.



posteriormente, lutou na Guerra Civil Espanhola. Faleceu aos trinta e quatro anos por motivos de saúde.⁴

ESSES MEMBROS PALPITANTES DA PÁTRIA⁵

Há algumas semanas, um artigo publicado pela nossa grande imprensa, reclamando, para variar, de Jaurès e querendo esmigalhar com um único golpe todos os argumentos possíveis a favor das reivindicações alemãs, chamou as colônias de “aqueles membros palpitanes da pátria”. Não se pode negar uma singular felicidade a essa expressão, pelo seu grande valor na atualidade. Palpitanes, sim. Sob a fome, as pancadas, as ameaças, as penas de prisão ou deportação; diante do temido aspecto das metralhadoras ou dos bombardeios. Uma população domesticada, desarmada, seria, ao menos, palpitante.

Se as colônias são palpitanes, a pátria quase não palpita com elas. A tragédia do Norte da África continua em meio a uma indiferença quase total. *Le Populaire* ao menos havia publicado uma série tocante de artigos de Magdeleine Paz sobre o Marrocos, enquanto os outros jornais ou não perceberam que há uma crise no Norte da África, ou a viram exclusivamente como uma crise da autoridade francesa.

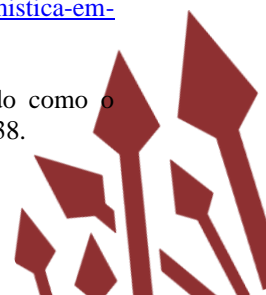
Na verdade, parece que os franceses ficaram muito mais abalados com os acontecimentos da China⁶ do que com os do Norte da África. Sem dúvida, na China, matam-se muito mais pessoas, matam-se até crianças – nessa perspectiva, como irão viver os filhos daqueles que, há pouco, caíram sob as balas francesas no Marrocos? Mas, enfim, quanto ao que está acontecendo na China não há muito que se possa fazer a respeito; e não temos certeza de que uma ação nessa área não incendiaria a Europa e o mundo. Ao contrário, no Norte da África poderíamos ser mais humanos, poderíamos preservar a vida das crianças – porque as crianças não morrem apenas com as bombas lançadas pelos aviões, a fome também as mata – sem correr riscos terríveis. É só uma questão de querer.

Ao ver hoje tantos bons burgueses, de um imperialismo ingênuo, comoverem-se pela China, execrarem os japoneses, perguntamo-nos, apesar de tudo, se as simpatias que a China suscita na França não são da mesma ordem que as sentidas pelos ricos em favor dos “bons pobres”, dos pobres que “sabem seu lugar”. A China, até o momento, foi capaz de permanecer

⁴ 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.

⁵ *Vigilance*, n. 63, 10 de março de 1938.

⁶ [N.T.] A autora faz aqui referência ao episódio de assassinato e estupros em massa, conhecido como o “Massacre de Nanquim” e/ou o “Estupro de Nanquim”, ocorrido entre o final de 1937 e o início de 1938.



em seu lugar, em seu lugar como um povo inferior, humildemente respeitoso com os brancos. Os japoneses são amarelos, intoleráveis, presunçosos; eles querem civilizar massacrando – querem fazer como os brancos fazem! Quanto aos norte-africanos, alguns deles – meros “líderes”, felizmente – são talvez ainda piores: não querem ser massacrados, ou mesmo oprimidos e humilhados. Pretensão tanto mais exorbitante quanto, pois, no dia em que a França, na pessoa de seu governo ou de um embaixador, tiver sofrido humilhações, ser-lhes-á autorizado a matar e morrer para vingar essa humilhação. De que mais precisam, além de dignidade?

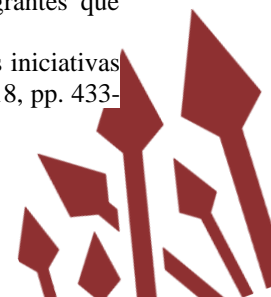
De todos os acontecimentos ocorridos recentemente no Norte da África, talvez o mais característico, embora tenha havido outros mais trágicos, seja a história da Étoile Nord-Africaine.⁷

A Étoile Nord-Africaine, há algum tempo, recebeu as bênçãos do Partido Comunista em grande estilo. Após um dado período, soube conquistar sua independência como organização madura; foi isso que lhe permitiu, nos últimos anos, não se voltar contra as reivindicações vitais dos povos colonizados. É composta exclusivamente por norte-africanos, ou mais precisamente por argelinos, e exclusivamente por trabalhadores, no sentido menos lato do termo: não há entre seus membros qualquer homem branco ou intelectual. Sua influência, embora não seja insignificante na Argélia, é exercida sobretudo na França, onde conseguiu agrupar a grande maioria dos trabalhadores argelinos.⁸

A maioria dos franceses ignora as condições em que viviam e vivem os operários argelinos que aqui trabalham, especialmente antes de junho de 1936. Privados da maioria dos direitos que seus camaradas franceses tinham, sempre susceptíveis de ser brutalmente enviados de volta ao seu país de origem, o qual deixaram pela fome, incumbidos das tarefas mais sujas e esgotantes, miseravelmente pagos, tratados com o mesmo desprezo pelos seus companheiros de trabalho que têm a pele de outra cor; é difícil imaginar humilhação mais completa. A Étoile Nord-Africaine conseguiu dar a esses homens dignidade, um objetivo, uma organização própria, um ideal próprio; esse ideal não só os ligava a todo o mundo

⁷ [N.T.] Organização nacionalista argelina fundada na França, em 1926, por trabalhadores imigrantes que defendiam a independência dos países do Norte da África.

⁸ [N.T.] Cf. OLIVEIRA CHAIA, J.; ALVES TEIXEIRA, M.; LACOUR, P. Quem é o culpado pelas iniciativas antifrancesas? *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 9, n. 18, pp. 433-442, 2020. <https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30526>.



mulçumano, como também os ligava muito mais estreitamente a todos os seus irmãos de classe, incluindo aqueles que não respeitavam essa irmandade, tratando-os como inferiores. É graças à Étoile Nord-Africaine que os patrões não viram neles uma massa de jovens à sua mercê. Foi graças a ela, em particular, que participaram da ocupação das fábricas em junho de 1936, garantindo assim a vitória, e não o desastre, em várias fábricas importantes, onde constituíram grande parte do pessoal. A Étoile Nord-Africaine marchou no bloco da frente do desfile apressado no cortejo de 14 de julho de 1936, proporcionando talvez o espetáculo mais pungente nessa jornada tão emotiva. Hoje, os três ou quatro homens cujo trabalho, coragem e inteligência tornaram essa grande conquista possível estão presos em uma prisão francesa e por lá ficarão por mais dois anos.

Evidentemente, a Étoile Nord-Africaine fazia parte do que se chama de nacionalismo norte-africano. Seu sonho longínquo era a constituição progressiva de um Estado da África do Norte, cuja relação com a França poderia ter sido, por exemplo, a de um domínio inglês com a Inglaterra. As suas reivindicações imediatas eram a extensão das liberdades democráticas aos nativos, a supressão do código indigenato, um conjunto de constrangimentos junto aos quais os regimes totalitários aparecem, por comparação, quase liberais, e, na França, a igualdade dos trabalhadores argelinos e franceses. Como todas as organizações que agrupam os oprimidos, por exemplo as organizações do proletariado francês, hesita entre a oposição radical, violenta, e a reformista, inclinando-se a uma ou a outra, dependendo de haver ou não possibilidade de reformas. A Frente Popular deu-lhe a esperança de progresso significativo e pacífico; e ela aderiu a ele com entusiasmo. Quando Viénot concluiu o tratado franco-sírio, sua grande reivindicação foi a elaboração progressiva de um estatuto análogo para o Norte da África. Dirão alguns que esses arranjos pacíficos foram fingidos, que a Étoile Nord-Africaine sonhava apenas com violências? Isso ainda precisaria ser provado. O que é incontestável é que a Étoile não mudou sua política entre o momento em que foi recebida pela Frente Popular, quando participou do desfile de 14 de julho, e o momento em que o governo Blum a dissolveu repentina e brutalmente.

As razões para essa dissolução nunca foram dadas. Nós apenas assumimos este ar de mistério, insinuando: “Ah! Se soubessem o que sabemos!”. Conhecemos esse ar. Bem que serviria aos ingênuos essa impressão. Mas o mais interessante foi o que



se seguiu. Algumas organizações aderentes à Frente Popular aderiram à Étoile, em razão do decreto de dissolução movido contra ela. Considerou-se, portanto, que, embora dissolvida, ainda era membro da Frente Popular, pois foi proposta sua exclusão. O representante da CGT e o representante da CVIA pediram e conseguiram que ela não fosse excluída sem que seu líder, Messali, fosse ouvido. Messali elaborou um dossiê e o comunicou a alguns membros do Comitê da Frente Popular. Contudo, ele não foi convocado oficialmente para ser ouvido, e a questão da exclusão não foi mais levantada. A Étoile Nord-Africaine, embora dissolvida há meses, é ainda membro da Frente Popular!

Messali, tendo diante dos seus olhos o exemplo das ligas fascistas, poderia justamente considerar a dissolução como um convite para reconstituir uma organização semelhante sob outro nome. É verdade que, refletindo, há algo como uma ação judicial contra as ligas fascistas; mas parece singularmente uma inação judicial. Além disso, essa ação, se houver qualquer ação, depende de uma definição das ligas caracterizadas como organizações paramilitares. Essa nunca foi a característica da Étoile, e, que eu saiba, ela nunca foi sequer acusada disso. Caso contrário, teria ela sido admitida na Frente Popular? Contudo, foi por ter reconstituído essa organização, que não é uma liga, que ainda é membro da Frente Popular, que, sob um governo que emanou do mesmo partido, Messali e três dos seus camaradas foram condenados a dois anos de prisão. Apenas por esse delito, porque a acusação de condutas antifrancesas foi rejeitada pelo tribunal, que manteve somente a acusação de reconstituir a liga dissolvida.

Podemos nos permitir perguntar o que devem fazer os homens, os militantes que pertenceram à Étoile Nord-Africaine? Se eles quiserem se juntar, poderemos sempre acusá-los de terem reconstituído a Étoile. Com efeito, trata-se de uma proibição pura e simples de se organizar, sob pena de prisão, que foi imposta sem qualquer explicação. Não foram apenas os quatro militantes que foram condenados, que sofrem o peso da sentença, mas também os muitos milhares de homens infelizes e oprimidos, que tinham apenas a organização e que foram dela privados. Será que acreditamos seriamente que se resignarão a esse estado de coisas e que não irão para o único lado em que aparentemente é permitido organizar-se, isto é, para a direita? Dizem-nos que havia argelinos entre os *encapuzados*⁹. Se não houvesse milhares, milhares e milhares de argelinos, a culpa não seria do nosso governo? E se um dia, como na Espanha, o Norte da África nos enviasse uma onda de nativos armados sob a

⁹ [N.T.] Conhecidos também como os *cagouards*, são integrantes do La Cagoule – Comité Secret d’Action Revolutionnaire –, grupo terrorista de inclinação fascista e anticomunista cujas atividades perduraram entre os anos de 1935 a 1941.



liderança de generais facciosos, não ficaria satisfeita a “justiça iminente” no momento em que figuras tão grandes pereceriam nas mãos de um árabe?

São impostos, evidentemente, contra a Étoile Nord-Africaine, os mesmos rumores de conluio com o fascismo espanhol ou italiano que foram impostos quando quiseram excluí-la da Frente Popular. Mas, a essa altura, Messali os refutou completamente. O que era falso, então, tornou-se verdade agora? Uma vez que se teve o cuidado de colocar Messali e os seus camaradas na prisão, é difícil para eles provar o contrário; quem sabe, aliás, o que pode acontecer a uma organização composta por homens infelizes, geralmente ignorantes, quando é brutalmente privada dos líderes em quem depositou sua confiança?

De resto, essas colusões com o fascismo, se – como creio pela minha parte – não existirem, existirão indubitavelmente se a mesma política se mantiver. Aqueles que defendem essa política triunfarão então por terem visto tão claramente. Não compreenderão que são eles os verdadeiros autores desse conluio, são eles, e falo tanto dos membros do governo responsáveis por essa política como daqueles que os aconselharam.

São eles os culpados pelas medidas anti-francesas no Norte da África, ao tornar a França odiosa neste lugar. Aqueles que, já em março de 1937, achavam quase natural a polícia atirar nos grevistas, já que os grevistas eram simplesmente mineradores da Tunísia, forçados a trabalhar dozes horas, em um ritmo extenuante, por salários ínfimos. Blum, que chorou depois de Clichy, não considerou as dezenove mortes árabes de Mévlaoui¹⁰ dignas das suas lágrimas. Eles que deixaram o general Noguès acabar esse mesmo ano de 1937 em Marrocos com provocações, terror e assassinatos. Eles que fizeram tão pouco para dar mais pão e liberdade aos milhares de milhares de homens que sofrem a fome e a escravidão no Norte da África, para desenvolver a cultura, para reduzir o orçamento, para reformar o código indigenato. Eles que recusam aos norte-africanos que vêm para a França o benefício das alocações familiares para as crianças que ficaram no Norte da África, impelindo-os a viver em privações inumanas, para enviar míseras ordens de pagamento para a casa. Eles que condenaram Messali à privação de direitos civis, no preciso momento em que as eleições regionais lhe deram uma vitória estrondosa no primeiro turno. E esses são apenas alguns fatos citados aleatoriamente.

¹⁰ [N.T.] A autora faz referência aos dezenove trabalhadores assassinados em uma mina em Mévlaoui, em 1937.



Estão se divertindo de fato aqueles que falam com escândalo, como de um crime, de possível conluio entre os indígenas norte-africanos e o fascismo. E por que então, depois de se envolverem em todo o resto e verem sempre as suas esperanças frustradas, não se envolveriam também com o fascismo antes de se afundarem por completo no desespero? Sem dúvida, sabemos que com o fascismo esses infelizes não ficarão em uma situação melhor. Ao menos eles podem dizer a si mesmos que é improvável que caiam em uma situação pior. Ao ouvir a maioria de nossos camaradas, parece-me que a Frente Popular tem o direito absoluto, o direito divino ao apoio, à lealdade dos oprimidos, incluindo aqueles que lhes desprezam, que lhes espezinham. Ela já não lhes faz isso “esmagando parte de sua honra”? Não somos mais livres ao sermos presos por um governo de esquerda do que em liberdade sob um governo de direita?

Não terminarei dizendo que é escandaloso ver uma tal política ser prosseguida por um governo da Frente Popular. Não. Por que fingir acreditar em uma ficção que sabemos ser verdadeira? Um tal governo, herdeiro do Cartel, se alinha com quem, em 1924-1925, causou a guerra em Marrocos. O que dizer, portanto, do papel dos socialistas? Sem dúvida, sabemos que o Partido Socialista, enquanto partido, se comoveu nestes últimos tempos com o drama norte-africano. Mas o que fizeram seus ministros no poder? Sabemos que Dormoy empurrou a Argélia para Raoul Aubaud, mas este último era apenas um subsecretário de Estado; quem acreditará que o ministro do Interior não tinha o poder de libertar Messali e os seus camaradas? O Norte da África também não estava, sem dúvida, sob a autoridade de Marius Moutet, mas o Gabão foi lá colocado; quem, então, é responsável pela deportação assassina do professor marroquino El Fassi ao Gabão, em um clima que é fatal para um homem doente como ele?

Quando recapitulamos os eventos dos últimos meses no Norte da África, e depois pensamos nas questões candentes da política externa, não poderemos deixar de rir amargamente. São estas infelizes colônias que poderiam provocar uma guerra europeia! Que justo retorno se, por causa destes homens de pele de várias cores que abandonamos tão friamente à sua miséria, cada francês tivesse de estar condenado às não menos atrozes misérias do PCDF¹¹! Deixamo-los perecer, e nós vamos perecer para que possamos continuar a deixá-los perecer! E é essa França que muitos gostariam de lançar numa cruzada libertadora pela Espanha ou pela China. Sem dúvida, então, os indochineses, os norte-africanos seriam

¹¹ [N.T.] *Pauvre couillon du front* (os pobres soldados do front), apelido atribuídos aos soldados da infantaria, cuja boa parte era de origem humilde camponesa, durante a Grande Guerra.



admitidos entre os primeiros a morrer pela liberdade dos povos?

286



CES MEMBRES PALPITANTS DE LA PATRIE¹²

Il y a quelques semaines, un article paru dans notre grande presse d'information, se réclamant pour une fois de Jaurès, et voulant écraser d'un coup tous les raisonnements possibles en faveur des revendications allemandes, appelait les colonies « ces membres palpitants de la patrie ». On ne peut refuser à cette expression un singulier bonheur, une grande valeur d'actualité. Palpitants, oui. Sous la faim, les coups, les menaces, les peines d'emprisonnement ou de déportation ; devant l'aspect redoutable des mitrailleuses ou des avions de bombardement. Une population domptée, désarmée serait palpitante à moins.

Si les colonies sont palpitantes, la mère patrie ne palpite guère avec elles. La tragédie de l'Afrique du Nord se poursuit au milieu d'une indifférence presque complète. Le Populaire du moins avait publié, sur le Maroc, une série émouvante d'articles de Magdeleine Paz. Les autres journaux, ou bien ne se sont pas aperçus qu'il y a une crise nord-africaine, ou bien y ont vu exclusivement une crise de l'autorité française.

En vérité, il semble que les Français aient été bien plus remués par les événements de Chine [Simone Weil fait référence au massacre de Nankin où, entre décembre 1937 et février 1938, les troupes japonaises massacèrent et violèrent plus de 200 000 personnes. (N.d.É.)] que par les événements d'Afrique du Nord. Sans doute en Chine, on tue beaucoup plus de gens, on y tue même des enfants — à ce propos, comment vivront donc les enfants de ceux qui sont tombés récemment sous les balles françaises au Maroc ? Mais enfin, ce qui se passe en Chine, nous n'y pouvons pas grand-chose ; et il n'est pas sûr qu'une action dans ce domaine ne mettrait pas le feu à l'Europe et au monde. Tandis qu'en Afrique du Nord on pourrait être un peu humain, on pourrait préserver des vies d'enfants - car les enfants ne meurent pas seulement sous les bombes d'avions, la faim les tue très bien - sans courir des risques si effroyables. Il suffirait de le vouloir.

En voyant aujourd'hui tant de bons bourgeois, d'un impérialisme naïf, s'émouvoir pour la Chine, exécuter les Japonais, on se demande malgré soi si les sympathies qu'excite en France la Chine ne sont pas du même ordre que celles éprouvées par les riches en faveur des « bons pauvres », des pauvres qui « savent rester à leur place ». La Chine, jusqu'ici, a su rester à sa place, sa place de peuple inférieur, humblement respectueux des Blancs. Les Japonais sont des Jaunes intolérablement présomptueux : ils veulent civiliser en massacrant —

¹² *Vigilance*, n. 63, 10 mars, 1938.



ils veulent faire comme les Blancs ! Quant aux Nord-Africains, quelques-uns d'entre eux — de simples « meneurs », heureusement - sont peut être encore pires : ils ne veulent pas être massacrés, ni même brimés et humiliés. Prétention d'autant plus exorbitante que, le jour où la France, en la personne de son gouvernement ou d'un ambassadeur, aura subi une humiliation, on les autorisera à tuer et à mourir pour venger cette humiliation. Que leur faut-il de plus, en fait de dignité ?

Parmi tous les événements qui se sont passés récemment en Afrique du Nord, le plus caractéristique peut-être, bien qu'il y en ait eu de plus tragiques, est l'histoire de l'Etoile nord-africaine.

L'Etoile nord-africaine fut autrefois tenue sur les fonts de baptême par le Parti communiste premier style. Au bout d'un certain temps, elle a su conquérir son indépendance d'organisation adulte ; c'est ce qui lui a permis, ces dernières années, de ne pas se retourner contre les revendications vitales des peuples colonisés. Elle est composée exclusivement de Nord-Africains, ou plus exactement d'Algériens, et exclusivement de travailleurs, au sens le moins large du terme ; elle ne compte dans ses rangs ni un Blanc, ni un intellectuel. Son influence, sans être insignifiante en Algérie, s'exerce surtout en France, où elle a su grouper la très grande majorité des travailleurs algériens.

La plupart des Français ignorent dans quelles conditions vivent et ont vécu, surtout avant juin 1936, les ouvriers algériens qui travaillent chez nous. Privés de la plupart des droits dont jouissent leurs camarades français, toujours passibles d'un renvoi brutal dans leur pays d'origine qu'ils ont quitté chassés par la faim, voués aux tâches les plus malpropres et les plus épuisantes, misérablement payés, traités avec mépris même par ceux de leurs compagnons de travail qui ont une peau d'autre couleur, il est difficile d'imaginer plus complète humiliation. L'Étoile nordafricaine a su donner à ces hommes une dignité, un but, une organisation à eux, un idéal à eux ; cet idéal ne les rattachait pas seulement à l'ensemble du monde musulman, il les rattachait d'une manière bien plus étroite à l'ensemble de leurs frères de classe, y compris ceux qui méconnaissaient cette fraternité en les traitant en inférieurs. C'est grâce à l'Étoile nord-africaine que les patrons n'ont pas trouvé en eux une masse de jeunes anoeuvrables à merci ; c'est grâce à elle, notamment, qu'ils ont participé à l'occupation des usines en juin 1936, assurant ainsi la victoire, au lieu du désastre, dans un certain nombre d'usines importantes où ils constituaient une large part du personnel. L'Étoile nord-africaine a défilé en rangs pressés dans le cortège du 14 juillet 1936, fournissant le spectacle le plus poignant peut-être dans cette journée si riche en émotions. Aujourd'hui, les trois



ou quatre hommes dont le travail, le courage, l'intelligence ont rendu cette grande chose possible, sont en prison dans une prison française et pour deux ans.

Bien sûr l'Étoile nord-africaine faisait partie de ce qu'on appelle le nationalisme nord-africain. Son rêve lointain était la constitution progressive d'un État de l'Afrique du Nord, dont les rapports avec la France auraient pu être, par exemple, ceux d'un dominion anglais avec l'Angleterre. Ses revendications immédiates étaient l'extension des libertés démocratiques aux indigènes, la suppression du code de l'indigénat, cet ensemble de contraintes à côté de quoi les régimes totalitaires apparaissent, par comparaison, presque libéraux, et, en France, l'égalité des travailleurs algériens et des travailleurs français. Comme toutes les organisations qui groupent des opprimés, par exemple, les organisations du prolétariat français, elle hésitait entre une opposition radicale, violente, et le réformisme, penchant vers l'un ou vers l'autre selon qu'il apparaissait ou non des possibilités de réformes. Le Rassemblement populaire lui donna l'espérance de progrès importants et paisibles ; elle y adhéra avec enthousiasme. Quand Viénot conclut le traité franco-syrien, sa grande revendication fut l'élaboration progressive d'un statut analogue pour l'Afrique du Nord. Certains affirmeront-ils que ces dispositions pacifiques étaient feintes, que l'Étoile nordafricaine ne rêvait que de violences ? Encore faudrait-il le prouver. Ce qui est incontestable, c'est que l'Étoile n'a pas changé de politique entre le moment où elle a été reçue au Rassemblement populaire, où elle a pris part au défilé du 14 juillet, et le moment où soudain, brutalement, le gouvernement Blum l'a dissoute.

On n'a jamais donné les motifs de cette dissolution. On s'est contenté de prendre des airs mystérieux, en insinuant : « Ah ! si vous saviez ce que nous savons ! » Nous connaissons ces airs-là. Bien naïfs ceux sur qui ils feraient impression. Mais le plus intéressant, c'est ce qui a suivi. Quelques organisations adhérant au Rassemblement populaire ont proposé à ce dernier d'exclure l'Étoile en raison du décret de dissolution porté contre elle. On considérait donc, notons-le, que, bien que dissoute, elle était toujours membre du Rassemblement populaire, puisqu'on proposait de l'exclure. Le représentant de la CGT et celui du CVIA [Comité de vigilance des intellectuels antifascistes. (N.J.É.)] demandèrent et obtinrent qu'elle ne fut pas exclue sans que son chef, Messali, fût entendu. Messali constitua un dossier, le communiqua à quelques membres du comité de Rassemblement populaire. Cependant il ne fut pas convoqué officiellement pour être entendu, et la question de l'exclusion ne fut plus posée. L'Étoile nord-africaine, bien que dissoute depuis des mois, est donc toujours membre du Rassemblement populaire !



Messali, ayant sous les yeux l'exemple des liges fascistes, pouvait à bon droit considérer la dissolution comme une invitation à reconstituer une organisation semblable sous un autre nom. Il est vrai qu'en y réfléchissant bien, il y a quelque chose comme une action judiciaire intentée contre les liges fascistes ; mais elle ressemble singulièrement à une inaction judiciaire. Au reste, cette action, si action il y a, repose sur une définition des liges caractérisées comme des organisations paramilitaires. Tel n'a jamais été le caractère de l'Étoile, et, à ma connaissance, on ne l'en a même jamais accusée. S'il en avait été autrement, aurait-elle été admise au Rassemblement populaire ? Cependant c'est pour avoir reconstitué cette organisation qui n'est pas une ligue, qui est toujours membre du Rassemblement populaire, que, sous un gouvernement qui émane du Rassemblement populaire, Messali et trois de ses camarades ont été condamnés à deux ans de prison. Pour ce seul délit ; car l'inculpation de menées antifrançaises a été écartée par le tribunal, qui a retenu seulement celle de reconstitution de ligue dissoute.

290 Peut-on se permettre de demander ce que doivent faire les hommes, les militants qui ont appartenu à l'Étoile nord-africaine ? S'ils veulent se grouper, on pourra toujours les accuser d'avoir reconstitué l'Étoile. C'est à vrai dire une pure et simple interdiction de s'organiser, et sous peine de prison, qui a été portée contre eux sans aucune explication. Ce ne sont pas seulement les quatre militants frappés par la condamnation qui en subissent durement l'atteinte, c'est bien plus encore tant de milliers d'hommes malheureux, opprimés, qui n'avaient à eux que leur organisation, et qui en sont privés. Croit-on sérieusement qu'ils se résigneront à cet état de choses, et qu'ils n'iront pas du seul côté où apparemment il soit permis de s'organiser, c'est-à-dire à droite ? On nous dit qu'il y avait des Algériens parmi les « cagouleurs ». S'il n'y avait pas des milliers, des milliers et des milliers d'Algériens, ce n'est pas la faute de notre gouvernement. Et si un jour comme en Espagne, l'Afrique du Nord déverse chez nous des flots d'indigènes armés sous la conduite de généraux factieux, la « justice immanente » ne serait-elle pas sans doute satisfaite au moment où tels grands personnages périraient de la main d'un Arabe ?

On colporte, bien entendu, contre l'Étoile nord-africaine, les mêmes bruits de collusion avec le fascisme espagnol ou italien qu'on a colportés lorsqu'on voulait l'exclure du Rassemblement populaire ; à ce moment, Messali les a complètement réfutés. Ce qui était faux alors serait-il devenu vrai depuis ? Comme on a pris soin de mettre Messali et ses



camarades en prison, il leur est difficile de prouver le contraire ; qui sait d'ailleurs ce que peut devenir une organisation composée d'hommes malheureux, en général ignorants, quand on la prive brutalement des chefs en qui elle a mis sa confiance ?

Au reste, ces collusions avec le fascisme, si - comme je le crois pour ma part - elles n'existent pas, existeront indubitablement pour peu que la même politique se poursuive. Ceux qui préconisent cette politique triompheront alors d'avoir vu si clair. Ils ne comprendront pas que les vrais auteurs de ces collusions, ce sont eux, et je parle pour les membres du gouvernement responsables de cette politique comme pour ceux qui les ont conseillés.

Ce sont eux qui sont coupables de menées antifrançaises en Afrique du Nord, en achevant d'y rendre la France odieuse. Eux qui, dès mars 1937, trouvaient presque naturel que la police tire sur les grévistes, dès lors que ces grévistes étaient simplement des mineurs indigènes de Tunisie, contraints de travailler douze heures, à un rythme épuisant, pour des salaires infimes ; Blum, qui a pleuré après Clichy, n'a pas jugé les dix-neuf morts arabes de Metlaoui dignes de ses larmes. Eux qui ont laissé le général Noguès terminer cette même année 1937 au Maroc par la provocation, la terreur et les tueries. Eux qui ont fait si peu que rien pour donner aux milliers de milliers d'hommes qui subissent la faim et l'esclavage en Afrique du Nord plus de pain et de liberté, pour aménager la culture, alléger le budget, réformer le code de l'indigénat. Eux qui refusent aux Nord-Africains venus en France le bénéfice des allocations familiales pour les enfants demeurés en Afrique du Nord, les contraignant à des privations inhumaines pour envoyer de maigres mandats. Eux qui ont condamné Messali à la privation des droits civiques, au moment même où les élections cantonales lui donnaient une victoire éclatante dès le premier tour. Et ce ne sont là que quelques faits cités au hasard.

Ils sont plaisants vraiment, ceux qui parlent avec scandale, et comme d'un crime, de collusions possibles entre les indigènes nord-africains et le fascisme. Et pourquoi donc, ayant tâté de tout le reste et toujours vu leurs espoirs déçus, ne tâteraient-ils pas aussi du fascisme avant de sombrer dans un complet désespoir ? Sans doute savons-nous bien qu'avec le fascisme les malheureux ne tomberont pas mieux. Du moins peuvent-ils se dire qu'ils ne risquent guère de tomber plus mal. On croirait vraiment, à entendre la plupart de nos camarades, que le Front populaire possède un droit absolu, un droit divin au soutien, à la fidélité des opprimés, y compris ceux qu'il foule aux pieds. Ne leur fait-il pas « en les croquant, beaucoup d'honneur » ? N'est-on pas plus libre, mis en prison par un gouvernement de gauche, qu'en liberté sous un gouvernement de droite ?



Je ne terminerai pas en disant qu'il est scandaleux de voir une telle politique menée par un gouvernement de Front populaire. Non. Pourquoi feindre de croire à une fiction qu'on connaît pour telle ? Un pareil gouvernement, héritier du Cartel, est bien dans la ligne de celui qui, en 1924-1925, fit la guerre au Maroc. Que dire pourtant du rôle des socialistes ? Sans doute, le parti socialiste, en tant que parti, s'est-il ému ces derniers temps du drame nord-africain. Mais qu'ont fait ses ministres au pouvoir ? On sait que Dormoy s'est déchargé de l'Algérie sur Raoul Aubaud, mais celui-ci n'était qu'un sous-secrétaire d'État ; qui croira que le ministre de l'intérieur n'avait pas le pouvoir de faire mettre Messali et ses camarades en liberté ? Sans doute aussi l'Afrique du Nord ne se trouvait-elle pas placée sous l'autorité de Marius Moutet ; mais le Gabon s'y trouvait placé ; qui, dès lors, est responsable de la déportation meurtrière du professeur marocain El Fassi au Gabon, dans un climat fatal pour un malade comme lui ?

Quand on récapitule les événements de ces derniers mois en Afrique du Nord, et qu'on songe ensuite aux problèmes brûlants de la politique extérieure, on ne peut que rire amèrement. Ce sont ces colonies infortunées qui pourraient nous valoir une guerre européenne ! Quel juste retour si, à cause de ces hommes de peau diversement colorée que nous abandonnons si froidement à leur misère, chaque Français devait être voué aux misères non moins atroces du PCDF [CDF : « pauvres couillons du front », désigne, par métonymie, le front, et ici la guerre. (N.d.É.)] ! Nous les laissons périr, et nous périrons pour pouvoir continuer à les laisser périr ! Et c'est cette France que beaucoup voudraient lancer dans une croisade libératrice pour l'Espagne ou pour la Chine. Sans doute alors les Indochinois, les Nord-Africains seraient-ils admis parmi les premiers à l'honneur de mourir pour la liberté des peuples ?



Artigo recebido em: 14/10/2020
Artigo aprovado em: 31/03/2021
Artigo publicado em: 05/05/2021

COTIDIANO, ALTERIDADE E CONSTRUÇÃO DE SENTIDOS

uma entrevista com Josep María Esquirol

DAILY LIFE, OTHERNESS AND CONSTRUCTION OF MEANINGS

an interview with Josep María Esquirol

COTIDIANO, ALTERIDAD Y CONSTRUCCIÓN DE SENTIDOS

una entrevista con Josep María Esquirol

Tayane Abib¹

(tayaneaabib@gmail.com)

RESUMO

Filósofo, escritor e professor na Universitat de Barcelona (UB), Josep María Esquirol tem uma trajetória de investigação que bebe das reflexões de Martin Heidegger, Jan Patočka e Emmanuel Lévinas, e uma preocupação por promover um discurso conectado ao concreto, por ele entendido como horizonte da experiência e do mundo da vida. E é no plano da cotidianidade que Esquirol levanta essa reivindicação. Desde 2005, ele publica ensaios que, circundando o grande eixo da alteridade, enfatizam a autenticidade do ritmo dos dias, que, longe de empobrecer nossa vida, carrega a profundidade dos vínculos que nos associam aos outros. Nesta entrevista, realizada no Departamento de Filosofia Teórica e Prática (UB), em 9 de outubro de 2019, Josep María Esquirol reflete sobre as noções de Filosofia da Proximidade, compreensão intersubjetiva e afetos – temas caros à discussão sobre nossa orientação existencial e nossas relações com a interculturalidade.

Palavras-chave: Filosofia da Proximidade. Cotidianidade. Alteridade. Compreensão intersubjetiva. Interculturalidade.

ABSTRACT

Philosopher, writer and professor at the Universitat de Barcelona (UB), Josep María Esquirol has a research trajectory that draws on the reflections of Martin Heidegger, Jan Patočka and Emmanuel Lévinas, and a concern for promoting a discourse connected to the concrete, for him understood as the horizon of experience and the world of life. And it is on the plane of daily life that Esquirol raises this claim. Since 2005, he has published essays that, surrounding the great axis of otherness, emphasize the authenticity of the rhythm of the days that, far from impoverishing our lives, carries the depth of the bonds that associate us with others. In this interview, held at the Department of Theoretical and Practical Philosophy (UB), on October 9, 2019, Josep María Esquirol reflects on the notions of

¹ Doutoranda em Comunicação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP).
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7974405687197053>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2110-6640>.



Philosophy of Proximity, intersubjective understanding and affections - themes dear to the discussion about our existential orientation and our relationships with interculturality.

Keywords: Philosophy of proximity. Daily life. Otherness. Intersubjective comprehensive. Interculturality.

RESUMEN

Filósofo, escritor y profesor de la Universitat de Barcelona (UB), Josep María Esquirol tiene una trayectoria de investigación que se basa en las reflexiones de Martin Heidegger, Jan Patočka y Emmanuel Lévinas, y una preocupación por promover un discurso conectado al concreto, que entendió como horizonte de la experiencia y el mundo de la vida. Y es en el plano de la vida cotidiana donde Esquirol plantea esta afirmación. Desde 2005, ha publicado ensayos que, en torno al gran eje de la otredad, enfatizan la autenticidad del ritmo de los días que, lejos de empobrecer nuestras vidas, lleva la profundidad de los lazos que nos asocian con los demás. En esta entrevista, realizada en el Departamento de Filosofía Teórica y Práctica (UB), el 9 de octubre de 2019, Josep María Esquirol reflexiona sobre las nociones de Filosofía de la Proximidad, comprensión intersubjetiva y afectos, temas que son apreciados en la discusión sobre nuestra orientación existencial y nuestras relaciones con interculturalidad.

Palavras-chave: Filosofia de la Proximidad. Cotidianidad. Alteridad. Comprensión Intersubjetiva. Interculturalidad.

O QUE É IMPORTANTE SABERMOS SOBRE SUA TRAJETÓRIA REFLEXIVA?

294

Esquirol: Que a busca que sempre despertou meus trabalhos como filósofo foi justamente a de tentar colocar em relevo a riqueza do que se chama cotidianidade. E por que minha atuação segue esse sentido? Em parte porque, na filosofia contemporânea, e especialmente na filosofia do século XX, tanto por uma herança romântica como pela proliferação da perspectiva existencialista, o cotidiano passava sempre a um segundo plano, inscrito como uma dimensão mais cinza, mais medíocre, mais vinculada à homogeneidade, à uniformidade e à rotina – quer dizer, sempre assumida como um contraposto ao autêntico, como se houvesse um tipo de vida mais sincero, mais excepcional, mais extraordinário e mais brilhante, e a dimensão do cotidiano regalada como o contrário de tudo isso.

Parece-me que essa é uma visão tremendamente reducionista, porque é claro que às vezes as rotinas são duras e difíceis, quase desumanas, mas não se pode reduzir a vida cotidiana a tal significação, porque esse é um espaço que de fato – e essa é a minha defesa – tem a ver com o despertar, com, por exemplo, o compartilhar refeições com pessoas próximas, tem a ver com os cumprimentos em nossas relações interpessoais, com a orientação de nossos trabalhos; todos esses movimentos formam parte da cotidianidade. E, para mim, são ações muito valiosas. Inclusive, quando alguém



fica doente e passa uma temporada longa no hospital, é frequente associarmos a recuperação da saúde precisamente à recuperação da cotidianidade, ou seja, aqueles que estão enfermos não desejam outra coisa que seu retorno à rotina cotidiana, não?

Então aqui também está a ideia do ritmo cotidiano, e o ritmo significa o que é relativo ao dia, ao movimento do sol, a uma lentidão que é muito orientadora, que pode nos ensinar muito. E minha trajetória busca desenvolver esses temas, alicerçar um discurso filosófico no qual a cotidianidade é reconhecida e valorizada como um horizonte muito relevante da vida humana.

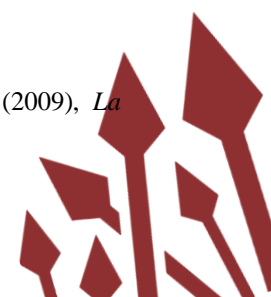
POR ISSO TAMBÉM O INTERESSE, EM SUAS OBRAS², DE DAR À FILOSOFIA CONTORNOS CONCRETOS?

Sim, claro. O concreto é o que acompanha o abstrato, quer dizer, o binômio que normalmente estabelecemos é entre o concreto e o abstrato, então o que ocorre aqui? Um tipo de desenvolvimento cultural que promove em excesso, desde o meu ponto de vista, uma espécie de discurso abstrato, cada vez mais desconectado de outra dimensão que deveria sempre lhe estar associada, que é a do concreto. Isso acontece, em geral, nas Ciências Humanas e Sociais, isto é, na Pedagogia, na Psicologia, na Sociologia, nas quais se fomentam discursos demasiadamente abstratos, e o problema não é que sejam abstratos, mas que essa abstração não se articule a um concreto. Porque o abstrato só tem sentido se mantém uma vinculação com o concreto. Abstrair significa justamente extrair algo de algo, quer dizer, do concreto. Neste sentido, é importante percebermos que associar abstrato e concreto em nossos discursos é enfatizar nossa vida mesmo, em nossas relações com as pessoas, com as coisas, com o horizonte que vemos. Se nossa abstração, ao final, desconecta-se desse plano, perde todo o sentido.

Parece-me que uma espécie de Filosofia do Cotidiano deve convergir com uma reivindicação do concreto. Não contra o abstrato, e sim como a condição de possibilidade para que o abstrato continue tendo sentido. Por isso meu trabalho, ao explorar a riqueza da cotidianidade, acaba por promover também uma espécie de apologia do concreto.

E É ESSA A CONCEPÇÃO QUE FUNDAMENTA A SUA PROPOSTA DE UMA FILOSOFIA DA PROXIMIDADE?

² Entre seus títulos, destacamos *El respeto o la mirada atenta* (2006), *El respirar de los días* (2009), *La resistencia íntima* (2015) y *La penúltima bondad: ensayo sobre la vida humana* (2018).



Sim, a proximidade é um conceito que me ajuda a construir uma mirada filosófica mais ligada à concretude. Proximidade é, digamos, um termo vago, que permite uma compreensão muito ampla. Mas, em meu pensamento, ela é assumida não apenas desde um referencial físico, ou geográfico, mas como uma capacidade de fazer com que os outros, as coisas, as circunstâncias sejam próximas para nós, sejam-nos íntimas. Intimidade e proximidade são, aqui, ideias paralelas. A capacidade de fazer com que o mundo me seja próximo é a possibilidade de lhe dar um significado, isto é, de que ele não seja neutro, não seja frio, não seja distante, ou um dado objetivo, mas que nos seja próprio, não no sentido de uma possessão, mas de uma apropriação que nos orienta, que nos ajuda a ficar bem. Por exemplo, eu desenvolvo um projeto e me sinto muito próximo a ele, porque assim me sinto bem. Quando digo “meus livros”, não é para dizer “olhe quantos livros eu tenho e são só meus”. Não, não há a ideia de propriedade, e sim de uma proximidade que me dá sentido, que me ajuda a viver. É uma proximidade existencial, que me mostra quais são os meus horizontes.

É UMA VINCULAÇÃO?

296

Exatamente. O sentido que quero passar quando falo de proximidade é o de ser capaz de vincular-se com, e nesse movimento atribuir ao mundo e à vida significações que são suas, que te ajudam a ser quem você é.

O QUE DIZER DA PRESENÇA DE ELEMENTOS DA FANTASIA OU DA IMAGINAÇÃO NESSA RELAÇÃO DE PROXIMIDADE OU VINCULAÇÃO COM A COTIDIANIDADE?

O que costumamos chamar de imaginação, a nossa capacidade simbólico-imaginativa, é um processo que desempenha funções distintas. Você pode, por exemplo, entender que a imaginação é o que te permite explorar, investigar, buscar outros mundos, que ela tem potencial de evasão, de extrapolar as fronteiras dadas, e é isso o que está em jogo quando dizemos “deixe a sua imaginação rolar solta”, isto é, “permita-se viajar”, não é mesmo?

E a imaginação pode ter, também, uma capacidade crítica, como é o caso das utopias sociais, quando você imagina outro tipo de sociedade, outro tipo de



viver, e justamente porque você é capaz de imaginar outro tipo de sociedade, *imaginar*, é que você pode fazer uma espécie de crítica à sociedade existente, na qual você está inserido. É quando você pensa “bom, isso aqui não vai bem, poderia estar de outra maneira...”. Nesse sentido a imaginação utópica te permite exercer uma posição crítica.

Se você me questionasse, diante dessas configurações, qual função do imaginário eu destacaria, te diria que, para mim, a responsabilidade essencial da imaginação é criar mundos, naquela acepção de proximidade da qual estávamos conversando, criar espaços próximos, quentes, para resistir, digamos, à intempérie existencial, ideológica. A imaginação, eu defendo, sobretudo nos protege, como um dispositivo que gera sentidos. E aqui preciso me afastar de uma interpretação que pode colocá-la como espécie de autoenganação. Não é isso. É mais como a forma que eu tenho de entender e de viver as coisas. O céu é azul, mas eu posso simbolizar, de certo modo, esse céu azul, e essa simbolização me ajuda e ajuda outras pessoas. Ou seja, eu acredito que há um tipo de vivência do que é a terra, o céu, que é simbólico, que vai além de uma descrição neutra. E o que essa função faz, basicamente, é amparar-nos, cobrir-nos.

A Filosofia é um pouco de tudo isso, quer dizer, o que significa fazer filosofia? Buscar sentido. Criar um tipo de palavra, um tipo de conceito, um tipo de discurso que nos ampare, que nos ajude a nos sentir mais protegidos, literalmente mais orientados.

QUAIS RELAÇÕES SE ESTABELECEM ENTRE SEU PENSAMENTO E A OBRA DO HISTORIADOR FRANCÊS MICHEL DE CERTEAU?

Já faz um tempo que estou nessa caminhada. Em 2006 eu publiquei o livro *El respeto o la mirada atenta*, que acredito ser o princípio de minhas reflexões mais atuais. Falei sobre a importância da atenção justamente como busca de não se perder no abstrato, de manter uma vinculação com as coisas que não são epistemológicas, e sim também afetivas. A palavra “atenção” tem essa virtude de associar, a uma vez, os movimentos de ver bem e tratar bem. Porque eu não faço dicotomia entre o conhecimento frio ou objetivo e, logo, emocional. Não. Parece-me que há algo mais radical em que a vinculação é, a uma vez, e necessariamente, objetiva e moral.

Então, a partir desse livro, comecei um itinerário que foi se desenvolvendo e interligando as ideias de atenção, de proximidade, de cotidianidade. Esses são conceitos que estão atrelados em uma mesma sintonia, que fazem parte de uma



mesma constelação. E, para traçar esse roteiro, procurei ler obras que alimentassem essa linha de pensamento; as do Michel de Certeau foram algumas delas. Sobretudo no interesse de revalorizar o cotidiano há uma coincidência. Na forma de fazê-lo, no entanto, somos distintos, ou seja, na linguagem que utilizo, nas imagens que projeto, nos diálogos teóricos que estabeleço... Digamos que escolhi outros interlocutores para estabelecer minha proposta, mas reconheço que existe uma convergência de interesses entre nossos pensamentos.

E QUAIS SERIAM ESSES INTERLOCUTORES? NOS SEUS LIVROS VOCÊ FALA QUE TEM UMA ESPÉCIE DE DÍVIDA COM EMMANUEL LÉVINAS.

Minhas reflexões se desenvolvem graças a uma espécie de diálogo, e isso não digo por questão formal ou para que soe bem. Como uma pessoa é capaz de pensar? Porque realiza diálogos com outros. E, se você tem a sorte de poder dedicar tempo ao estudo, a ler autores que buscaram discutir nossas relações com a vida e a sociedade, então se inscreve em uma dinâmica de dialogar. Seu pensar se alimentará dessas conversações, às vezes com pensadores que são afins, e me sinto muito grato quando percebo essas sintonias; mas, às vezes, o diálogo acontece com autores que não são concordantes com nosso pensamento e que, no entanto, são essenciais para avançarmos. O que quero dizer é que a não coincidência, ou um certo desacordo, também é muito frutífera para aprofundarmos nossas reflexões.

Para sinalizar dois dos intelectuais que mais alimentaram meus diálogos, sem dúvida devo mencionar Emmanuel Lévinas como o mais afim, e Friedrich Nietzsche como aquele que, mesmo não sendo coincidente, me ajudou muito a formar meu pensamento.

APROVEITANDO QUE ABORDAMOS A INFLUÊNCIA DE LÉVINAS EM SEU TRABALHO, VOCÊ ACREDITA QUE O TEMA DA ALTERIDADE É AINDA MAIS CARO AOS NOSSOS DIAS?

Penso que sim. O conceito de alteridade é um conceito mais discutido no pensamento contemporâneo. Para que serve? Por que foi cunhado? Porque se acredita haver uma tendência à homogeneidade, às vezes no mundo do pensamento, mas não só, que pode ter um caráter materialista, biologista ou sociológico... O que é mais relevante, no entanto, é que há uma homogeneização progressiva. E, diante disso, há um tipo de pensador que se dá conta da necessidade ou da urgência de sublinhar o que não pode ser



homogeneizado. Se você olha com atenção para as experiências que nós, seres humanos, fazemos, perceberá que nelas existe uma espécie de fundo inesgotável.

E como você pode denominar isso? Na tradição religiosa-cultural, utilizou-se com frequência a palavra “mistério”. Mas esse é um termo por vezes muito carregado, com o qual se entende que seja oportuno criar uma palavra nova, que não esteja tão hipotecada. A palavra “alteridade” vai nesse sentido. Refere-se a um tipo de experiência que podemos fazer de algo ou de alguém, e que não podemos esgotar, que não podemos, literalmente, dominar, explicar. Porque, ao fazê-lo, estaríamos reduzindo um fenômeno complexo, que não pode ser limitado. Precisamente, “alteridade”, “mistério” e “infinito” poderiam ser sinônimos. Alguns pensadores contemporâneos inscreveram justamente a experiência da alteridade no encontro interpessoal. Por exemplo, agora mesmo, converso com você e vejo que você é literalmente Outra, mas uma Outra muito Outra, isto é, não é somente outra pessoa, mas carrega uma alteridade em seu íntimo que é, inclusive, desconhecida para você mesma.

A alteridade é essa infinitude, ou essa incompreensão pelo inesgotável que não só está no Outro, mas também em nós mesmos.

É ESSA A IDEIA QUE ESTÁ NA BASE DE SEU LIVRO *UNO MISMO Y LOS OTROS* (2005), QUE DESDOBRA DE NOSSAS EXPERIÊNCIAS EXISTENCIAIS UMA PROPOSTA PARA SE PENSAR NOSSA RELAÇÃO COM A INTERCULTURALIDADE?

Sim, nele desenvolvo a ideia de que a compreensão da estranheza que carregamos em nós mesmos pode nos ajudar a compreender a estranheza do Outro, e de que essa experiência de alteridade pode ser um elemento, digamos, de orientação no sentido a relações mais respeitadas enquanto sociedade intercultural. Se eu realmente experimentar a alteridade de você como pessoa, isto é, reconhecer a sua humanidade, acredito que conseguiremos estabelecer convívios mais empáticos, tranquilos. Porque a experiência da alteridade é também ética, de respeito e reconhecimento da dignidade do Outro. E isso diz respeito a qualquer uma de nossas relações, mas nessa obra trabalho especificamente com a questão da interculturalidade.

Então observe que o centro de gravidade está na relação. Como você é você, é singularmente você, de uma forma que não posso alcançar em totalidade ou reduzir, o valor está justamente neste fluxo entre nós, nesta vinculação. A graça



está em poder trabalhar, intensificar o nosso “entre”; não está em que eu te assimile ou renuncie a mim mesmo por você, mas em que consigamos alimentar esse diálogo, a força dessa alteridade.

EM QUE CONSISTE O FENÔMENO RESPONSIVO, QUE ANTECEDE E CONDICIONA A EXPERIÊNCIA DA ALTERIDADE, E DO QUAL VOCÊ TAMBÉM FALA MUITO EM SUAS OBRAS?

Em um sentido muito básico, de que responder ao chamado do Outro é nossa necessidade e significa assumir por ele uma responsabilidade. Você pode, digamos, fechar-se a essa necessidade, pode fazer caso omissis ou ouvidos surdos a esse chamado, mas o fato é que o Outro nada mais é, para mim, que uma interpelação. Literalmente, uma interpelação. E, portanto estou em uma situação de responsabilidade no sentido de que não escolho ser responsável, simplesmente o sou. E, por assim ser, devo responder. Por que devo responder? Porque sou sujeito passivo dessa espécie de interpelação.

Lanço um exemplo simples: você me escreve um e-mail, e eu posso até não fazer caso dele, mas o caso é que você me enviou uma mensagem. Eu não posso fingir que não, isso é um fato e já me torna sujeito responsável. Porque você é uma pessoa, é um Tu que me interpela. Por isso se vincula responsabilidade com alteridade. Não porque eu sou uma pessoa boa e vou assumir responsabilidade por você. Não, aqui é diferente. O Outro me interpela como Outro, e, já desde esse momento, que é, digamos, imemorial, eu sou responsável.

E QUANTO À POSSIBILIDADE DE RECIPROCIDADE NAS RELAÇÕES?

Em outro sentido, haverá simetria e haverá reciprocidade, mas nessa configuração de fenômeno responsivo e responsabilidade de que acabamos de falar, não. Veja: você me envia algo, me envia uma palavra, e eu não lhe digo nada. Você é que me envia algo. Então, aqui, nesse momento, a relação é assimétrica. Alguém bate à minha porta, e eu posso abrir ou não, mas não posso agir como se não me tivessem chamado. A situação de quem bate à porta e de quem recebe, portanto, é diferente. A estrutura da responsabilidade, em essência e em origem, é assimétrica. Isso não significa que, logo, a relação possa se desenrolar em um sentido ulterior, em que se estabelece um tipo de simetria, mas, na base, a responsabilidade que vem do fenômeno responsivo não é recíproca.



DIANTE DO EXPOSTO, A COMPREENSÃO INTERSUBJETIVA É ALCANÇÁVEL?

A palavra “compreensão” é uma palavra muito radical e importante, porém, às vezes, com contornos muito vagos. Compreender é uma expressão que pode ser, eu diria, bastante ambiciosa. Significa, desde o ponto de vista etimológico, *com* como um movimento de abraçar algo, e *prender* como um tomar ou pegar; então seria o movimento de abraçar algo para tomá-lo, envolvê-lo. Compreender o Outro nesse sentido de aproximar-se dele para, pelo menos, reconhecer que é um Tu que está te interpelando obviamente é possível, e é preciso. Aqui assumimos o compreender em configuração, digamos, um pouco mais humilde, como um aproximar-se do Outro para reconhecê-lo como Outro, e esse é um movimento cada vez mais necessário.

Agora, se compreender ganha o estatuto de explicar o Outro, na crença de que é possível entendê-lo perfeitamente, então não, a compreensão intersubjetiva não acontecerá, porque em tal chave esse Outro terá sua figura reduzida. Se você quer compreender totalmente, no sentido forte, o Outro, esse Outro deixará de ser Outro. Estará reduzido, pois a lógica não pode ser de assimilação. Mas isso, em realidade, nem ocorre: quando uma relação é verdadeiramente interpessoal, é algo imediato ver que o Outro é muito Outro, uma fonte inesgotável, que eu não poderia chegar a compreendê-lo nunca totalmente. Porque a alteridade é esse infinito, essa profundidade que me escapa. E é imperioso compreender que devemos ser capazes desse movimento, para preservar a singularidade das pessoas.

LUIS CARLOS RESTREPO, FILÓSOFO E PSIQUIATRA COLOMBIANO, FAZ CRÍTICAS AO QUE DENOMINA DE “ANALFABETISMO AFETIVO” DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL, REIVINDICANDO O DIREITO À TERNURA COMO URGÊNCIA DE NOSSOS DIAS. O SENTIR OCUPA UM PLANO SECUNDÁRIO EM NOSSAS DISCUSSÕES?

Eu não sou partidário de diferenciar entre, por uma parte, a inteligência mais calculista, ou racional, e, por outra, a parte afetiva. Acredito que essas fronteiras podem ser demasiadamente artificiais, e por isso meu caminho filosófico busca alcançar um nível em que não sejam possíveis diferenciações.



Em alguns pensadores, essa ideia vai aparecer como uma razão cordial, isto é, com contornos afetivos. Mas é preciso ter cuidado para que esse modo de pensar não passe a ideia de que a racionalidade é dividida, como se houvesse uma parte objetiva sobre a qual se encaixasse uma mais emotiva, e, então, diante de determinado problema, intensificássemos a camada emotiva, e quando já estivéssemos fartos de emoção retornássemos ao nível mais calculista. Não, não penso que seja assim.

Acredito que a questão de fundo nessa discussão é a falta de profundidade em nós mesmos, na compreensão do que é a situação humana e do que é o ser humano. E nos entendermos melhor seria nos darmos conta de que o fundamento é, a uma só vez, epistemológico e afetivo. Carrega essa espécie de raiz comum, para dizer de outro modo.

Tendo pontuado isso, poderia responder à sua pergunta positivamente. Penso que nosso mundo carece de ternura, de doçura. Doçura é um termo que também me agrada, muito utilizado pelos monges na primeira época do cristianismo. Sim, seguramente vivemos com essa falta de afetos.

AFETOS NO SENTIDO DE RECONHECER-SE VULNERÁVEL, DEIXAR-SE AFETAR?

302

Exatamente. De fato, a doçura é fruto da afetação, quer dizer, é porque Tu me chega como Tu, sujeito singular, que meu tratamento, minha resposta, será mais amável. Se você agir comigo de modo impessoal, irei tratá-lo da mesma forma, mas é porque Tu me vem como Tu que eu, então, faço o movimento de ser mais doce, ou mais terno, com você.

E, PARA ENCERRAR, QUAIS SÃO AS INQUIETAÇÕES QUE MOVEM O SEU PENSAR?

Às vezes dizemos “o que você faz?” ou “por que se dedica à filosofia” porque tendemos a enxergá-la como um saber particular, um saber entre saberes, estruturado como disciplina em meio a outras disciplinas, como uma faculdade junto a outras faculdades. Claro, assim nos fizemos academicamente; nossa cultura atual desenvolveu essa espécie de substantivação, mas isso não dá conta do real sentido da filosofia. Desde o meu ponto de vista, a filosofia não é um saber relativo a alguns poucos, mas sim à situação humana, isto é, nós todos somos filósofos, porque buscamos encontrar sentido



para nossas vidas, e a filosofia nada mais é do que esse chamado a buscar sentidos, orientação. É isso o que nos move enquanto seres humanos. Por que eu leio? Porque quero saber até onde ir, o que fazer com a minha vida, como conduzi-la. Diante de temas profundos, como antes conversávamos sobre as relações interpessoais, o que é que podemos fazer? Aproximar-nos um pouco. Um pouco que, no entanto, é muito, e é o que nos ajudará a encontrar um sentido, a habitar melhor nossas vidas, a agir em favor dos demais.

Acredito que, quando eu escrevo livros ou leciono na Universitat de Barcelona, é por estar movido por esses pensamentos, pela expectativa de que minhas interpretações podem também ajudar outras pessoas a fazer frente às intempéries da vida, a mobilizar seus sentidos.

E O COTIDIANO É UM BOM ESPAÇO PARA VER ESSA CONSTRUÇÃO DE SENTIDOS?

Para mim, é o espaço por excelência.



REFERÊNCIAS

- ESQUIROL, Josep María. *Uno mismo y los otros: de las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Barcelona: Herder Editorial, 2005.
- ESQUIROL, Josep María. *El respeto o la mirada atenta*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2006.
- ESQUIROL, Josep María. *El respirar de los días*. Barcelona: Paidós, 2009.
- ESQUIROL, Josep María. *La resistencia íntima: ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado, 2015.
- ESQUIROL, Josep María. *La penúltima bondat: assaig sobre la vida humana*. Barcelona: Quaderns Crema, 2018.

